



Universidad Autónoma de Querétaro
 Facultad de Filosofía
 Maestría en Antropología

**Visión Cultural e Integral de la Experiencia Mística y la Sanación en el Retiro
 Carismático del Templo de la Cruz en Querétaro, México.**

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de:

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

Presenta:

Lic. Alejandro Francisco Islas Trejo

Dirigido por:

Dra. Phyllis Ann McFarland Morris

Sinodales:

Dra. Phyllis Ann McFarland Morris
 Presidente

Phyllis M. Correa
 Firma

Dr. Gaspar Real Cabello
 Secretario

Gaspar Real Cabello
 Firma

Mtra. Marja Teresita González Juárez
 Vocal

Marja Teresita González Juárez
 Firma

Dr. Marco Antonio Carrillo Pacheco
 Suplente

Marco Antonio Carrillo Pacheco
 Firma

Mtro. Miguel Ángel Murillo Gudiño
 Suplente

Miguel Ángel Murillo Gudiño
 Firma

Blanca Estela Gutiérrez Grageda
 Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda
 Directora de la Facultad

Irineo Torres Pacheco
 Dr. Irineo Torres Pacheco
 Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
 Junio de 2012
 Querétaro, Qro. México

RESUMEN

El objetivo de esta tesis fue presentar una visión de la experiencia mística y su relación con el concepto de sanación por medio del estudio etnográfico del retiro de renovación carismática que se realiza en el Templo de la Santa Cruz de los Milagros (el Templo de La Cruz) ubicado en la ciudad de Querétaro, México, tomando en cuenta el impacto de la modernidad en las manifestaciones religiosas en la actualidad. El trabajo de campo antropológico para esta investigación consistía en una metodología cualitativa y técnicas como la observación directa, la observación participante, entrevistas abiertas y semidirigidas, así como el registro fotográfico y videográfico. Para discutir varios conceptos como estados de conciencia, símbolos, ritos y mitos culturales necesarios para el desarrollo del tema de la tesis, se realizó una revisión pormenorizada de la bibliografía pertinente desde diversas disciplinas principalmente la antropología, la psicología, y la sociología. Se apoyó en autores como Krippner y Eliade para el fenómeno de la experiencia mística, Turner y Geertz para la antropología simbólica, y Batisttella y Arganis para el concepto de sanación. El marco utilizado para el análisis de los datos obtenidos, considerando la complejidad del objeto de estudio, fue retomado de la Teoría Integral planteado por Ken Wilber para dilucidar las implicaciones, impactos y funciones terapéuticas, culturales, sociales y económicas del retiro de renovación carismática en el Templo de La Cruz. Dentro de los resultados de la investigación, se encontró que la modernidad ha provocado un despliegue en los modos de ejercer y practicar la religión. El movimiento de renovación carismática de la Iglesia Católica se caracteriza por una amalgama de religiosidad popular que incluye experiencias místicas, euforia y emotividad exagerada poco común en la práctica religiosa católica formal. Además, promueve la cohesión de los integrantes de la comunidad brindando soporte y apoyo para distintas dolencias físicas y psíquicas para lograr una sanación integral. Finalmente, aunque la modernidad parecía haber eliminado la necesidad de una experiencia religiosa espiritual y profunda para darle sentido de la vida al individuo, el caso del retiro de renovación carismática en el Templo de La Cruz muestra lo contrario.

Palabras Clave: Misticismo-Sanación-Teoría Integral

SUMMARY

The purpose of this thesis was to present an overview of mystical experience and its relationship to the concept of healing by means of an ethnographic case study of the charismatic renovation retreat held at the Temple of the Sacred Cross of Miracles (Temple of La Cruz) in the city of Querétaro, Mexico, taking into account the impact of modernity on religious expressions in the present. The anthropological fieldwork for this research consisted in the use of a qualitative methodology and techniques such as direct observation, participant observation, open and semidirected interviews, as well as photographic and videographic documentation. A detailed review of pertinent literature was made from a diversity of disciplines primarily anthropology, psychology and sociology, to discuss various concepts such as states of consciousness, symbols, rituals and cultural myths, necessary for the development of the topic of the thesis. Authors such as Krippner and Eliade were used for the phenomenon of mystical experiences, Turner and Geertz for symbolic anthropology, and Batisttella and Arganis for the concept of healing. The framework used to analyze the data obtained considering the complexity of the object of the study, was based on Ken Wilber's Integral Theory in order to understand the therapeutic, cultural, social and economic implications, impacts and functions of the charismatic renovation retreat at the Temple of La Cruz. Among the results of the research, it was found that modernity has caused a deployment in ways that religions are exercised and practiced. The movement of charismatic renovation within the Catholic Church is characterized by an amalgam of popular religiosity that includes mystical experiences, euphoria and exaggerated emotiveness rarely found in formal catholic religious practices. Furthermore, it promotes the cohesion of the members of its community by providing support and assistance for different physical and psychic afflictions to produce a holistic healing of the individual. Finally, even though modernity appeared to have eliminated the necessity for profound spiritual religious experiences which provide individuals with a meaning in life, the case of the charismatic renovation retreat in the Temple of La Cruz demonstrates the opposite.

Key Words: Mysticism, Healing, Integral Theory

DEDICATORIA

A mi familia y amigos

AGRADECIMIENTOS

En la elaboración de la presente tesis se necesitó de una supervisión y acompañamiento académico de innumerables actores universitarios, colegas, compañeros, familiares y amigos cercanos, que no podría dejar fuera de los créditos de este escrito.

Con respeto, y cariño a la Dra. Phyllis Ann Mc Farland, por su entrega desinteresada, su espíritu siempre de apoyo desde la matriculación de un servidor a la maestría, hasta la facilitación del acervo bibliográfico y elaboración de la tesis. Así mismo a la Mtra. Marja González, por su dedicación, atenciones, facilidades y disponibilidad constante y entrega total a sus alumnos, siempre estando pendiente de mi desarrollo académico, profesional y personal; y a ambas por apoyarme a cursar los créditos de la maestría, en ocasiones en condiciones adversas.

Al Dr. Gaspar Real Cabello, por compartir su amplia experiencia antropológica y su fortaleza de espíritu, el cual es un símbolo perenne para crear nuevos cambios a nivel cultural y antropológico en la realidad del estado de Querétaro.

Al Dr. Marco Antonio Carrillo Pacheco por ser un ejemplo de universitario honorable, comprometido y con su perfil humanista, ha alentado a la pasión hacia las ciencias sociales y su amor por la universidad desde hace décadas, da muestras de ser un fiel servidor. Con mucho cariño y respeto. Gracias.

Al Dr. Miguel Ángel Murillo Gudiño, docente sabio y erudito siempre a la vanguardia de las investigaciones de aprendizaje, el cual con su espíritu vanguardista y conocimiento pormenorizado y estructurado ha cautivado mi admiración desde mis años de licenciatura por su extenso acervo de conocimientos y lucidez teórica.

Como la columna vertebral que me llevó a dar los pasos de creatividad, coraje y pasión por la investigación de lo humanista, se encuentra mi familia y amigos cercanos; quienes no pueden faltar en toda actividad cultural, salto evolutivo o momento cumbre y liminal en mi existir.

ÍNDICE

RESUMEN.....	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
ÍNDICE	v
ÍNDICE DE CUADROS.....	vi
ÍNDICE DE IMÁGENES	vii

CAPÍTULO I. LA PROPUESTA DE TRABAJO

I.1 INTRODUCCIÓN.....	1
I.2 DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA.....	3
I.3 ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN	5
I.4 FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA	8
I.5 OBJETIVOS E HIPÓTESIS DE TRABAJO	10
I.6 METODOLOGÍA.....	13
I.7 CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOS.....	15

CAPÍTULO II. DESARROLLO TEÓRICO

II.1 INTRODUCCIÓN.....	16
II.2 REVISIÓN DEL CONCEPTO DE SANACIÓN.....	17
II.3 EL DESPLIEGUE DE LA RELIGIÓN	29
II.3.1 La religión, un concepto de clasificación	29
II.3.2 Los elementos de la religión.....	36
II.3.3 Niveles de aprehensión de los fenómenos y los cultos religiosos	38
II.3.4 La delimitación de la religare	41
II.3.5 El estudio de lo sacro.....	42
II.3.6 Modernidad y Religión.....	46

II.4 LA EXPERIENCIA MÍSTICA	53
II.4.1 Mitos y Ritos en la práctica religiosa de las culturas	64
II.4.2 Lo Regresivo y Patológico en las experiencias místicas	65
II.5 CONCEPTO DE INTEGRALIDAD.....	68
II.5.1 Componentes de los cuadrantes en la teoría integral	73

CAPÍTULO III. TRABAJO DE CAMPO

III.1 INTRODUCCIÓN	79
III.2 RETIRO CARISMÁTICO EN LA CRUZ	80
III.3 ENTREVISTA A EXPERTOS EN EL TEMA DE RELIGION	95
III.4. La Espina en forma de Cruz, como Símbolo del Templo.	100

CAPÍTULO IV. ANÁLISIS

IV.1 ANÁLISIS	108
IV.2 RESULTADOS.	119

CAPÍTULO V. CONCLUSIONES

V.1 CONCLUSIONES FINALES DE LA INVESTIGACIÓN.....	122
BIBLIOGRAFÍA	126

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro II.1 Los Cuatro Cuadrantes	71
Cuadro II.2 Niveles del Desarrollo	74
Cuadro II.3 Rejilla Wilber-Combs.....	78

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen III.1 Plano del Templo de la Cruz y sus espacios	84
Imagen III.2 Alabanza e imposición de manos al conferenciante	85
Imagen III.3 Oración de Sanación	90
Imagen III.4 Jesús Izquierdo Torres, Chaman	96
Imagen III.5 Dra. Sylvia María de Jesús Valls	97
Imagen III.6 Dr. Stanley Krippner, Ph.D	99
Imagen III.7 Exterior del templo de la Cruz	100
Imagen III.8 Jóven mujer guía del templo	104
Imagen III.9 Fray Jesús Guzmán	105
Imagen III.10 Objetos Comerciales de las Espinas en forma de Cruz.....	106
Imagen III.11 Comerciante Silvino Ramírez	107
Imagen III.12 Mercancía Turística del Templo	107

CAPÍTULO I. LA PROPUESTA DE TRABAJO

I.1 INTRODUCCION

La realidad, vista desde sus perspectivas sociales y antropológicas incluye una serie de fenómenos complejos en su estructura y en sus procesos sociales y culturales. Uno de los fenómenos más complejos en todas las culturas y épocas es el fenómeno místico o fenómeno religioso. El término implica una serie de manifestaciones ideológicas, económicas, políticas, ecológicas, sociales y psicológicas que tratan de encontrar respuestas a las diferentes manifestaciones de lo sagrado como son creencias, ceremonias, rituales y mitos.

Los fenómenos religiosos de este tipo abundan pero los significados y sentidos que contienen no han sido suficientemente estudiados aunque su fenomenología es basta, su estudio e integración a los demás aspectos de la existencia se han vuelto hasta cierto punto sesgado; quizás a causa de una modernidad que afecta las prácticas religiosas.

En lo que a fenómenos religiosos se refiere, se requiere una mirada más inclusiva, la cual, se desarrolla en este trabajo a partir de una vertiente llamada teoría integral.¹

Lo integral es más que la suma de la descripción interdisciplinaria de un ámbito en específico de saber, el cual incluye múltiples perspectivas o formas de manifestar el conocimiento, en este caso de la religión (Wilber, 1995).

El análisis de las religiones ha sido tema central de una serie de estudios antropológicos, sociológicos, psicológicos, místicos, folklóricos y populares. Algunas visiones hablan de una religión teísta, otras de religiones mágicas, algunas religiones son

¹ La teoría integral es desarrollada por Ken Wilber en sus obras, *Sexo Ecología y Espiritualidad* y *Una teoría de todo*. Es una teoría que abarca el estudio psíquico, biológico, cultural y social de la realidad y será desarrollada a profundidad en esta tesis en los capítulos siguientes.

personales y otras impersonales, religiones fundamentalistas o religiones místicas, religiones esotéricas o exotéricas. Los términos anteriores son el resultado de lo recabado del fenómeno religioso por los autores que más adelante se presentarán, cuyos análisis y propuestas serán puntualizados. No es que las investigaciones sean deficientes pero si es escaso el conocimiento de las interioridades del fenómeno religioso por la población en general y por los teóricos de las ciencias sociales.

En esta investigación se presenta un análisis de la religión, haciendo uso de las herramientas teóricas y metodológicas de la antropología, y esto significa tener en cuenta la labor de la etnografía, pero añadiendo e integrando los aportes y perspectivas de disciplinas afines con el tema que se aborda, las cuales son necesarias en el estudio de los contenidos que se presentan más adelante.

La religión, al igual que la estructura ideológica, política y económica, ha vivido cambios junto a las demás formas de transformación y desarrollo, como parte del cambio social que ocurre constantemente. La razón principal de esta evolución es que la cultura y la subjetividad humana (que forma parte de la cultura) sufren un conflicto dialéctico que da como resultado manifestaciones culturales relevantes para las sociedades a nivel mundial.

I.2 DESCRIPCION DEL PROBLEMA

La antropología busca describir, dilucidar y conocer la estructura y funcionamiento de los fenómenos culturales, así que el estudio de la religión es importante para la ciencia de la cultura, ya que se pueden obtener visiones mayormente amplias y mejor explicativas a través del método etnográfico y la observación directa de los fenómenos. Las variables que interactúan en esta investigación son: modernidad, misticismo y sanación.

Los fenómenos religiosos, desde esta perspectiva, se observan como un resultado de fragmentación, es decir en la actualidad no pueden encontrarse religiones puras o de la manera en que originalmente las grandes religiones los concebían. Adjunto también se encuentra el impacto del fenómeno de la modernidad, la desacralización del mundo, el efecto neoliberal y de políticas de consumo que han reconstituido la administración, burocracia y forma de organizarse de las prácticas religiosas actuales.

La forma principal del impacto de estas visiones económicas, dentro de las cuales podemos citar: el comercio religioso, el turismo esotérico y la mercadotecnia que rige a gurús, salvadores o predicadores y la creación de movimientos religiosos, la mayoría efímera en su temporalidad y poco profunda en su ontología.

Entonces la modernidad crea una bifurcación entre la cultura popular y los movimientos religiosos de las grandes instituciones religiosas. Se encuentra, pues, un resultado fragmentado y mercantilista al haber una religión nueva, significa una oportunidad de generar ingresos económicos a través de los productos de consumo que ésta fábrica.

Lo anterior repercute seriamente e impacta en la función de la religión, la cual según diversos autores, es la de cohesión social y fomentar un

proyecto de inmortalidad desde el punto de vista social, cultural y psicológico. Así también, al ser la religión un objeto únicamente de consumo puede alterar el significado, ya que la religión en si misma podría perder su valor como sostén de un malestar y una angustia social.

Una investigación de este tipo es necesaria en un ambiente dominado por la globalización y la posmodernidad, en donde la religión también se ha transformado en objeto de consumo. Las nuevas manifestaciones sectarias y sincréticas han desafiado a las religiones estructuradas y establecidas, mismas que, por su dogmatismo no han alcanzado a dar respuestas efectivas a sus fieles en las últimas décadas. En este apartado es importante citar las visiones, no solamente clásicas acerca de las visiones primitivas de la religión, sino también las investigaciones acerca del fenómeno moderno, tal y como revisa Houston Smith (2001).

El fenómeno religioso ha estado presente desde la aparición de las culturas, y es de primordial atención estudiar el fenómeno místico. El hombre, por naturaleza social es religioso- simbólico, lo demuestra en la repercusión de la práctica religiosa, que independientemente del avance de la modernidad, ya que la religión no ha cesado, ni se ha visto interrumpida en sus “núcleos” y en sus “estructuras profundas”. Esto quiere decir que aunque las religiones han cambiado sus prácticas y en las representaciones como en los nuevos movimientos religiosos que perciben las realidades trascendentales de formas cada vez menos ortodoxas, así como sus nuevas formas de expresión simbólica se han ido modificando por la misma influencia de la política, la sociedad, la tecnología y la información.

I.3 ANTECEDENTES Y JUSTIFICACION

La presente tesis propone una visión integral, tanto del fenómeno religioso desde la visión *antropológica* y de los estudios culturales, así como los análisis en cuestiones que interesan de igual forma a la visión psicológica, médica, cultural y social.

A diferencia de otros estudios aparentemente integrales, holísticos o de desarrollo sustentable como los que presentan los ecólogos profundos o los teóricos de la ecología cultural, la visión presentada en esta tesis se basa en la teoría de los cuatro cuadrantes, creada por el pensador norteamericano Ken Wilber (1995). En dicha teoría, Wilber estudia las visiones de las diversas disciplinas científicas y las integra ordenándolas, dando como resultado un complejo interdisciplinar holísticamente armado.

En esta investigación se retoma el concepto de *integralidad* sumando perspectivas de diferentes marcos referenciales y epistemológicos (Místicos, Antropológicos y Holísticos) mismos que tienen un sustento en Wilber (1995, 2001, 2005, 2009). Basándose en cuatro áreas es posible acceder a un conocimiento incluyente y de cualquier fenómeno sin menoscabar, ni dejar de lado todos los abordajes posibles.

Estas cuatro áreas son conocidas por separado, por medio de las ciencias que estudian, pero se resumirán de la siguiente forma: mente, cultura, cuerpo y sociedad.

La viabilidad de esta investigación se sustenta en investigaciones de textos y artículos de los campos antes mencionados para generar una visión más completa e incluyente.

La pertinencia de la investigación en el área de religión se debe a que ésta es parte de la superestructura ideológica y rectora de innumerables manifestaciones en la vida material en los pueblos, en las comunidades y los ritos liminales de paso.

La literatura acerca de los fenómenos religiosos aunque es densa, pero es importante advertir cuales son los elementos de la estructura profunda de la religión que no ha muerto², así que es necesario reflexionar acerca de un fenómeno perenne que está presente en toda religión occidental u oriental, estructurada o popular y en todas las culturas. Para el concepto antes mencionado, es importante atribuírselo al mismo Ken Wilber (1995). En este estudio se hará referencia a este concepto de “estructura profunda” y nos referiremos al mismo con el nombre de *experiencia mística*, es un fenómeno núcleo- trascendental que puede ser rastreado y encontrado en infinidad de proyectos religiosos.

El término en sí es difícil de conceptualizar y más aun de organizar, para lo cual se requiere hacer un uso del material bibliográfico disponible para dar cuenta a través de datos obtenidos en trabajo de campo, y para esta tarea, analizaremos el retiro de renovación carismática del templo de la cruz y sus principales símbolos vistos desde una postura *emic*,³ a través de la descripción densa y observación participante, y de esta manera se realizara un análisis de los fenómenos que presentan similitudes y/o diferencias con los principales trabajos de antropólogos que han estudiado estos fenómenos.

Esta investigación se sustenta en investigación de campo que se llevó a cabo con la comunidad de los retiros de renovación carismática y realizando entrevistas a expertos en materia de psicología y antropología de la religión desde enero del 2011 a junio de 2012.

Por último, en este apartado también se pretende dar cuenta de que el concepto de mejora, ayuda o simplemente *sanación* está presente en las idiosincrasias de las culturas mexicanas como es el caso de los brujos y hueseros, a través de diversos rituales

² Término elaborado por Wilber.

³ Se utilizan los términos *emic* y *etic* para distinguir dos puntos de vista respecto a los fenómenos culturales. El primero se refiere a la visión subjetiva de los “nativos”, y el segundo a la perspectiva científica del investigador.

en estados como Veracruz, Oaxaca y Estado de México, ya se trate de un fenómeno orgánico, social, coercitivo o biológico de acuerdo a Wilber (1995). El mismo concepto de sanación es sui géneris, ya que no puede conceptualizarse totalmente sólo y a través de una visión, ya que es un concepto que en palabras de Turner (1978), rompe con la estructura cultural para dar paso a lo liminal en cualquier ámbito y crear una manera nueva e integrada de participación en la realidad.

I.4 FUNDAMENTACION TEORICA

La investigación, por cuestión de claridad y atendiendo a los alcances, se enfocará en torno a conceptos significativos. La relación entre estos dará un marco estructural que responderá a los objetivos de la investigación. Estas variables serán:

- Experiencia Mística
- Sanación
- Grado de integralidad

Como primera perspectiva, se hace referencia a la *experiencia mística*, núcleo—trascendental. Esta cuenta con un abanico e interesante bagaje que enriquece las visiones de las experiencias trasformadoras y curativas expresadas en términos psicológicos, así como concomitantes transformaciones físicas y cambios neurológicos. Para este apartado, se considerarán las más prominentes investigaciones de campos antropológicos (Geertz 1987; Turner 1978), filosóficos (Ries 1995) y psicológicos (James 1986; Grof 2002).

A su vez, se incluyen postulados de investigaciones recientes sobre los estados de conciencia no ordinarios y de la vida después de la muerte. Para dicho apartado se sumarán investigaciones de los estudios culturales, las experiencias extáticas provocadas por alucinógenos y bailes frenéticos, así como las principales mitologías de ritos de paso que describen los procesos de transformación psíquica y social de los individuos como las que nos señala Mircea Eliade (1994).

Como segunda perspectiva, se tomará en cuenta los principales aportes de algunos de los antropólogos más reconocidos, contando así con las diferentes visiones de las escuelas antropológicas como la escuela de Malinowski y el funcionalismo de la religión como necesidad derivada de las necesidades básicas. Se contará, también, con el análisis por parte de la antropología simbólica desde la cual se analizan y exponen profundas reflexiones de Turner (1978) y su análisis de lo liminal y el aspecto

metaestructural de la cultura. De esta manera, es posible acercarse con una óptica completa al fenómeno de la sanación en la sociedad y las representaciones colectivas e individuales que esto conlleva, sin olvidar el concepto explicado de *Communitas*.⁴ Desde esta misma perspectiva, se presenta un análisis de la teoría de Geertz (1987), acerca de la *descripción densa*⁵ y las observaciones rituales, la cual será de invaluable ayuda para poder acceder a un análisis más completo del fenómeno místico que se presenta en la investigación de campo.

Se continuará con los clásicos de la antropología y los pioneros como Frazer (1976) y su visión de que las religiones proponen una estructura profunda y común. Además se incluye el paradigma evolucionista de Tylor (1913), el cual será de ayuda para poder analizar la evolución de las visiones religiosas.

Como tercera perspectiva, se tomará en cuenta la teoría que constituye la columna vertebral de esta tesis la cual gira en torno a cuatro ciencias ejes: la psicología, la medicina, la antropología y la sociología. Ésta perspectiva incorpora el modelo integral propuesto por Ken Wilber (1995; 2000; 2001; 2003; 2005) que propone una perspectiva dentro de la cual existe una multitud de saberes y en donde se pretende la integralidad de éstos en un esquema flexible, pero ordenado.

⁴ La *Communitas* en Turner significa un estado unificado, abarcativo y sublime, en donde puede acceder la conciencia personal y fundirse en algo como una conciencia colectiva

⁵Es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.

I.5 OBJETIVOS E HIPOTESIS DE TRABAJO

Objetivo General

Analizar las experiencias místicas y sus implicaciones, impactos y funciones dentro de la sociedad actual del retiro de renovación carismática de sanación que se lleva a cabo en el Templo de la Santa Cruz de los Milagros (conocido localmente como “La Cruz”), ubicado en la ciudad de Santiago de Querétaro en México.

Objetivos específicos

- Conocer a mayor profundidad una comunidad religiosa en particular, la de los retiros carismáticos de sanación que se llevan a cabo en el templo de La Cruz en la ciudad de Querétaro, México.
- Dilucidar en sus estructuras ideológicas los principales ritos religiosos y ceremonias de ese grupo.
- Observar y analizar el concepto de sanación como eje fundamental que estructura el retiro y convoca a sus fieles a juntarse y convocarse en torno a la comunidad.
- Analizar el concepto de sanación y conocer el grado de integralidad con el que dicho elemento puede fungir como un medio para obtener salud.
- Observar aciertos y desaciertos en cuanto al grado de cohesión de cada uno de sus miembros en las diferentes prácticas religiosas y compararlos con los postulados principales de los teóricos revisados demuestra que la religión es algo más de lo que se conoce por el status quo.
- Así mismo complementar esta visión y contrastarla, con las observaciones participantes y entrevistas realizadas tanto en la Universidad Autónoma del Estado de México, específicamente en el Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Salud Pública realizado en Toluca, Estado de México, en noviembre de 2011 y en la Universidad de Saybrook en San Francisco, California, EUA, en diciembre de 2011 con expertos en el tema de religión.

Hipótesis de Trabajo

La pregunta que guió esta investigación fue:

¿Es el fenómeno del retiro en el templo de La Cruz una reacción a los limitantes de la modernidad y la racionalidad instrumental donde se crean rituales que no derivan directamente del catolicismo formal fomentando una respuesta popular local que busca la sanación integral y ofrece una opción terapéutica eficaz?

Derivado de esta pregunta, se plantearon las siguientes hipótesis:

- La modernidad ha hecho de la religión una mercancía y un impacto en la imagen del locus cultural y social a través de mecanismos de información para los consumidores de las nuevas ofertas religiosas, es entonces que la religión no cumple con sus objetivos primarios, como el de cohesión de grupo y proyecto de inmortalidad, a falta de un análisis integral de la misma. Durkheim (1991).
- Sin dejar de lado el valor heurístico y místicos de los estados de conciencia también se reflexiona acerca del papel de las religiones tradicionales y el que hacer de los jerarcas de las mismas, los cuales dejan de lado la religiosidad popular, así como en ocasiones se menoscaba o desacredita las practicas que no están ligadas a una visión establecida u oficial de lo religioso.
- La ceremonia del retiro carismático de la Cruz tiene una dinámica muy interesante, porque es la congregación de diferentes estados de la república aglomerados en torno a un ritual de sanación que tiene sus bases no únicamente en la iglesia católica apostólica Romana, sino en las iglesias reformadas de los Estados Unidos y una fuerte influencia de la idiosincrasia del indio otomí, así como de la colonia española en México.
- La influencia de la modernidad ha provocado este despliegue de modos de ejercer y practicar la religión, así como la disociación de prácticas culturales que se han convertido en un mosaico no identificable de símbolos sincréticos. La misma fenomenología y observación del movimiento carismático se caracteriza por una amalgama de religiosidad popular perteneciente al estilo eufórico, corporal y con la presencia de una emotividad no común.

- La misma actuación de los integrantes de la comunidad brinda soporte, apoyo y cohesión momentánea para las distintas dolencias, físicas y psíquicas, no así de efecto prolongado o sanación permanente, más bien es un proceso en donde las vivencias espirituales jugarían un papel de efectos mediáticos o dialecticos que conforman un camino más complejo de autoconocimiento y sanación.

|

I.6 METODOLOGÍA

En esta investigación se ha utilizado las técnicas y herramientas características del método etnográfico de la disciplina de la antropología. La investigación de campo se realizó principalmente entre las fechas de Octubre, Noviembre y Diciembre del 2011 y Enero a Junio 2012, de la siguiente manera:

Técnicas de Investigación:

- Entrevistas, semiestructuradas y abiertas: Con la finalidad de obtener información de las costumbres, símbolos, y rituales, desde los actores que participan en dichos actos, así como también de personalidades con un reconocimiento social en el tema, tanto a feligreses, en el retiro carismático, como a especialistas en el tema, en las universidades UAM y Saybrook.
- Registro videográfico y fotográfico: El cual permitió registrar las entrevistas y los momentos simbólicos importantes de los principales ritos religiosos.
- Observación directa: Que consiste en el trabajo de campo propiamente dicho, y la observación presencial del fenómeno religioso analizado en la huerta del templo de La Cruz.
- Observación participante: Con la cual se accede a la comprensión de los símbolos, sentimientos y cultura en el ritual de la exposición del santísimo en el retiro carismático de La Cruz, como etnográfico al entrar en interacción con los feligreses, a través del diálogo y la entrevista.
- Descripción densa: Que consiste en interpretar el discurso de los entrevistados, analizar los símbolos y así tener acceso directo a las respuestas e interpretaciones que derivan de una observación natural de algunos individuos de la población a estudiar.

- Revisión bibliográfica: De autores en el área de antropología y demás ciencias sociales con un reconocimiento importante al analizar fenómenos de los que se discuten en la tesis.

La investigación documental como del trabajo etnográfico se realizaron conforme se gestaban las preguntas de investigación. La idea principal para esto surge de la necesidad de poder conocer y profundizar en el aspecto simbólico de un ritual en particular, en este caso del retiro en el templo de la Cruz en Querétaro, México. Para esto y según las fuentes documentales de la antropología simbólica, se plasmaron en imágenes, audio y video los momentos más importantes del rito místico.

De la observación directa y participante, se derivaron de los reportes de campo a modo de bitácoras, en las cuales se recopilaban las observaciones realizadas por el investigador donde se detallaban los momentos y actos importantes en la celebración del rito del santísimo, así como la imposición de manos por parte de los presbíteros en nombre del espíritu santo.

El trabajo etnográfico se completó con una serie de entrevistas a los feligreses del templo y a los encargados de la celebración, así también expertos en el tema del misticismo, estados no ordinarios de conciencia y religión. Estas entrevistas se detallarán en el capítulo correspondiente al trabajo de campo.

La observación indirecta se basó en la consulta de libros y textos, impresos y electrónicos referentes a las tres principales perspectivas teóricas que hemos presentado con antelación. Es decir, la perspectiva antropológica, la perspectiva mística y la perspectiva integral. Para lo anterior se revisó cuidadosa y profundamente textos, revistas científicas, y/o artículos electrónicos tanto de la disciplina antropológica, investigación, psicología y antropología.

I.7 CONTENIDOS DE LOS CAPÍTULOS

El primer capítulo presenta la base teórica-metodológica que sirvió para el desarrollo de la tesis.

En el segundo capítulo se trabajan de manera ordenada y profunda los conceptos que se manejan como variables. Comenzando con el concepto de sanación, dentro del cual se analizan las diferentes posturas del proceso de salud-enfermedad, así como la revisión de cómo cada uno de los paradigmas que determina la cultura en cada periodo histórico. Los principales paradigmas del proceso salud y enfermedad revisados aquí son: el hegemónico moderno -que es el de la medicina alópata- y el modelo tradicional de algunas de las visiones alternativas.

También en el mismo capítulo se analiza el fenómeno religioso, incluyendo a la experiencia mística. En el segundo apartado del capítulo, se presentan los tipos de religiones, los estados de conciencia, y el impacto que ha tenido la modernidad en el fenómeno religioso.

En el tercer apartado se da una introducción a la teoría integral propuesta por Wilber, dentro del cual se analizan los principales componentes de la misma, los alcances y el intento de reunir y unificar criterios separados por el fenómeno de lo moderno.

En el tercer capítulo se desarrolla la investigación etnográfica con un trabajo de campo en el lugar de los hechos, así como entrevistas a destacados investigadores en el campo de las religiones. Se presenta un cuarto capítulo con el análisis realizado al capítulo tres, además contrastando los datos de campo con la teoría propuesta. Finalmente presentamos un capítulo dedicado a las conclusiones de las hipótesis, y nuevas preguntas de investigación y los posibles alcances de las mismas.

CAPÍTULO II. DESARROLLO TEÓRICO

II.1 INTRODUCCIÓN

La presente tesis analiza detalladamente las variables antes mencionadas que son: experiencia mística, sanación y grado de integralidad; para después aplicar los conceptos al análisis de los datos que se presentaron en el trabajo de campo. Este capítulo presenta inicialmente las diferentes visiones y perspectivas de las concepciones de la sanación, la salud y enfermedad, desde diferentes paradigmas, los cuales se clasifican en dos principales, el científico y el tradicional; con sus diferentes subclasificaciones así como la variación de los nombres dependiendo del autor a tratar.

Se incluye al mismo tiempo una serie de cuestionamientos y críticas hacia el modelo hegemónico dominante que es el modelo alópata, haciendo uso de la disciplina antropológica para poder profundizar en paradigmas que van más allá de lo biológico. Así mismo se expondrá que el proceso Salud—Enfermedad—Atención (S/E/A), es precisamente eso, un proceso, dentro del cual se manifiesta la morbosidad, dolor y sufrimiento, y esto provoca múltiples significados para el enfermo, su familia y la sociedad en general.

II.2 REVISION DEL CONCEPTO DE SANACION

Desde la perspectiva de la cultura, el concepto de sanación provoca una amplia gama de significados que van desde la simple sanación física, hasta la sanación emocional y espiritual. Para hablar de sanación en este capítulo se realizará una revisión pormenorizada de los conceptos de salud, enfermedad y curación.

El procedimiento y los resultados de los tratamientos dependerán de que además de la extirpación de los agentes mórbidos de la enfermedad se pueda atender al ser social, psíquico y cultural tanto del individuo como de la comunidad.

Sin pretender presentar una tesis llena de conceptos, nomenclaturas cerradas y escrutinio pormenorizado de datos históricos, a continuación presentamos algunas visiones de la salud—enfermedad—atención.

Gabriel Battistella (2008), nos presenta un compacto y recontado historial que ha desencadenado la historia de la medicina. Él menciona que ha evolucionado el modelo de la magia y el mito, hasta lo que posteriormente se conoce como medicina social y cultural. Lo anterior sin olvidar que se pasó por diferentes modelos que pretendieron separarse del medio y cultura en donde los pueblos se desenvolvían, y así le dan más importancia al soma, que al conjunto de elementos desde lo social y cultural.

Battistella (2008:pag;1) comienza presentando en su artículo la definición de ***salud*** para la Organización Mundial de la Salud (OMS), advirtiendo que puede resultar inacabada, ambigua y rebasada, veamos por qué. La definición es la siguiente: “un estado completo de bienestar físico, mental y social” aclarando que no es “solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”.

He aquí cuando podemos hablar y comenzar a analizar una de las visiones que predominan en los modelos de salud—enfermedad, es la visión biomédica, unilineal y predominantemente fisiológica, la cual es únicamente técnica corporal, ya que la visión

de la OMS, por más inclusiva que parezca, es cerrada y sin una definición más profunda de lo social y psíquico.

La perspectiva del nombrar y clasificar, así como de otorgar conceptos cerrados a los fenómenos referentes a la salud y enfermedad, se comienza a gestar en Grecia por medio de la visión Hipocrática y posteriormente en el resto de Europa y Asia con Galeno. Es aquí el inicio de la cultura médica occidental, que tiene su impacto en el mundo moderno, produciendo la hegemonía de la medicina alópata creando una industria farmacéutica y hospitalaria de costos elevadamente superfluos.

El mismo Battistella (2008) apunta ahora a un segundo núcleo de análisis con la temática de la salud, y presenta el desarrollo del paradigma de una visión enraizada más en los factores que ha dejado de lado este primer modelo. Esta segunda opción recoge los elementos que no pertenecen a lo biológico y que constituyen también una especial influencia y mención en la intervención de lo biosocial. A estos factores se les denomina multifactoriales o simplemente plurietiológicos. Serán estos mismos factores los que se analizarán en el estudio de la experiencia mística y sanación presentadas en esta investigación

Es entonces, como la cultura crea alternativas que puedan responder a las necesidades de la población y con este modelo podemos incluir factores que o rebasan a lo únicamente enfermo de lo biológico. Las inclusiones con respecto a un concepto amplio de salud incluyen las creencias, el aspecto emocional, la cultura, la economía, todo lo anterior como factores que van más allá de lo biomédico.

Se hará un especial énfasis a esas manifestaciones que se alejan de la extirpación de la enfermedad como agente nocivo o desequilibrio, como es el concepto que maneja la OMS. Aunque en la definición de este organismo internacional se mencionan otros factores que inciden en el proceso de salud y enfermedad, en la práctica preventiva y paliativa se favorece a los medios alópatas y fisiológicos en las clínicas y hospitales (Batisttela 2008).

Como alternativa, en esta investigación se contemplarán las emociones y sentimientos en el propio proceso espiritual de las personas y con la inclusión de una historicidad, pero no estática sino dialéctica y dinámica en la formación de las dolencias que se desencadenan una enfermedad.

Por esta razón, los autores que revisaremos, conceptualizan a la salud y enfermedad como un proceso, y no como un estado estático, dado y único. Se hará también una especial distinción entre los términos *sanación* y *curación*, mencionando que esta última consiste más en un bienestar temporal que un bienestar general y profundo.

Para los fines de esta tesis se retomarán muchos postulados de disciplinas que no se derivan de la medicina empírica—académica, ya que éstas se relacionan más con terapéuticas, ritos y símbolos de los movimientos espirituales y religiosos tanto ancestrales como posmodernos, siguiendo a la visión multicultural y plurietiológica. Es aquí donde el análisis de la salud se realiza desde paradigmas no positivistas, ni mecanicistas, sino más bien de una praxis aplicada en saberes regionales derivados de creencias y prácticas mágico—religiosas (Battistella 2008).

De ésta y múltiples miradas de la salud, de la enfermedad y de los procesos que se derivan de éstas, se debe incluir a la enfermedad como un fenómeno que acerca a la muerte, pero veremos que no exclusivamente a una muerte biológica, sino en algunos casos, muerte psicológica, pérdida de identidad, status, prestigio, etcétera. Así es como los más renombrados antropólogos y especialistas del análisis humanista de la enfermedad conceptualizan a ésta como una metáfora de lo sagrado y al mismo tiempo lo sagrado y lo enfermo confluyen en la experiencia de un algo como “la finitud”. A partir de esta relación de la finitud, la trascendencia y la individuación es que se puede notar que la patología por sí misma necesita de la elaboración de metáforas simbólico—religiosas (Geertz 1987).

La curación de una dolencia se amplía ahora con una sanación a muchos niveles, desde el psicológico, social, familiar, espiritual incluyendo al físico. Por eso ya no sólo se tomará en cuenta al enfermo y al médico, sino también a la comunidad, a la economía, a las tradiciones, a los símbolos y por supuesto a la familia del enfermo.

En lo que corresponde a la comunidad y a la familia, las posibilidades de curación que ofrece el contexto social y económico, producen que el mismo enfermo y su familia hagan un peregrinaje simbólico en el recorrer los distintos tipos de atención, hasta encontrar algo que realmente cumpla sus expectativas de sanación, a esto se le denomina la “carrera del enfermo” (Arganis, 2003). La carrera del enfermo como lo denomina esta autora, se observa en algunas de las entrevistas y trabajo de campo en donde el enfermo no sólo se cura a sí mismo, sino que su curación repercute en su comunidad y en sus seres más cercanos, iniciando así un modelo de proceso dialéctico entre la salud, la enfermedad, y la atención (S/E/A).

Según Arganis (2003), existen tres modelos de sistemas S/E/A, que utilizaremos para esta tesis:

1. Modelo Médico Hegemónico (unicausal).
2. Modelo Tradicional Subordinado (multicausal)
3. Modelo de auto atención.

Los últimos dos servirán para identificar, clasificar y dilucidar los análisis de la investigación, ya que en el trabajo de campo realizado en el retiro carismático de la Cruz, y en base en las entrevistas, son los mismos familiares del enfermo o él mismo quienes viven y se someten a este tipo de prácticas. También cabe recordar que este tipo de sanaciones se derivan del saber popular o lo que denominamos también como sabiduría tradicional.

Este análisis coadyuva a la simbolización de la enfermedad en términos de un lenguaje desconocido e inentendible para la razón y para la misma cultura médica.

La enfermedad deja de pertenecerle al cuerpo y comienza a tomar parte en las representaciones de las metáforas, las alegorías y el fervor religioso, y en especial en el factor de la experiencia mística como elemento liminal para dar paso a un tipo de existencia en donde la deidad y el sujeto confluyen. Desde la religión es posible avocarse a su relación con el acto de sanar, de curar y de acompañar.

Ambos autores, Battistella y Arganis, dan otros significados de salud con inclusión a lo tradicional o un segundo modelo que toma en cuenta los factores no biológicos de la enfermedad. Se puede encontrar una gran afinidad en la visión de la enfermedad y salud como un proceso más allá de una linealidad estricta. Así que se prescindirá de los análisis biomédicos porque resultan limitados. El mismo cuerpo enfermo es interpretado por una comunidad cultural y por un psiquismo y por la sociedad, el cual puede oscilar y atestiguar lo que le acontece a la corporalidad, sufrirlo, vivenciarlo, simbolizarlo y representarlo a través de los signos, el lenguaje, el mito y el ritual.

En esta investigación fue posible observar el proceso salud—enfermedad con alteridad al aparato médico formal o biomedicina, y nos referimos a este grupo de medicinas alternativas o alteridades de lo biomédico como las que no han sido reconocidas por la medicina fisiológica y académica, y les conoceremos ahora como *medicina tradicional*. Por medio de lo tradicional se justificará un abordaje para efectos en el trabajo de campo, ya que no se ajustan al paradigma médico dominante, sin embargo el proceso S/E/A se encuentra presente.

En México, es común la práctica ritual y las derivaciones que se manifiestan en los quehaceres de la religión y en el país están las prácticas relacionadas con la hechicería, la herbolaria, el chamanismo, los curanderos, hueseros, así como otras dedicadas a una sanación del orden más cósmico o metafísico; desde de los problemas que se registran en el ser, el alma, el doble astral o en una dimensión transpersonal que tratan de darle sentido (Lagarriga 2007; Eroza 1996).

En el concepto de medicina tradicional, que se refiere a algo de origen socio-económico, el cual se desprende de la cultura de aquellos grupos marginados, como los criollos, los mestizos, los campesinos, los cuales no podían acceder a la ciencia médica biológica, y a partir de esta imposibilidad y con la necesidad de sanar nace lo tradicional en la medicina. Además de la versión anterior, se considera que la génesis de lo que se conoce como “tradicional” deriva de una actitud disidente en contra del sistema médico establecido. Además de una tercera perspectiva referente a lo tradicional, como lo que es no tocable o modificable en sus estructuras (Arganis 2007; Battistella 2008).

El uso de la medicina tradicional tiene un impacto directo en la forma de vida social, ya que al entrar en crisis la biomedicina, nace la etnomedicina, la cual se liga al contexto y sistema de cada pueblo, en el escenario de la etnomedicina, el costo de esta última es notablemente menor (Battistella 2008; Arganis 2003).

El intento de la biomedicina de ser hegemónica y ver como subalternas las otras visiones de la salud y enfermedad, ha terminado por negar otras visiones que forman parte de las medicinas tradicionales o etnomedicinas. Recordemos que la biomedicina es el aparato formal e institucional reconocido como el responsable y capaz de promover y cuidar la salud, por medio de clínicas y hospitales, ya sea públicos o privados, en donde el conocimiento de las personas que se dedican a esto fue adquirido de manera académica en universidades reconocidas.

Lo que hace la biomedicina es eliminar, cada vez con mayor ímpetu, a todo proceso S/E/A, de manera simbólica, cuestión que las medicinas tradicionales y alternativas intentan rescatar. La intención de esta tesis es hacer una revisión de un proceso de curación simbólica en un ámbito religioso (Menéndez, 1992).

Dentro del complejo de salud, los terapeutas no ortodoxos introducen elementos del orden de lo intangible, lo invisible, lo inaudito, lo misterioso y en algunas ocasiones hasta inexplicable, así como otros aspectos como la empatía, el respeto, la atención, la confianza, y el acompañamiento. Dichos componentes forman parte del

tema que estamos presentando, a través del trabajo etnográfico (Manza 1996; Lagarriga 2007).

Cabe señalar que lo anterior no exime el uso de metodologías y técnicas propias de cada una de las visiones pertenecientes tanto a lo biomédico como a lo etnomédico. Sin embargo, estas técnicas ya no pueden atrapar, ni contener en su totalidad a los encargados de curar, ni tampoco al enfermo en proceso de sanación. La misma labor del sanador no es dirigir la curación, sino que, como concluyen la mayoría de los terapeutas alternativos o no ortodoxos, la labor consiste en *regalar poder*, esto quiere decir que el sanador tradicional no se ocupa simplemente de sanar, sino que su tarea se relaciona con rescatar o reconocer al sanador interno de las personas enfermas, por eso regala poder y visión para que cada individuo sane por sí mismo (Eroza, 1996; Manca, 1996).

De aquí, se deriva la premisa que el cuerpo necesita adaptarse a formas más sutiles de existencia como lo son la mente, el alma y el espíritu (Wilber, 2001). Cualquier enfoque que se autodenomine *integral* deberá tener en cuenta estos planos del ser. Será solo entonces cuando la salud y la curación devendrán en un autoconocimiento y no en la mera extirpación el dolor o el silenciamiento del síntoma.⁶

En la mayoría de las experiencias rituales mexicanas, los rituales o actos de sanación incluyen una serie de prácticas que incluyen afirmaciones, declaraciones, conjuros, encantamientos y movimiento de todo tipo de imágenes. A través de esto se da lugar a lo simbólico y cultural como factores determinantes en el proceso de sanación (Eroza 1996).

⁶ Estos niveles de cuerpo, alma y espíritu serán jerarquizados en el último apartado de este capítulo tomados del abordaje integral de Ken Wilber que es parte fundamental de esta tesis.

Richard Moss⁷ (1994) menciona en sus escritos que la realización y éxito de las terapéuticas que dan valor a lo intercultural deberán contener tres aspectos fundamentales.

1.-Compromiso creativo: participación en la vida de forma original, espontánea y alejada de todo juicio.

2.-Intensidad: cualidad de atención, a la profundidad que emana nuestro compromiso con la vida.

3.-Amor incondicional: principio de la inclusión, sentido implícito de totalidad primordial.

Estos componentes son necesarios para garantizar el proceso de sanación y no siempre son tomados en cuenta por la medicina formal, a pesar de que se ha comprobado que hay efectos significativos en el proceso de sanación, y que la relación terapéutica derivará en una eficacia y remisión de los síntomas, así como también un sentido en correspondencia a los más altos valores espirituales de cada comunidad.

El análisis antropológico de la salud que se funde en sus raíces autóctonas y que toma en cuenta lo mejor del paradigma occidental añadiendo a si mismo lo ancestral, tradicional y regional para así convertirse en una medicina no alópata, no homeópata, no alternativa; sino más bien, orientada hacia la multiculturalidad y a grandes rasgos hacia lo intercultural (Eroza 1996).

De acuerdo a Battistella (2008), de ahora en adelante, no será posible excluir a los ámbitos de lo místico, lo mágico y los cambios cualitativos de percepción y de vivencia de múltiples y variados estados de conciencia que influyen y determinan la fenomenología de la sanación, ya que son precisamente estos componentes los que pertenecen a lo tradicional.

⁷ Doctor en medicina y director de la fundación “Tres Montañas” en Lone Pine California. Moss dirige talleres y da conferencias en Norteamérica. Es autor de *The I That Is We* y *Awakening To Higher Energies Through Unconditional Love*. Presenta Moss, un artículo en el libro *La Nueva Salud* editado por Benjamin Shield y Richard Carlson, publicado por Kairos.

Se atenderán aspectos más enfocados a paradigmas que incluyen todo lo relacionado con la cultura. La relación directa del núcleo mágico-religioso y sus relaciones con múltiples enfoques de la sanación serán algunos de los temas centrales de esta investigación.

Por ejemplo, el aspecto sociocultural de los sanadores mexicanos, ha sido vinculado por generaciones como un conocimiento relacionado a gente ignorante y supersticiosa o en el mejor de los casos a una fenomenología no comprendida u olvidada. Lo anterior da como resultado una negación de la presencia y el soporte cultural de estas visiones que han sido saber popular de los pueblos (Eroza, 1996; Lagarriga, 2007).

Se debe mantener como eje teórico a la antropología médica y a la antropología de la salud que pueden coadyuvar a una comprensión más abarcadora de la sanación no únicamente en sus estructuras físicas, sino también ampliarla a lo simbólico y cultural. Según estas ramas de la antropología el proceso S/E/A, depende directamente de la cultura de la cual emergen (Battistella, 2008).

En lo que concierne a este grupo de sabiduría popular o tradicional es contrastado con el otro grupo; que se ha dedicado al estudio formal, preciso y objetivo de las manifestaciones, se ha caído en un reduccionismo en donde lo más evidente de todo es tachado de falso al tener una incongruencia con las metodologías de la ciencia moderna y compararlas con las tecnologías de lo sagrado ancestral. De esta manera, se incurre en un error categorial y esto acontece cuando la medicina científica revisa y estudia los postulados de las otras medicinas a través de un ojo epistémico que sólo corresponde al cuerpo (Wilber, 2003).

Es importante hacer mención y otorgar un especial reconocimiento a las investigaciones realizadas por Gonzalo Aguirre Beltrán en *Medicina y Magia* (1963), quien aporta reflexiones importantes vinculadas en la relación individuo-cultura en sus

aspectos médicos. Y se pone como principal objeto de estudio *la medicina del hombre en su totalidad*, estimulando a sí mismo una aproximación más humanística a la atención de los pacientes, de aquí se comienza a construir una visión holística e integral.

Aguirre Beltrán cuestiona a las medicinas que han usurpado su objeto de alcance y han abarcado el todo, a través de los mecanismos de la alienación. También se hace referencia a la medicina occidental o biomedicina que sin menospreciarla ni olvidarla, parece importante que se integre a las visiones mágicas y míticas de la curación de los pueblos antiguos.

Es evidente que todo es susceptible de convertirse en mercancía y esto refleja una incompatibilidad absoluta con el carácter social de la profesión médica que obedece a su vez a un mercado cuyos principales elementos forman parte de lo oficial, lo político y de lo que el sistema hegemónico capitalista rinde culto “el dinero”.

Lo anterior se debe a que las opciones de las medicinas tradicionales ofrecen un tratamiento de amplio espectro en donde los costos, circunstancias y recursos son accesibles para la totalidad de la población de usuarios que busca otras perspectivas del fenómeno de la enfermedad (Aguirre Beltrán, 1963)

Estas alternativas tienen también creaciones culturales y nosológicas propias como las nuevas y diferenciadas clases de enfermedad que van relacionadas con un mal corporal de etiología del alma y del espíritu. Por ejemplo –el mal de ojo, el latido, el empacho, el susto, los torzones, los aires, las aflojaduras– mismos que son detectados por personalidades que interpretan un rol social identificado, es decir, parteras, hueseros, sobadores, curanderos, hierberos, graniceros y pulsadores, entre otros. Todas las anteriores se consideran medicinas tradicionales (Lagarriaga, 2007).

Es necesario que estas concepciones se evalúen y se apliquen desde la cultura misma, es decir, desde las creencias, los valores creados por los grupos humanos que se manifiestan en sus productos materiales e ideológicos. Entonces, la misma

interculturalidad en salud abrirá las puertas de los conocimientos, las creencias y las prácticas culturales respecto a los procesos biológicos y culturales de salud—enfermedad, vida—muerte y los conceptos sobre el cuerpo y sobre la espiritualidad, como una integración entre las variables de biomedicina y etnomedicina, es de esta forma como se va construyendo una perspectiva integral (Wilber, 1995).

La relación que guarda la visión intercultural en salud responde directamente a los nuevos enfoques holísticos e integrales que pueden impulsar la creación no solo de modelos interdisciplinarios, sino también de la práctica y las intervenciones de un enfoque operativo y multiestructural que esté al alcance y al servicio de cualquier ser humano, lo cual expondremos en el capítulo de la teoría integral.

Este enfoque de la salud intercultural toma sus puntos holísticos en el planteamiento de la relación que mantiene directamente con el enfoque a defender en esta tesis. En el capítulo dedicado al análisis del fenómeno místico y de la religión se ampliarán las ideas de cada uno de estos conceptos. Los procesos que forman parte de la salud y que en la mayoría de los casos en general tienen que ver directamente con alguna práctica religiosa que se relaciona directa o indirectamente con la situación cultural, social y económica.

Una de las características de la religión es el de conectar con el sentido del infinito por medio de la intuición directa, modificada por medio de los símbolos religiosos desde las diversas manifestaciones de lo sagrado.

El enlace entre el análisis de lo intercultural en cuanto a cuestiones de salud y enfermedad, sanación y curación y el capítulo dedicado a la religión, más que temas independientes de desarrollo que impliquen un desenvolvimiento independiente, forman parte de este mismo proceso. Si se toma en cuenta el concepto de salud desde lo intercultural abarcando los reinos del alma y del espíritu, es posible directamente relacionarlo y vincularlo con lo que nos ofrece las experiencias del mundo espiritual que a fin de cuentas es una sanación, manifestada en milagros y gracias que trascienden a lo

físico, para incluso prometer la vida eterna y la no dualidad en todas sus manifestaciones.

Por medio de encantamientos, aplicación de ungüentos, uso de hierbas, métodos de adivinación, y en donde se invoquen a divinidades, sacrificios, ayuno, cánticos, bailes, sonidos, olores, invocaciones, letanías, oraciones o el uso de enteógenos; se pueden provocar estados de conciencia visionarios que favorezcan la sanación. Lo anterior es utilizado para alcanzar un estado de salud que trasciende lo somático, que trasciende el espacio y el tiempo y que trasciende incluso lo personal del sufrimiento y las dolencias para participar en una sanación en donde el protagonista sea el proceso de la enfermedad y su contemplación desde lo transpersonal.

II.3 EL DESPLIEGUE DE LA RELIGIÓN

II.3.1 La religión un concepto de clasificación

El análisis de las religiones ha sido por siglos el tema central de muchos estudios antropológicos, sociológicos, psicológicos, místicos, folklóricos, populares, filosóficos y teológicos. Algunas visiones nos hablan de una religión teísta, otras de religiones mágicas, unas personales y otras impersonales, religión fundamentalista o religión mística, religiones esotéricas o exotéricas; los términos anteriores son el resultado de un recuento e historia del fenómeno religioso, así como de la vivencia de las culturas en su intento por explicar la realidad de lo que les acontece y en este apartado analizado desde el punto de vista evolucionista.

El evolucionismo, como corriente fundamental en el desarrollo de la ciencia antropológica y de la ciencia arqueológica, es clave para analizar la estructura social y los modos en los que el hombre ha convivido cultural y ecológicamente con la realidad. Para esta investigación, se aplican los conceptos antropológicos evolucionistas al tema de las religiones, en su mayoría jerárquicos, aunque no en su totalidad ya que habrá elementos de nuestra tesis que no serán jerárquicamente estudiados, es decir con un orden y cronología claramente delimitada.

El estudio de la religión por parte de los antropólogos ha ido modificándose. Por una parte, existen las visiones evolutivas de la religión donde lo religioso posee estructuras jerárquicas. Autores desde Darwin, Spencer, y posteriormente Tylor se refieren a la religión como un proceso de despliegue secuencial en donde los aspectos más sacros se van perfeccionando conforme pasan las edades y los tiempos, en donde las versiones menos perfeccionadas se comparan con las formas más tempranas de expresión religiosa, es decir; la religión primitiva es considerada como fetichista, mágica y animista, en tanto que las formas más complejas, elaboradas y funcionales de la religión son precisamente las monoteístas.

Los principales precursores o pioneros en antropología que estudiaron el fenómeno religioso desde una visión jerárquica y estructural dieron una visión inclusiva en donde la religión se estudia en forma de estadios de creencias. Por ejemplo, John Lubbock en *Origin of Civilization* (1987), explica que la religión se manifiesta incluso en sistemas de creencias no teístas, como el ateísmo y el materialismo, así su esquema:

- Ateísmo: no como negación de lo divino, sino como la ausencia de cualquier concepción divina.
 - Fetichismo: estadio en que el hombre fuerza a la divinidad a cumplir sus deseos.
 - Totemismo: se veneran objetos naturales o culto a la naturaleza.
 - Chamanismo: existencia de divinidades que son más poderosas que el hombre.
- (En el último estadio de la religión aparece el concepto de moralidad).

La clasificación del autor funciona como un dato importante en la historia de las religiones, ya que Lubbock estudia el sistema de creencias que organizan, dan sentido e integran a las diferentes esferas de la sociedad.

Por otro lado Tylor (1871), empleando el *método comparativo*, traza la evolución de la religión desde el *animismo* hasta el *monoteísmo*. El animismo se refiere a la creencia de seres espirituales inferiores que aparecen en los pueblos primitivos,⁸ y que está en sus estados más integrados, contempla la inclusión del concepto del alma. Y el monoteísmo es considerado como el estado más avanzado de la sociedad en cuestiones de religión, y es donde en lugar de un conjunto de dioses, se cree en un solo Dios. El enfoque de religión desde el punto de vista de Tylor representa una evolución ascendente de la religión.

La religión al igual que la estructura ideológica, política y económica ha vivido cambios y paralelismos junto con las demás formas de cambio y desarrollo. La razón

⁸ Primitivo, según Tylor, se refiere a la presencia de fenómenos, como la muerte, el éxtasis, el trance, los sueños y las visiones

principal de esta evolución es que la vida de la cultura y de la subjetividad humana atraviesa un conflicto ya que no se tratan de desarrollos lineales, ni predecibles como en las ciencias exactas.

En temas de la religión y desde la óptica antropológica, existen lecturas teóricas y metodológicas importantes. Por ello, es necesario dar una pequeña introducción y revisar algunas de estas aportaciones.

Durkheim (1964) y Weber (1974) señalaron que la religión es un aspecto importante e invaluable de cada lugar, cultura y civilización. En consecuencia, no es un epifenómeno, producto de las relaciones económicas, y por lo tanto, es un factor de unificación social por ser uno de los elementos totalizadores de la vida de las comunidades.

Por una parte, Durkheim (1964) propone un aspecto clasificador de la religión en el ámbito social, entre *sacro* y *profano*; lo primero se relaciona con elementos de una religión y lo segundo se relaciona con la vida secular, dicha distinción se considera un muy buen punto de partida en nuestra posterior clasificación de las religiones, pero tal distinción es ciertamente una cuestión incompleta porque la religión posee símbolos y técnicas para obtener experiencias místicas y visionarias. Por otro lado, se puede tomar en cuenta que según Weber (1974), las religiones realizaron un proceso de mundanización como adaptación a la racionalidad moderna, y de esta manera muchos aspectos de lo profano comienzan a sacralizarse.

En el siglo XXI, se da un fenómeno de particular interés, en donde nuevas ofertas religiosas se presentan en forma de nuevas prácticas y formas en donde se paganizan o se sincretizan las formas más ortodoxas, así como también resurgen algunas creencias que aparentemente ya estaban acabadas o desaparecidas vuelven a nacer. Tal es el caso de los orígenes del movimiento Carismático o el movimiento Pentecostal (Barrera Lara, 2003)

Otro punto de vista no menos importante fue el de James George Frazer (1996), quien opina que la religión es la creencia en seres sobrenaturales y que también se practican los ritos como un intento de conseguir los favores de estos. Hace una clara distinción entre magia y religión. La primera es una versión primitiva de la ciencia, y la religión es una versión más actualizada de la magia, la cual se utiliza con la intención de entrar a otra realidad a través de la plegaria.

Durkheim afirma que la religión es un fenómeno social y que los individuos como tales no importan en dichas manifestaciones, ya que estos únicamente viven estas religiones y los estudios deberían girar en la forma en que son vividas las manifestaciones religiosas, su simbolismo y representación social. Asimismo, fue crítico con Frazer acusándolo de reducir al Tótem a una mera práctica individual.

Radcliffe-Brown (1952), a diferencia de Tylor y Frazer, se interesa no tanto por como surgen las religiones, ya que más bien estudia los efectos que éstas producen. Utilizando el método comparativo, desea crear algunas leyes estructurales que den respuesta a las necesidades sociales y antropológicas de los pueblos.

Es interesante la visión de Radcliffe-Brown, ya que habla de una perspectiva antropológica en el sentido de que la religión tiene una función de cohesión social y es una respuesta hacia las exigencias de un sistema social. Este punto de vista reconoce en la religión como factor de fortalecimiento de las relaciones sociales. Lo importante es que aunque en sus características superficiales, las religiones sean diferentes en los distintos continentes y tiempos, la función social de la religión viene siendo la misma en tiempos y lugares remotos.

Marcel Mauss (1972) sostiene que según las características de lo social, configurada la ideología de las religiones en los individuos, ya que la religión es el instrumento de mediación entre cultura y naturaleza. Con esto Mauss pretende dar a conocer y teorizar acerca de los medios de producción y del régimen político propio de un momento histórico-social como catalizador y precursor de determinadas creencias

religiosas. Dichos postulados parecen acertados y de suma importancia para comprender el desarrollo de la religión en el mundo de las diferentes culturas, ya que se pretende ver a la religión en cuanto a sus relaciones de significación en otros ámbitos culturales e incluye la influencia de los aspectos psicológicos, políticos, económicos y culturales. Entonces, para este autor la religión es un fenómeno de tipo social.

Peter Berger, en sus obras *El Dosel Sagrado* (1969) y *Para una teoría sociológica de la religión* (1981), analiza a la religión como un resultado de los sistemas de producción social desde el punto de vista secular de la modernidad. Berger afirma que la religión en sus nuevas manifestaciones sociales entra en la lógica de la economía del mercado y esto provoca que los contenidos y significados de la religión se mantengan y se desarrollen desde una óptica de consumo.

Se percibe que todos estos autores se complementan en sus visiones. Por más contradictorias o antagónicas que parezcan ser en su superficie, todos tienen algo que aportar a la visión de desarrollo del estudio antropológico de las religiones como fenómeno social y cultural.

Ken Wilber en su obra *Un Dios Sociable* (1991) estudia, analiza y menciona algunos significados diferentes de la palabra religión. Estas son las siguientes:

1.- Religión como compromiso “no- racional”: Para los Teólogos significa que la religión se ocupa de aspectos válidos pero no racionales, es decir que puede vivir valores, creencias y hasta verdades trascendentes, sin necesidad de pasar por el ojo de la razón o por el ojo de las ciencias positivistas. Temas como la trascendencia, la fe, la caridad y la contemplación no son pues parte de las cuestiones validas para la ciencia empírica, por lo tanto no serían verdades absolutas para estas epistemes racionales.

2.-Religión como compromiso integrador: La religión no es algo que ocurra en unas dimensiones o niveles concretos “no racionales”, sino que es una actividad funcional

particular en cualquier nivel dado, una actividad consistente en buscar significado e integración.

3.- La religión como proyecto de inmortalidad: Creencia anhelante, defensiva y compensatoria, creada para mitigar la inseguridad –angustia.

4.-La religión como crecimiento evolutivo: Es un concepto complejo, según el cual la evolución y la historia constituyen un proceso de autorrealización creciente, o la superación de la alienación mediante el retorno del espíritu al espíritu.

5.-La religión como fijación – regresión: Agotar las alternativas de las otras visiones de la religión porque desde este punto de vista la religión sería una regresión infantil, magia/mito, difundida por autores como Freud y Marx.

6.- Religión Exotérica: Se refiere a los aspectos exteriores y/o preparatorios de cualquier religión que tiene aspectos superiores de enseñanza y práctica. Suele ser un sistema de creencias utilizado para invocar o apoyar la fe. Se basa en ritos, mandatos y prácticas creadas por el dogma específico de personajes que tienen una autoridad en cada credo.

7.- Religión Esotérica: Se trata de los aspectos superiores, interiores y avanzados de la práctica religiosa. Con la salvedad de que tales prácticas culminan en la experiencia mística.

8.-Religión Legítima: Proporciona unidades de significado por un lado y símbolos de inmortalidad por el otro. El grado de legitimidad se refiere al grado relativo de integración valor- significado, buen maná y facilidad de funcionamiento, evitación del tabú, etcétera, dentro de cualquier nivel dado. Es una escala horizontal (más legítimo) más integrativo-significativo dentro de ese nivel.

9.- Religión Auténtica: Valida principalmente la transformación de un Nivel-Dimensión particular considerado más religioso. El grado de “autenticidad” se refiere al grado relativo de transformación real expresado por una religión dada o visión del mundo. Es una escala vertical más auténtica y significa más capacitada para llegar a un nivel superior y no sólo integrando el nivel presente.

Con estas definiciones de religión se da una perspectiva mayor de la organización del presente apartado, es decir, que combinándolas con las visiones de Frazer, Tylor, Radcliffe-Brown se tienen cinco ejes temáticos para un estudio más profundo de los fenómenos religiosos (Wilber, 1991).

Un primer eje: Ve a la religión como marco de representaciones colectivas, a partir del cual cada sociedad se concibe a sí misma y establece las coordenadas de referencia que organizan su visión del mundo. Aquí los postulados se ven tipificados en mitos, ritos, creencias y devociones, y se analiza la religión como un aspecto más de la cultura.

Un segundo eje: Ve a la religión como fuerza necesaria para garantizar la continuidad de los grupos sociales y como plano que orienta la integración de sus miembros. Los aportes nos ayudan a diferenciar lo sagrado de lo profano y la magia de la religión (Frazer, 1996). Ver a la religión como una manera de pensar, actuar y sentir de un pueblo.

Un tercer eje: Ve a la religión como cemento social que da cohesión a la sociedad. Los aportes que se han seguido nos muestran la manera en que se estructuran las relaciones en que se explica el complejo social, donde la religión es componente fundamental de la sociedad. Durkheim(1991); Berger (1981).

Un cuarto eje: Concibe las creencias como símbolos, donde los temas centrales de la visión de las sociedades que expresan su visión del mundo de forma empírica en lo religioso en los pueblos para la continuidad de la cultura.

Ya que se han clasificado los conceptos de religión y las principales líneas de utilización o significación es posible esbozar las características básicas y principales del fenómeno de la religión.

II.3.2 Los elementos de la Religión.

Ahora se revisarán algunas consideraciones etimológicas del término RELIGION:

Re+ligere (Festo, Servio, Lactancio): Unir estrechamente.

Re+ligere (Cicerón): Observar algo atenta y cuidadosamente.

Re+ligere (Lactancio): Atar o hacer a alguien dependiente (Amaya, 2005:23).

De acuerdo a Mariano Amaya (2005:3) la religión se puede definir desde una perspectiva antropológica de la siguiente manera:

“La religión es una realidad social, una institución, un hecho histórico, una herencia cultural, un ente jurídico identificable, dinámico, impuesto o adoptado, de mayor o menor relevancia frente a otras instituciones sociales- según los momentos históricos y sociales de una determinada época”.

Estas definiciones se suman a otros de importancia ya que los elementos a analizar en el trabajo de campo se ligan todos en torno a conceptos que ya se han teorizado antes en este apartado.

El trabajo de campo se une en torno al estudio de los elementos subjetivos de la religión en comunidades comparadas donde los valores, simbolismos, rituales y fenómenos religiosos se estudiarán con una base antropológica utilizando la etnografía como método principal. Algunos elementos que se consideran como importantes para la presente tesis son:

Fenómeno Religioso: Es el objeto fundamental de nuestro estudio y el parteaguas que concierne para el estudio y análisis de esta tesis. Este concepto se puede definir que el fenómeno religioso es una actitud variable en relación con lo supranatural (Amaya, 2005).

En este estudio, se entiende por cultura, la conducta que sigue el ser humano en el desenvolvimiento en el tiempo y en el espacio, que es reproducida entre sus miembros, ya sea en lo individual o en su comportamiento generalizado.

Religión Organizada: Comprende complejas elaboraciones teológicas y metafísicas, aunque sus orígenes y fuentes hayan surgido en forma popular y adquirida por herencia y por transmisión. Cuenta con un cuerpo doctrinal, coherente, racional y con principios teológicos denominados dogmas, conocida también como religión formal o tradicional.

Religión Popular: Es una clase especial de experiencia popular, más allá de las verdades teológicas y prescripciones rituales oficiales de un sistema religioso estructurado. Algunos elementos de la religión popular son:

1. Imaginación Religiosa.
2. Ideas acerca de la vida y la muerte, que son diferentes a las de la religión organizada en contenido e imágenes.
3. Personificación de fenómenos asombrosos o misteriosos en divinidades.
4. Prácticas y ritos funerarios con toques de la comunidad, no necesariamente prescritos por la religión oficial en sus formas.
5. Aceptación, creación y defensa de los milagros, apariciones, lugares y objetos.
6. La magia y sus ritos como medio de influencia y control.

La religión popular será, hasta cierto punto no racional, espontánea, emocional y sensible, exteriorizada mediante festejos, jolgorios, cohetes, duelo, y fiestas.

Culto Religioso: Dentro de esta categoría se encuentra todo el conjunto de ritos, ceremonias, símbolos, actitudes, posiciones corporales, solemnidades y en general todo tipo de lenguaje para establecer relaciones con lo divino.

II.3.3 Niveles de aprehensión de los fenómenos y los cultos religiosos.

En coherencia con el objetivo y justificación de este capítulo, se continuarán empleando las visiones religiosas desde un punto de vista evolucionista, ya que al parecer los reportes de los más destacados teóricos del fenómeno religioso parecen concluir y señalar que la participación de las diferentes prácticas y fenómenos místico-religiosos, tienen mayor nivel de integración, entendimiento y vivencia más unos que los otros. Es decir que, así como las jerarquías evolucionistas de las diferentes estructuras culturales, la religión también parece reportar una evolución e integración de mayor complejidad estructural de los fenómenos religiosos.

Volviendo a citar a Ken Wilber, se agrega una escala de aprehensión de lo religioso, manifestándose en jerarquías a las que el mismo Wilber (2003) da el nombre de Holoarquias,⁹ para advertir que hay fenómenos religiosos más expansivos y complejos que otros, en donde el más profundo incluye, pero al mismo tiempo trasciende a sus predecesores. Se citarán algunas de las distinciones, siguiendo a este autor, en donde, por épocas se han podido detectar las diferentes maneras en las cuales las formas de expresividad son manifiestas en diferentes grados de complejidad.

Creencia:

La creencia es la forma menos compleja y estructurada de acercamiento religioso y en especial a lo místico, ya que a menudo parece operar sin ninguna conexión religiosa. El creyente parece adherirse a un sistema de creencias heredado y simbólico, codificado como símbolo de inmortalidad. Por lo general la creencia se vincula con la práctica literal de la religión exotérica y de la religión organizada. El

⁹ El termino *Holoarquias* se deriva del término Holón del griego *holos* = totalidad-parte, y Wilber lo utiliza para designar a diferencia de una jerarquía rígida en donde lo más complejo es mejor que lo inferior, la Holoarquias se refiere a que lo de abajo es importante para el despliegue de lo de arriba.

sentimiento de cohesión, inmortalidad y demás simbolismos, en este sentido el sistema de creencias, actúan como clarificación racional de verdades transracionales. He aquí cómo se identifica el estadio o fase creencia con la religión formal u organizada, ya que ambas tienen en común el uso de la razón para justificar sus premisas.

Fe:

La fe va más allá de la creencia, ya que las comunidades y los individuos con fe, poseen creencias. Sin embargo, el vínculo o compromiso religioso no parecen únicamente estar generado por las creencias ya que la misma persona intuye a la divinidad sea cual sea su forma personal o impersonal de un modo no racional. Los individuos de fe tienden a huir del literalismo y del dogmatismo de la religión organizada.

Experiencia Directa:

Va más allá de la fe, consiste en un encuentro, lo que se conoce en las culturas una experiencia mística, misma que tiene elementos tanto psicológicos, como antropológicos y biológicos. Esta se puede dar por éxtasis, por privación sensorial o algún tipo especial de Estados No Ordinarios de Conciencia (ENOC). Según Wilber la experiencia mística auténtica debe diferenciarse del mero frenesí o de estados extáticos o de trance y los diferencia según su grado de integración y el grado de carencia de elementos racionales.

Indudablemente la unidimensionalidad y nihilismo del mundo posmoderno (Marcuse 1993; Bauman, 2002) acarrear importantes señales y símbolos en donde la religión no está activamente visible.

La religión es un fenómeno que no puede ser estudiado aisladamente, la visión holística de la ciencia antropológica incluye importantes preceptos integradores y trascendentes para estudiar el presente tema. Es verdad que la religión no puede estudiarse por sí sola y que se tienen que buscar sus correlatos y asociaciones con los otros elementos de la cultura y la sociedad, como es el capital, las actividades

económicas, la organización familiar y el sistema político que vive conjuntamente con la religión. A esta visión ecológica y antropológica se le denomina la versión cultural de los estudios religiosos (Marion 1995; Eliade 1994).

Sin embargo, me parece pertinente la aportación de Bellah, quien señala estudiar la religión como religión misma, es decir, una religión desde dentro, con los valores en que la religión se vive en comunidad, los cambios y el sostén psicológico, el modo *emic*, vivido desde sus actores, y en el cual lo emocional y sensible de la religión son los elementos más importantes, esto algo más identificado con la religión esotérica y con la religión popular. Por otro lado la visión *etic*, se vincula al estudio u observación de los fenómenos sin las categorías fenomenológicas e internas del fenómeno mismo.

Se identifican estas dos formas de poder aprehender y comprobar el fenómeno religioso, las cuales son: desde dentro y desde afuera, *emic* y *etic*, respectivamente.

Esta tesis en particular detalla de manera exploratoria ambas visiones en los elementos existentes de las culturas y lugares en donde se desarrolla la investigación de campo con grupos en comunidad donde se experimentan vivencias y prácticas de la religión, algunas muy lejos de acercarse a las formas y circunstancias de las religiones exotéricas-organizadas, que aunque la religión formal las acepta y hasta las promueve, no pertenecen al canon de la tradición católica apostólica y romana; más bien estas pertenecen a un saber popular de la región, el cual se ha convertido en un sincretismo de ambas visiones.

Lo establecido como en el caso de las religiones exotéricas-organizadas son hasta cierto punto cambiadas y modificadas por el saber y práctica de la religión popular, en donde las practicas y los fenómenos religiosos se tornan dialecticos, se puede observar lo cambiante del dogma de la religión formal y su capacidad de no ser estática, sino fluida y participativa.

En el siguiente apartado se revisa a mayor profundidad el significado de los valores subjetivos y de los fenómenos religiosos devocionales pertenecientes a la fe y a la experiencia directa, dejando a un lado sólo la creencia, que por sí misma no aporta mucho valor etnográfico ni es posible analizar vivencias propias de las experiencias de grupo y sentimientos de expresión en sus individuos, ya que la creencia por sí misma no alcanza a hacer partícipe al individuo necesariamente de los ritos y ceremonias, además de que no es un determinante para entrar en estados no ordinarios de conciencia (Wilber,1977).

II.3.4 La delimitación de la *Religare*.

Todo elemento de la cultura, de la realidad psíquica o de la realidad fenoménica se expresa en la búsqueda del sentido y del origen. Es a partir de aquí, de un momento de construcción o de re construcción, como se puede emplear el concepto que Salvador Pániker (2006) diera en sus trabajos que se refieren al retorno a los orígenes de los fenómenos y del pensamiento. De esta manera, en lo no presente se encuentren algunas respuestas acerca de los propios constructos, en el caso particular del fenómeno religioso.

El movimiento retroprogresivo consta de dos fases. La primera es el retorno, y se encuentra al emprender un viaje hacia el interior o al pasado de la realidad. La segunda es la progresión, que es un movimiento que contempla el impulso que desde el origen se deriva a un avance de progresión hacia niveles de comprensión más completos y claros. Es de esta forma como se emprende el viaje y la reconstrucción del fenómeno religioso; primero, con una retroprogresión y segundo con una delimitación y reconstrucción misma de sus partes delimitadas (Paniker 2006). Aquí podemos dar un sustento a las necesidades de los sujetos en la comunidad, para que a través de los retiros y rituales, se produzca un factor retroprogresivo, y por medio de esto pueda simbólicamente entrar en lo que Turner denominaría *communitas* (Turner, 1978).¹⁰

¹⁰ El concepto de *communitas* fue explicada en la página 9.

Brian Morris (1995), en sus escritos, propone un aislamiento del mismo fenómeno religioso para así, después, ir a los orígenes, sus reliquias y su génesis. Es el caso de esta investigación que por una parte se vive, se palpa y se observa participativamente al fenómeno religioso por fuera, es decir por parte del estudio etnográfico para así aislarlo, documentarlo y posteriormente analizarlo.

Es pertinente pues, dar esta visión de integración y delimitación como características principales para desenvolver el elemento religioso desde distintas ópticas.

En cuanto a lo religioso se refiere, Vicente Merlo ha trabajado sobre los nuevos movimientos que podrían denominarse en principio de cuentas híbridos, pero que un análisis más profundo nos señala el operar de las nuevas ofertas religiosas. En especial Merlo señala que es de principal interés adentrarse en una clasificación de los nuevos movimientos religiosos, y los denomina *Movimientos de Renovación y Reforma surgidos de las Grandes Tradiciones Religiosas*. En dichos movimientos se presenta una escisión o sisma de la religión de origen, frecuentemente se presenta tal fenómeno por la ineficacia de la ortodoxia religiosa, esto al identificarse más con la noción de espiritualidad que con la de religión, y por formar de cierta manera un proceso de des-tradicionalización y des-institucionalización (Merlo 2007). Para este estudio es pertinente mencionar que en el caso de la renovación de la Iglesia Católica, el movimiento surgió dentro de la misma, como estrategia y respuesta a la ortodoxia y tradición de la iglesia misma, así que se tomará como ejemplo el Movimiento de Renovación Carismática y más adelante se discutirá a mayor profundidad.

II.3.5 El estudio de los sacro.

La evidencia demuestra a través de los restos físicos que la religión ha sido un hecho social y cultural. Esta visión es la base para la gran mayoría de los científicos sociales en el tema de religión, ya que muchos se han organizado a partir de estos datos para poder dar un sustento dinámico, económico y político de la misma religión. Como ya se dijo anteriormente, ellos son los que defienden intensamente las visiones de la

religión como estructuras socialmente formadas y con una encomienda que fortalece la misma sociedad.

Sin embargo, hay una cuestión que ni los mismos pensadores sociales pudieron atender, es la de la aparente naturaleza sui generis de la religión, la cual motivó investigar cada vez con mayor profundidad el tema tratado, ya que la religión fue percibida como una manifestación hacia algo aparentemente intangible y difícilmente interpretable a simple vista.

Lo particular del fenómeno religioso y el aparente dualismo entre lo sacro y lo profano -como lo manifiesta Durkheim (1970)-, impulsó la óptica en la que se construían los saberes en el mundo moderno. Es decir; la misma religión salía de la realidad sacra, para adentrarse en fenómenos que no tenían que ver directamente con las subestructuras y estructuras sociales.

Desde estos fenómenos místicos es posible adentrarse en la superestructura social que fue lo que interesó a la sociología y esto era específicamente la función que cumplía la misma religión, no como fenómeno místico, sino como organizativa de la comunidad, de los clanes, de los gobiernos y de las tribus.

Entonces la ritualización y la mitología de los principales ritos religiosos eran derivados y cumplían un fin de satisfacción de necesidades de supervivencia de los hombres y no propiciaban ni cubrían necesidades emocionales o armónicas directamente. De hecho a Durkheim (1970) nunca le interesó el estudio de la religión desde la perspectiva vivencial e interna. Ni siquiera le interesó la existencia o no del mundo sobrenatural y oculto de las religiones, simplemente veía en éstas su componente pragmático y su función en la misma sociedad.

Lejos de intervenir y conocer a profundidad el origen de la religión o las creencias en la otra realidad, la visión de la sociología dista mucho de apuntalar a poseer un saber completo o más aproximado a las diferentes manifestaciones de la cultura, la

psique y la biología; la religión es un fenómeno definitivamente social, pero no sólo esto.

Morris (1987) hace énfasis en los primeros estudios de la religión y menciona cómo muchos de sus contemporáneos, como el caso, por ejemplo, de las investigaciones de Max Müller (1978), quien fue el pionero de las investigaciones en el tema que se trata en este capítulo. Müller sostiene que toda idea de religión debe acotarse al concepto más básico “Dios”, y es a través de la comprensión de lo sacro y lo divino la manera en que puede trabajarse el tema de la misma religión pero ya no desde la sociología sino de la experiencia individual y de la intuición religiosa. Es pertinente entonces, incluir las manifestaciones ontológicas, fenoménicas y filosóficas de la misma religión para un acercamiento a las manifestaciones y su génesis.

Es en el análisis fenomenológico y ontológico donde el mismo estudio causal y funcional que propuso Durkheim, no sólo es aplicable a la colectividad sino a la misma sustancia ontológica individual del sujeto mismo, es decir, su experiencia derivada de la intuición religiosa, y la propensión a percibir lo sagrado, para de esta manera hacer un cambio cualitativo de percepción e incluso crear salud integral, que es lo que nos interesa en el presente escrito.

El investigador social tiene que abrirse a otras posibles interpretaciones (Wilber 1995), o bien seguir con sus metodologías, pero sin la pretensión de poder abarcar todo, en el caso de la sociología que pretendió estudiar a la religión desde sus propios conceptos, en donde la religión es la expresión simbólica y figurativa de la misma sociedad que se plasma como símbolo en el Tótem, que no representa nada más sagrado ni esotérico que a la comunidad misma, pero desde aquí se deja de lado las vivencias culturales y el sostén afectivo, emocional y de cohesión de grupo, ya que desde la antropología simbólica, la misma religión es un símbolo que sirve para satisfacer necesidades secundarias.

Retomando entonces las formulaciones anteriores, se debe definir más puntualmente qué se entiende como tótem y cuál es la función del mismo. Según Radcliffe- Brown (1952), el tótem es la célula de expresión más básica de los aspectos sagrados y es a través del “valor ritual” que le da cada comunidad al tótem, de la forma que el mismo tótem puede aportar un crecimiento o sanación de la comunidad o del sujeto individual y el tótem se encarga de mejorar el bienestar de los individuos mismos, esto sin desacreditar la visión de Durkheim respecto a los mismos tótems como símbolos cristalizados que representan a la misma comunidad que les rinde culto.

Es pertinente apuntar que el análisis se puede realizar desde las visiones más integrales de la experiencia interior. Más adelante, se podrá ver el factor del tótem mismo en la figura de Cristo como símbolo de transformación en especial en el trabajo de campo que se realizó para esta tesis.

Las concepciones anteriores son avaladas por las visiones de Mircea Eliade (1994), que a diferencia de los sociólogos ya mencionados como Durkheim y Weber, dieron una perspectiva desde la hermenéutica y la fenomenología de los fenómenos religiosos, y cuya metodología de acceso es a través del simbolismo y del misticismo que son experimentados desde adentro del fenómeno religioso.

De esta manera empiezan las concepciones de la antropología simbólica, en donde el símbolo de transformación ya no es la expresión totémica que condensaba la experiencia de la comunidad en un animal, sino que los símbolos mismos provocan estados extáticos y forman las llamadas *símbolos de transformación* (Turner, 1987; Geertz, 1978), que no son más que la expresión de esa otra realidad que impulsa a lo trascendente.

Desde esta perspectiva, el símbolo es el vehículo de transición hacia realidades más abarcales de la existencia. Se contempla desde la antropología simbólica a uno de los máximos representantes de este género que ofrece otras visiones a las investigaciones de la religión, se hace entonces referencia a Clifford Geertz (1978)

quien se refiere a la religión como sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, y este es precisamente el objetivo de la antropología simbólica, en donde a través de esos mismo símbolos se conducen las culturas, para producir determinadas vivencias en los individuos que a éstas pertenecen.

Aquí la clasificación que Geertz hace de los símbolos. Primeramente Geertz habla de un tipo de simbología que no es complicado explicar, y es el significado de los símbolos mismos como representantes directos de la comunicación, directos por que están ligados en lo inmediato a lo que representan. A estos se los denomina símbolos "para", o sea, lo que representa exactamente el símbolo como algo literal.

El otro modo de ver los símbolos es a través la experiencia misma de la transmisión, no de un significado, sino de un proceso complejo que representa un conglomerado de significados y dramas arquetípicos que denomina símbolos "de". Este tipo de símbolos es lo que nos interesa para la religión, ya que está llena de - símbolos de- , y porque a partir de ciertas vivencias, objetos, o tótems, se configura toda una ideología y cultura de algún pueblo o comunidad, como lo es el significado de una misa o una danza.

En las cuestiones anteriores, los mismos símbolos se relacionan y se tratan en los ritos que son representaciones en la tierra de los dramas cósmicos y energías sutiles propias de cada credo religioso, en donde la mayoría de estos ritos son experimentados como carismas, dones y actos extraordinarios.

II.3.6 Modernidad y religión.

Se comenzará este apartado con un recorrido al concepto de modernidad, y el impacto que éste ha tenido para con la historia de las religiones. Posteriormente, se analizará la religión católica en su forma institucional y se comparará con una parte de

la religión popular que se ha producido en México, nos referimos al movimiento carismático.

Para el análisis de lo moderno, es necesario señalar que existe un contenido económico y comercial en la religión. De acuerdo a Berger (1969), la religión influye y es influenciada desde los sistemas de producción social. Berger analiza a la misma como un producto de los sistemas de producción social y desde el punto de vista secular de la modernidad. Berger afirma que la religión en sus nuevas manifestaciones sociales entra en la lógica de la economía del mercado y esto provoca que los significados de la religión mantengan y se desarrollen desde una óptica de consumo, entonces, la misma actividad humana que produce la sociedad es la que produce la religión.

Marcel Mauss (1972) sostiene que las condiciones sociales son el régimen de las categorías mentales de los individuos y el símbolo de la religión es el mediador entre el mundo social y natural. Con esto Mauss pretende dar a conocer y teorizar acerca de los medios de producción y el régimen político propio de un momento histórico- social como catalizador y precursor de determinadas creencias religiosas. Dichas ideas son de suma importancia para comprender el desarrollo de la religión en el mundo de las diferentes culturas, ya que se pretende ver a la religión en cuanto a sus relaciones de significación con otros ámbitos culturales e incluye la influencia de los aspectos psicológicos, políticos, económicos y culturales. Entonces, pues, para este autor la religión es un fenómeno de tipo social.

Con la modernidad, la visión de la razón se erige como una instauración superior en la cosmovisión del hombre actual. Dicha visión, eminentemente artificial en su superficie, ideacional y utópica en sus profundidades, trata de dar al mundo una visión medible, cuantificable y dominante en extensión.

La modernidad, comprendida como el periodo de la humanidad en donde la ciencia positivista comienza a ejercer poder en el mundo, ha tenido un fuerte impacto en la religión, porque ha sustituido a los dogmas, tradiciones y cánones para reducirlos a

meros epifenómenos provenientes de las etapas aparentemente menos desarrolladas e infantiles de la civilización y de la conciencia.

Por esta razón, para satisfacer las demandas emocionales y religiosas de la población, es necesaria una visión que se avoque a incluir la vivencia desde la emoción, como se refería el mismo Geertz, y no simplemente hacer de la religión un proceso racional y dogmático, ya que esto se alejaría de la vivencia de lo místico.

Se pretende crear nichos donde nuevamente la gente forma parte de la comunidad, y se sobrepone por instantes al racionalismo que impera en la modernidad del siglo XXI (Wilber,1995).

Es posible afirmar que Dios no ha muerto del todo. El fenómeno religioso, lejos de haber desaparecido y para sorpresa de los científicos más cartesianos y newtonianos; ha acaparado los espacios públicos, psíquicos, locales, regionales y simbólicos del siglo XXI, ofertados a los individuos como un sincretismo derivado de la modernidad y también de las visiones más ortodoxas y tradicionales de la religión.

La modernidad, en un principio acaparó los ámbitos, no sólo de las ciencias, sino también de la moral, del arte y de la religión. Es aquí cuando se habla del fenómeno de caída o desencantamiento del mundo, el cual advertía ya Weber (1963). Es necesario, dar algunas de las perspectivas preliminares del absolutismo de la razón y la visión empírica que terminó por sacar del mundo a todo objeto de estudio que no correspondiera a los parámetros del método y de la medición (Wilber, 2003).

Retomando un poco de historia de la razón y la medición en el mundo moderno, la modernidad comienza con la aparición del hombre racional de la Ilustración, siendo la razón el principal baluarte del periodo cuando por un lado nace el empirismo y después de esto el cientifismo. En la edad media, las únicas verdades válidas eran las verdades teológicas. La iglesia abarcaba tres ámbitos de la realidad, la religión, la ciencia y el arte, o dicho de otro modo; la moral, la verdad y la belleza (Wilber. 2005).

Anteriormente, el absolutismo de la iglesia católica se levantaba como institución hegemónica y política, dominaba la fe, pero no respondía las preguntas más trascendentes de la existencia. La única filosofía que existía era la escolástica, que a través de intuiciones mentales daba cuenta de realidades de todos los estilos (filosóficas, teológicas y empíricas), o por lo menos eso era lo que pretendía. Paradójicamente, la ciencia y específicamente -el empirismo-, nace como una respuesta en contra de la razón porque lo que atestiguaba eran los fenómenos percibidos a través de los sentidos. De ahí nace la medición y la comprobación material al derredor del año 1600 d.C con Galileo y Kepler como principales representantes, según Tarnas (1991).

Entonces, la medición como principal instrumento de estos años, en donde la iglesia pierde la hegemonía política y epistemológica pasa a ser puesta en la ciencia empírica. El empirismo de Kepler y Galileo se posesionó de la medición y posteriormente ésta se convirtió en una nueva religión que necesitaba ahora de las intuiciones mentales para poder ordenar los nuevos descubrimientos de los reinos de la ciencia física. Entonces René Descartes, con sus postulados de métodos científicos, trazó un cerco entre la realidad estudiada y la cartografía de la misma, y dio a la intuición de la razón el principal medio para poder acceder a un conocimiento empírico y fiable. Es en estos momentos cuando comienza a trazarse la línea hegemónica del cientifismo el cual sobrepasaba las verdades de la ciencia para hacer marcar un territorio institucional y una comunidad que podía ahora ser juez y parte de lo que las nuevas hipótesis y leyes habrían descubierto (Wilber, 2003; Tarnas, 1991).

La religión quedó relegada a un pseudo conocimiento pre moderno y anticuado para la deslumbrante intuición racional y epistémica. La hegemonía religiosa se convirtió en hegemonía científicista donde las verdades de la moral, la belleza y la verdad tenían que pasar ahora por una comprobación empírica sensorial y por el cartesianismo propio de la razón. Lo anterior da como resultado que todo lo que no fuera medible o racionalmente comprobable simplemente no existía, en lugar de: todo lo que no fuera medible no podía ser estudiado empíricamente.

Lo empírico ahora es el comercio, el capital y el excedente surgen después de que el mundo se ha visto fraccionado y fuertemente insertado en una dinámica de mercado, en donde cada vez más los discursos hegemónicos pertenecen a los dueños, ya no de los medios de producción como hace dos siglos, sino ahora, a los dueños de los medios de reproducción y de información, ya que la información es para la modernidad, lo que lo racional fue en sus primeros momentos de la misma modernidad. La dinámica de los *mass media*, como internet, las cadenas televisivas y las redes sociales proclaman entre línea una dinámica y un discurso poseedor del saber y como la única forma del conocimiento “la imagen”, la cual es “dada” por la era de la información (Marcuse,1993).

La imagen y la información repercuten en las subjetividades, las cuales cada vez más se combinan para así acceder a una uniformidad de sentidos, de significados y de respuestas de individuos plenamente inmersos en las nuevas manifestaciones de la modernidad. Sin embargo, por más paradójico que pueda sonar la situación, esta supuesta unificación no se ha consolidado completamente, ni siquiera puede someter a la totalidad de las culturas ni a los sujetos a su visión, ya que la misma pretensión de unificación también va forjando situaciones híbridas en donde la rapidez de la información (García Canclini, 1982).

El desencanto del mundo planteado por Weber posee características bien identificables. El antropólogo, Mark Augé (2006), comenta que la desaparición de los mitos de origen, de las representaciones y creencias, el rompimiento con los dioses, con la otredad, y el desaparecer el vínculo del individuo con la otra realidad espiritual y mágica, es cuando se establece la *individualidad racional* como punto de partida para todo, así como el nacimiento del nuevo mito del “*homo economicus*”, el cual se crea a partir la vida líquida del presente y de la fugacidad de los placeres, una auto utopía para alejarse de todo rastro de fatalidad humana y alentar una falsa omnipresencia que a final de cuentas no es más que un miedo a la muerte disfrazado de un compromiso narcisista con el ego (Bauman, 2006).

En el caso de México, la religión no está delimitada, porque al existir no solamente multiplicidad de religiones, sino también manifestaciones populares, propias de cada municipio, cultura y estatus social, el fenómeno de la religión es menos delimitable.

El desarrollo capitalista ha estimulado la diferenciación de clases, pero aunque las formas de la religión popular se transforman, no desaparecen. Por esta razón, el consumo ritual y las prácticas que producen prestigio pueden asumir otras formas que no pertenecen a lo establecido en la religión organizada (Stephen y Dow, 2010). Estos autores encontraron en que en los municipios de México y otros países de América central, donde los grupos indígenas, a través de procesos activos y dinámicos buscan la religión como un intento de definirse y crear identidad. Así intentando influir a los estratos políticos, sociales y económicos que por largos periodos los han dominado .

Estas reflexiones impulsan al análisis, en donde lejos de que la modernidad haya iniciado un proceso de exterminio completo y total con un proceso de secularización irreversible en la vida religiosa, se crean e impulsan relaciones dinámicas entre la política y la religión. Es precisamente del resultado de esta dinámica que surge la *religión popular*, la cual abarca relaciones de clase, también de etnicidad, que incluye a etnias indígenas y campesinas, y no sólo de lo rural pero también de lo urbano. La clase popular es representada por individuos empleados temporales, proletariado y la burguesía empobrecida. Otros autores también incluyen dentro de la llamada clase popular a desempleados y obreros (García Canclini, 1982).

En México, las representaciones religiosas formales o *religiones con escritura*, se han fusionado con creencias y mitos locales de esa *clase popular*. A esto se le denomina *sincretismo*, el cual es el creador de una flexibilidad en modelos y creencias de las religiones con escritura. El sincretismo en la clase popular construye la misma religión popular que es una oposición a las religiones institucionalizadas o que se realizan fuera de esta. Cabe señalar que también en esta definición se incluyen

actividades dentro de la religión institucionalizada pero que, sin embargo ofrecen una crítica a la misma institucionalización de la religión (Stephen y Dow, 2010).

En esta tesis se analizarán los principales componentes y características del movimiento de renovación carismática como un ejemplo de religión popular, y que además ha sufrido cambios, no solamente desde la óptica del sincretismo del catolicismo en Estados Unidos, sino el choque cultural del mismo movimiento ya sincretizado, ahora inmerso en la cultura popular de México. Posteriormente se analizará el trabajo de campo, realizado desde una visión antropológica y con una observación al retiro con características propias del movimiento carismático, para de esta manera observar si la modernidad ha influenciado en las prácticas religiosas de las culturas populares.

II.4 LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En todas las culturas y momentos históricos se identifican estados de conciencia, o poderes de percepción que van más allá del tiempo y del espacio, de raptos de estados trascendentales, productores de visiones, mensajes o inclusive contacto directo con la deidad.

La experiencia mística se puede lograr por diferentes vías, desde el trance provocado por enteógenos hasta las experiencias provocadas por danzas y cantos, sobre estimulación sensorial, ayuno, privación de sueño, etcétera. En este apartado de la investigación se exploran algunas de las visiones que muchos han denominado como tecnologías de lo sagrado (Wilber 1977, Grof 2005). Estas experiencias son las maneras o formas cualitativas del cómo se interpretan los datos sensoriales.

Los sujetos que dicen haber tenido este tipo de experiencias reportan sentir una profunda paz y armonía con el mundo, así como una nueva convivencia con el universo. Se ha identificado a estos estados dependiendo del país y cultura donde se producen (Grof, 2005).

Los hombres que han experimentado esto se les conocen como avatares, santos y profetas. Algunos de los más representativos son, Jesús, Buda, Lao Tzé, Boheme, Ramakrishna, quienes han dejado enseñanzas que a base de oración, prácticas ascéticas o incluso dolor, permiten transitar una vía que aunque con sufrimiento, es una vía espiritual y con significado (Grof, 2003).

Se conoce que este tipo de experiencias sólo se aprehenden a través de la experiencia directa mediante la iluminación (Wilber 1977). Entonces, el lenguaje es una gran barrera y oposición a este tipo de experiencias, ya que lo relativo a lo simbólico no puede nombrar una experiencia que trasciende a la misma mente individual. Esta característica del lenguaje pone muchos límites y filtros a la

comprensión de estas experiencias. Observamos que, según Wilber el misticismo pertenece al grado de fe y de experiencia directa, ya que, por sus descripciones son los dos grados en los cuales se va disolviendo la razón y la mera creencia pasa a ser vivencia mística.

La intuición, siguiendo con la terminología wilberiana, es un conocimiento verdadero y un modo de aprehensión directa de la realidad (Wilber, 2001). Una base epistemológica que no utiliza ni el cuerpo, ni la mente (aunque los integra y no los deja fuera, ya que son meros participantes en la experiencia).

También la emotividad es un signo presente y prevaleciente en las religiones populares como se señaló en el capítulo anterior de esta tesis, ya que la razón quedaría más emparejada con la práctica de la religión exotérica y organizada. Frente a la emoción, se disuelven las categorías semánticas y la estructura del lenguaje lineal, por lo cual, el individuo experimenta un fenómeno que no puede ser descrito con palabras, ya que únicamente puede acercarse las palabras en lenguaje literario para poder explicar este tipo de fenómenos religiosos.

Las experiencias místicas en cuanto son moldeadas por los recursos culturales, así como biológicos, forman parte de la idiosincrasia de los pueblos. Sin embargo, aunque la cultura y la biología determinan el *cómo*, analizaremos el *qué*, ya que los contenidos de estas experiencias varían a nivel individual y cultural. Los místicos coinciden en ciertas categorías profundas o permanentes, las cuales se reportan con ciertas semejanzas y similitudes en lo cualitativo de la experiencia (Grof, 2008). Es decir, que la experiencia mística es la misma, pero sus manifestaciones exteriores se adaptan según la cultura que las adopte.

A continuación, se cita un resumen de algunos artículos o fragmentos de obras de gran importancia para el desarrollo de la experiencia mística. En ellos, los autores resumen las controversias, vicisitudes y características de este interesante tema. Se comenzará con las aportaciones a las definiciones de estados alterados o no ordinarios

de conciencia. Stanley Krippner (2009)¹¹ define la naturaleza en general de los estados de conciencia como un estado mental que puede ser reconocido subjetivamente por un individuo, o por un observador objetivo del individuo. A continuación, se proporciona las características principales de los estados de conciencia identificados por Krippner:

1.-Estado de sueño. Se identifica con un electroencefalógrafo, y presenta periodos de movimiento rápido de los ojos (REM). Es parte del ciclo dormir-soñar.

2.-El estado dormido. Se identifica con la ausencia de movimientos rápidos de ojos y surgimiento gradual de un plano de ondas cerebrales lentas.

3.-Estado Hipnagógico. Está entre el despertar y el sueño, y se caracteriza por imaginación visual y auditiva. Y difieren de la actitud mental de los estados de “sueño y dormido”.

4.-Estado Hipnopómpico. Tiene lugar entre el estado dormido y el de despertar, al final del ciclo dormir-soñar, a veces se caracteriza por imaginación visual y auditiva y se diferencia de las formas de actividad mental de los estados antes mencionados.

5.-Hiperalerta. Vigilancia incrementada y prolongada mientras se está despierto. Se induce mediante drogas estimulantes, y actividades que necesitan de una concentración tensa, para sobrevivir en estados de tensión o estrés.

6.-Estado Letárgico. Hay actividad mental aburrida y perezosa. Se llega a él por fatiga y falta de sueño, deshidratación, nivel de azúcar alterado, o drogas depresoras.

7.-Estados de Rapto. Sentimiento intenso y emoción imponente, placentera y positiva, se provocan mediante estímulos sexuales, danzas frenéticas y ritos de paso.

8.-Histeria. Existe un sentimiento y emoción intensa e imponente. Se evalúa como negativa y destructiva, y se provoca en la ira, furia, celos, miedo, horror y pánico.

9.-Estados de Fragmentación. Hay una falta de integración de aspectos de la personalidad.

10.-Estados Regresivos. Conductas inapropiadas respecto del estado psicológico del individuo y su edad cronológica que son temporales.

¹¹ Doctor en psicología e investigador del área de la bahía de San Francisco en los Estados Unidos, a quien se le realizó una entrevista personal por parte del autor de esta tesis en diciembre de 2010. Krippner ha dedicado su vida a estudiar los estados místicos, psicología transpersonal y lo paranormal. Ha sido catedrático y expositor en países de los cinco continentes.

11.-Estados Meditativos. Actividad mental mínima, ausencia de imágenes y presencia de ondas alfa en el electroencefalograma, se provocan mediante ausencia de estímulo externo, flotar en agua o masaje.

12.-Estados de Trance. Ausencia de ondas alfa, hiper sugestionabilidad pero no pasividad, vigilancia y concentración de la atención en un sólo estímulo, sintiéndose acorde con este estímulo sin responder a otros.

13.-La Reverie. Se caracteriza por REM, tiene lugar en el trance y este estado es provocado experimentalmente por un hipnotizador.

14.-Estado de Soñar Despierto. Pensamientos que tienen lugar rápidamente y que tienen poca relación con el ambiente exterior (fantasía).

15.-Examen Interior. Se caracteriza por la conciencia de los sentimientos corporales en los órganos, tejidos, músculos, etcétera. La conciencia está presente pero en un nivel no reflexivo.

16.-Estupor. Capacidad reducida de percibir los estímulos de llegada, la capacidad motora es reducida, lenguaje limitado y carente de significado.

17.-Coma. Incapacidad de percibir estímulos de llegada o entrada, poca actividad motora y no hay utilización de lenguaje. Se provoca por enfermedad, tóxicos, epilepsia, traumatismos cerebrales o deficiencias glandulares.

18.-Memoria Almacenada. Supone una experiencia pasada que no puede obtener la conciencia reflexiva de un individuo. Sin embargo, los restos de memoria siempre existen a un nivel de la conciencia del individuo. Se recuerdan mediante el esfuerzo consciente y se evocan mediante el estímulo eléctrico o químico de la corteza cerebral.

19.-Estados de Conciencia Expandida. Umbral sensorial reducido y abandono de las maneras habituales de percibir el ambiente externo y/o interno.

20.- Vigilia. Se caracteriza por la lógica, racionalidad, el pensamiento causa-efecto, intencionalidad y sentimiento de que uno controla su propia actividad mental.

La clasificación de S. Krippner facilita la identificación de las características de estos estados, los cuales han sido experimentados en las experiencias visionarias de los fundadores de las más importantes religiones. Aquí, para nuestros propósitos se rescata principalmente los estados de raptó, conciencia expandida, meditativos y de trance.

Cada uno de estos estados no ordinarios de conciencia juega un papel importante en el papel del ritual, para dar un mejor sentido a la vida humana, y no como una mera organización superficial, sino en lo profundo.

Ahora se presentarán otras visiones acerca de los estados místicos y así, al final del presente apartado se habrá formulado un mapa más completo que pueda ser guía acerca de la naturaleza de este tipo de experiencias. Generalmente ese “*salir fuera*” se asocia con un despliegue secuencial de los aspectos psíquicos más profundos. Para estudiar esto, se han creado metodologías y cartografías de lo sagrado para poder entender los diferentes niveles o capas. Por ejemplo, Wescott (1969) divide la mente en tres capas funcionales de afuera hacia adentro; la superficie, bajo la superficie y lo profundo. Se asemeja en la primera distinción freudiana entre Pre-consciente, Inconsciente y Consciente. Jung, por su parte, las dividía en imago, persona y sombra. A medida de que se adentra en capas más profundas de la clasificación de Wescott los aspectos aparentemente ocultos salen a la superficie. En estas tres, la que sobresalta es el Ego o Superficie, o “ser consciente individual” y esto al colectivizarse se convierte en el Ego de una cultura o de una comunidad; cuya cronología no se identifica, y su principal tabú es la muerte y supresión de individualidad (Wescott; 1969).

Con esto, se advierte que el desarrollo occidental del ego es extenso y llega a ser, para Wescott, un tumor peligroso en la mente humana y en la misma cultura. El misticismo y la traspersonalidad son los referentes, por medio de los cuales podemos entender el malestar y la enfermedad desde visiones más holísticas; señala el autor que este malestar es creciente y producto de una personalidad y del ego colectivo.

La mayor parte de los desórdenes colectivos como la violencia, son fenómenos que tratan de encontrar cura en paliativos económicos y políticos. Wescott dice que no son las distorsiones del ego colectivo lo que produce el caos y malestar, sino el ego colectivo (etnocentrismo) mismo es el que afecta a la cultura humana en general y a la conducta moderna en particular, y es a través del mito y del rito como se puede escenificar, dramatizar, simbolizar y entrar en estados no ordinarios de conciencia, y así

salir de ese estado desacralizado rompiendo el ego colectivo a través de rituales grupales y así experimentar el Éxtasis o salida de sí.

Según Wescott, el estado de la superficie, el ego o el estado despierto es el que hay que conocer primero porque sólo así se alcanzará la liberación, en los estados del alma; es en la superficie y en el estado de conciencia denominado como vigilia por Krippner, dentro del cual, surge la enfermedad como objeto extraño y es donde la creencia y las religiones exotéricas no propician la curación como tal.

En las diferentes culturas, (siguiendo a Turner, 1978), es importante saber que para cambiar el estado de conciencia cultural o etnocéntrico, se necesitan ritos de transición que permitan a la comunidad despertar y modificar su consciencia. Uno de los elementos presentes en los ritos del paso y en las celebraciones son: el fuego, el agua, los canticos, las declaraciones, los fetiches etcétera. Se piensan estos símbolos también como símbolo de la perfección, siguiendo a Plotino y análogo con el mundo de las ideas de Platón y su mundo póstumo en el cual Sócrates habla en el Fedon. Estas cosas hacen recordar ese otro mundo al que algunas personas tienen acceso de manera espontánea. Se dice que puede haber esta experiencia por acceso espontáneo o provocado. El primero parece que se puede mover un individuo de atrás hacia adelante entre el mundo del fuego y el ordinario.

La naturaleza de estas experiencias pertenecientes a este tipo de vivencias tienen características como: la presencia de la *LUZ*, en donde la oscuridad es absorbida por la luz como evento iluminativo y que provoca el despertar de estas experiencias. También aparecen *FIGURAS VISIONARIAS*, como devas, demonios, ángeles, daemones, etcétera, quienes señalan las puertas de entrada a los otros reinos (Grof, 2002).

Hay facultades no ordinarias y una agudización de los sentidos perceptivos y una evolución estética, físico y cognición excepcional como claros representantes característicos de cuestiones relacionadas con una nueva facultad de conciencia y

entendimiento. Aparece mayoritariamente en el sexo masculino de edades que van de los 30 a 40 años y después de que la conciencia individual haya aparecido (Wilber, 1977).

Los individuos que experimentan este tipo de acontecimientos, a menudo se ven sumergidos en una experiencia, donde una nube invade la mente y la materia de esta nube aparece como en forma de niebla. A menudo se describe con una intensa sensación de alegría y bienestar, y también la seguridad, el triunfo, la salvación. Se experimenta una iluminación intelectual imposible de describir, dando paso a un sublime sentimiento de inmortalidad. En resumen, se obtiene mayor conciencia y mayores facultades.

Claire Myers Owens (2008) concluye que las experiencias místicas, sean espontáneas o provocadas, producen una liberación de energía, lo que permite la actualización de las potencialidades más elevadas (cognición, inteligencia, relaciones, salud). En términos antropológicos, siguiendo a Victor Turner (1978), es un ingreso a la *communitas* y el paso por el estado liminal.

En las visiones orientales, como es el caso del Budismo Zen que es considerado como una división del budismo Mahayana, se basa en producir una determinada experiencia mística, llamada “Satori”, el cual puede tener dos acepciones. La primera es una experiencia de introspección que puede durar sólo un momento y que puede tener lugar más de una vez. La segunda tiene que ver con los cambios de nuestra apariencia y nuestra capacidad para funcionar en el mundo ordinario (Wilber, 2005).

Algo que es importante recalcar y señalar es que el “Satori” no es nada parecido a un trance o a una experiencia extática, ya que se diferencia de los fenómenos extáticos y visionarios de los que nos hablaba Wilber (2001). El “Satori” es la experiencia de la realidad misma, un cese de los pensamientos y la vida de los juicios, un instante eterno en el que se experimenta el ahora atemporal.

La ruptura con la mente se experimenta con una serie de ejercicios o preguntas dirigidas a desesperar el raciocinio y provocar un estado fuera de la lógica y de las categorías. La pregunta dirigida se llama “koan”, que es un aforismo o metáfora sin una solución lógica. Para esto las cualidades del pensamiento estructural se tambalean hasta caerse; con práctica esta vivencia se experimenta como un “Satori” o despertar.

La pérdida de la experiencia inmediata o “Satori” se debe a vivir en un mundo de fantasía y despertar. La infabilidad o la aprehensión simbólica de la experiencia representan por sí misma una ruptura con todos los puntos referenciales pero en lugar de suprimir estas ideas y puntos referenciales, la indicación Zen, es la de dejarlas pasar con indiferencia. No hay que comprenderlas ni verbalizarlas.

El entrenamiento Zen, concuerda con el vacío y cese del pensamiento a través de la no-acción, tema fundamental y material apropiado no para las religiones exotéricas o estructuradas, sino como respuesta de una religión popular que no se basa en las prescripciones originales del Budismo Mahayana.

Existen otros casos en donde estas experiencias son provocadas por sustancias. Escritores como Stanislav Grof (2005), Aldous Huxley(1994), Timothy Leary (1998) y William James (1986), han hecho experimentos en donde el catalizador principal para inducir estos estados es un “*Enteógeno*”.¹²

Desde el “Soma”¹³, hasta el peyote, pasando por la Ayahuasca, las experiencias místicas provocadas por un agente externo es una tradición milenaria, también causa los mismos efectos o estados una sustancia descubierta en laboratorio a mediados del siglo XX, el ácido lisérgico, mejor conocido como LSD-25. Es una sustancia de la que su acción bioquímica no se conoce con exactitud, pero no causa adicción ni dependencia biológica. Los efectos primarios comienzan una media hora

¹² Viene del prefijo en= dentro, y del prefijo Teos= Dios. Dios en Nosotros

¹³ Narcótico alucinógeno de la india, conocido como un Dios en sí mismo.

después de la ingesta de la sustancia e incluyen entre muchas otras cosas, sudoraciones, náuseas, hormigueos y taquicardias.

En cuanto a los efectos emocionales, llama la atención la fascinación que esta droga puede traer a los individuos que la consumen. Por lo general, la persona que ha ingerido LSD encuentra su “ser” sumido en una serie de vivencias llenas de significado profundo e imaginaria vivida y diversa, provocando fuertes y extrañas sensaciones y alucinaciones. La historia del LSD, y sus similitudes con las antiguas sustancias psicoactivas, en especial con la ingesta de hongos alucinógenos se narran en el libro *Camino a Eleusis* (Hoffman, Wasson y Ruck; 1978).

Otros efectos importantes de estas sustancias son la pérdida de sentido temporal-espacial y que las sensaciones que reportan los diferentes sentidos del cuerpo se hacen más vívidas e intensas, causando una fascinación por la experiencia.

Estos y otros signos producen una alteración en el –*Ser*– del individuo, es decir, las prioridades o la importancia en la vida, una fuerte empatía por todo ser vivo e inerte y un traslado o expansión del ego personal al *Ser* que sería el máximo estado de conciencia expandida. Las drogas alucinógenas no causan directamente la intoxicación, más bien son una especie de catalizadores. Además, no determinan el contenido o la intensidad de las experiencias, mismas que dependen única y exclusivamente de la subjetividad interior de cada individuo, su cultura y contexto social.

También se puede usar la experiencia sexual, por ejemplo, en los clásicos textos del tantra sexual hindú, que proponen llegar a una experiencia transpersonal a través de la energía Kundalini y el sexo. Es importante hacer hincapié en el elemento extático de las experiencias religiosas como componente fundamental en el valor heurístico y pragmático (Grof, 2001). La experiencia sexual, por ejemplo, se presenta como un rito de paso, que permite al individuo ser capturado por aquella otra realidad de lo místico y extático.

Asimismo, la música, los cánticos, el frenesí o la experiencia en grupo, provocan una invocación con los espíritus así como una disociación entre el mundo de la razón y el otro mundo. La música intensa y la sugestión causan estados de esta naturaleza con frecuencia, ya que facilita el ritmo, el movimiento y la libre expresión de los fenómenos culturales y psíquicos. La danza misma puede provocar un cambio brusco en la respiración, favoreciendo así la producción de éxtasis y trances, (Bourguignon, 1968).

Una característica de enorme importancia es que la danza es un fenómeno producido en todas las culturas de forma grupal, y de esta manera se cree un sentido de pertenencia y valía dentro del grupo. Lo anterior forma parte de la serie de procesos en los cuales el ambiente de los otros miembros de la comunidad ayuda para que este tipo de experiencias se practiquen de forma segura y con una retroalimentación de los demás individuos de la comunidad o pueblo (Bourguignon, 1967).

Cabe hacer mención que la pérdida de conciencia propia (ego), es común en estas experiencias de trance provocadas por la danza frenética y no es inusual que se pueda presentar fenómenos como el de la glosolalia (hablar en lenguas), curaciones milagrosas o espontáneas que complementan los fenómenos de sanación emocional y física de la comunidad que está llevando a cabo este tipo de manifestaciones. Lograr un estado de trance divino o de euforia sagrada es la meta de este tipo de experiencias danzantes. Se ha dicho que estas actividades afectan a las zonas subcorticales del cerebro y producen modificaciones significativas del mismo, similares a las producidas por electroshocks según la investigadora Erika Bourguignon (1967).

Maslow (1964) dice que mientras más datos se tienen de este tipo de experiencias, se ha comprobado que la esencia y la base de las mismas son iguales. La experiencia “Núcleo- Religiosa y Trascendental” es la misma para todas las religiones. Maslow realizó un estudio en donde pudo concluir que este tipo de experiencias habían sido sentidas o experimentadas por más del ochenta por ciento de la población de los Estados Unidos.

Las personas que dicen no haber vivido o reportado la vivencia de tales fenómenos, según Maslow, tienen una mala percepción o umbral de estrechos datos sensoriales, o una incapacidad de aceptar las sensaciones y percepciones típicas de estos estados trascendentales (Maslow,1964). En la opinión de este autor, todos los individuos pueden experimentar esos estados trascendentales independientemente de la cultura o la religión donde se haya nacido y crecido.

Es evidente que las experiencias místicas tienen muchos elementos controvertidos y misteriosos. Sin embargo, son centrales en una investigación como ésta. La necesidad de practicar una religión en cualquiera de sus modalidades y fenómenos puede tener una motivación de orden superior como lo tiene la experiencia mística, ya sea por conocimiento de experiencias místicas de otros seres, como los fundadores de religiones, ascetas, chamanes, por una intuición personal o incluso por una motivación grupal y cultural. Existe una necesidad de buscar y encontrarse con estados no ordinarios de conciencia o estados visionarios, y por lo mismo, según Alan Watts (2006), el acceso a estas vivencias, es un derecho inalterable para cualquier ser humano.

Los beneficios sociales e individuales se consideran variados, y ya que estos estados mientras más se presentan, mayor sentido tienen para la convivencia de los diferentes grupos humanos y vuelven a las personas saludables y mejor integradas a los sistemas sociales y políticos en los que viven (Grof, 2005).

Las capacidades transformativas, el nivel de integración a la comunidad y la convivencia con las personas son elementos significativos. Asimismo, es conveniente el análisis, no sólo de las experiencias místicas, sino también de los demás factores que integran el fenómeno de la religión.

Aunque la experiencia mística, se toma para este escrito de una forma nuclear y transformadora, no se subestima ni desprecia a los otros componentes igualmente válidos de la religión como lo son: los ritos, los símbolos, las fiestas, el culto a las

deidades y los demás elementos que pueden analizarse en las vivencias propias de cada cultura.

II.4.1 Mitos y ritos en la práctica religiosa de las culturas.

Los mitos son los soportes mentales de los ritos, mientras los ritos son las representaciones físicas de los mitos. En todas las culturas existen los llamados ritos de paso y tienen la función de integrar a los más jóvenes a la vida adulta (Van Gennep 1965; Campbell 2008).

El mito es un proceso de movimiento hacia una realización de posibilidades aun no realizadas, ya que es a partir del rito y de las artes donde se plasman las energías creadoras de un pueblo y al mismo tiempo es un sistema de sentimientos esenciales para la supervivencia como unidad orgánica. Tal fue efectivamente reactivado y evocado, social y energéticamente representado por y para los que viven y dan forma a su vida a través de los actos simulados. Representan la proyección al mundo diurno en carne y hueso, vestidos ceremoniales de imágenes míticas derivadas, no de experiencias de la vida sino de profundidades ancestrales (Campbell, 2008)

El efecto característico de los mitos que convertidos en ritual es que ponen al individuo en contacto con fuerzas transindividuales, y la gran mayoría de los mitos transportan precisamente al éxtasis o experiencia visionaria.

Un neurótico (psicología) o inadaptado cultural (sociología, antropología) puede ser definido de acuerdo a lo anterior como alguien que ha sido impedido en cruzar el umbral del “segundo nacimiento”, y el segundo nacimiento sería el estado posterior al ritual de sanación, y el paso a la *communitas*.

En el caso de la experiencia provocada y buscada por los primeros sujetos que practicaban los rituales carismáticos, afirmaban que la experiencia mística es un elemento clave, innombrable e incommunicable, más allá de las palabras. La experiencia

influye en la mayoría los individuos que tienen una historia de enfermedades y accidentes físicos que han experimentado el éxtasis a través del dolor y que han iniciado la carrera del enfermo en busca de alivio. En estos casos, se pueden presentar estigmas como las heridas en sus manos y pies como Cristo o manifestaciones físico-químicas, como sudoración, aumento de la presión arterial etcétera.

Lo que hace de las experiencias místicas tan deseables y tan integradoras, es su capacidad para poder hacer del individuo y su comunidad, una transformación participativa (Ferrer, 2003). Es decir, son emergencias de un ser espiritual y que no ocurren solo en el locus de un individuo, sino también en una relación, una identidad colectiva, un lugar y una comunidad, son participativos por que el individuo interactúa con los otros y con su cultura.

Ferrer da la connotación de que lo religioso y místico son *eventos participativos multilocales*, con los siguientes componentes (Ferrer, 2003:154 y 155):

- 1.- Evento: en lugar de experiencias subjetivas.
- 2.-Multilocal: porque pueden emerger en múltiples escenarios, como en un individuo, en una relación, en una identidad colectiva o en una comunidad.
- 3.-Participativo: ya que invitan a la capacidad y dinamismo creativo e interactuar con el poder espiritual en la co-creación de mundos espirituales.

De esta forma, una experiencia aparentemente interior del individuo es presenciada y compartida con la comunidad en su extensión general.

II.4.3 Lo Regresivo y lo Patológico en las experiencias místicas.

En términos generales la palabra -regresión- implica el regreso a estadios de nivel de funcionamiento anterior. En la psicología, se les conoce como regresiones al servicio del ego y van desde estados de identificación con la madre o el padre o algún

episodio de la infancia. Sobre estos últimos, los autores como Grof (2005), señalan puede haber regresión a través de la ingesta de sustancias enteógenas.

Otro ejemplo donde se produce el efecto de regresión, sería el estado de sueño. En el sueño, las defensas caen y la persona en ese estado no ordinario de conciencia entra en regresión. Se consideran regresivos porque evocan un ambiente placentero y de fusión con la madre biológica o con seres espirituales. Más que unión extática con algo relacionado con un buen útero, lo cual significa según Freud que la experiencia prenatal es placentera, y una buena experiencia relacionada con el alimento del pecho materno, esta fusión se considera regresiva, ya que no se adjudica a un elemento directamente ligado con las vivencias de la comunidad.

Se anuncia en esta secuencia de expansión de conciencia que la misma conciencia en un estado místico se traslada del ego al Ser y señala que en el caso de haber algún fenómeno regresivo, esta misma regresión propicia una vuelta al ser para poder ir hacia adelante, es decir la misma regresión provocaría una actitud de resolución de conflictos o incluso la sanación (Washburn. 1996). En este caso, la regresión se complementa con su contraparte, la progresión y la energía, e incluso la regresión puede darse en términos de regresión no solo a la primera infancia, sino al inconsciente colectivo, y a las fusiones culturales del entorno las cuales contienen la matriz del hombre y las semillas de la creatividad, su sentido de ser y su sentimiento de integración.

En cuanto a la patología, se revisó a Sigmund Freud (1980 a:b) como el máximo representante del psicoanálisis. Freud analiza el desarrollo psicosexual del individuo y afirma que el individuo al nacer, es acompañado por una energía sexual, que se llama, energía libidinal, y que su destino pulsional es la satisfacción de las necesidades a través del placer.

Conforme se desarrolla el individuo, esta energía libidinal queda interrumpida por determinadas vivencias, que la hacen ocultarse o reprimirse. En determinadas

ocasiones de descarga libidinal, esta energía puede liberarse en etapas posteriores del desarrollo del individuo, causando que el individuo regrese a algún punto de la infancia. La regresión intenta restablecer lo que no pudo ser tramitado en el momento del fluir de la libido, y esta energía regresará a las zonas psíquicas que necesiten restablecer algo que ha quedado atorado.

Es por esto que los estados místicos y demás estados no ordinarios de conciencia pueden caer en un aspecto regresivo de la personalidad, convirtiéndose en una patología. Lo patológico es lo enfermo, lo no equilibrado y lo que puede llevar a los sujetos a algún tipo de obstrucción en su desarrollo integral.

II.5 CONCEPTO DE INTEGRALIDAD

Desde el año 1995, se desarrolla en Estados Unidos una teoría que intenta describir, dilucidar y unificar las ciencias, los saberes y sus probables alcances. La modernidad ha hecho de los fenómenos religiosos experiencias que no pueden ser comprobadas o ni siquiera tomadas en cuenta para su estudio. Es precisamente donde la teoría integral intenta corregir, todo lo que la modernidad intentó eliminar, a través de la unificación de disciplinas.

Autores como Don Beck y Christopher Cowan (1996), han desarrollado trabajos conjuntos y han inspirado a su vez a Ken Wilber, quien desde la época de los años setentas escribe e investiga cuestiones ligadas a la sociología, política, empresa, psicología, salud, espiritualidad y estudios culturales; así como a trabajos relativos a las cuestiones antropológicas, para crear una teoría que estudie los fragmentos que el exceso de especialización de la modernidad no ha tenido en cuenta.

La razón principal de introducir el enfoque holístico e integral, pero sobretodo comparativo en esta investigación antropológica, y esto se debe a un intento de unificación dentro de las cuestiones religiosas, ya que el fenómeno místico no puede ser abordado desde una sola ciencia si de lo que se trata es de integrar y obtener más respuestas para observarlo de manera abarcadora.

El sentido de introducir la parte psicológica y antropológica fomenta un conocimiento más completo, así como una ampliación de las visiones antropológicas y simbólicas, ya que por sí mismas no han podido describir con precisión los fenómenos por separado, y es así lo que ocurre con lo místico desde la psicología.

La herramienta principal de la antropología es la observación directa y participante de las conductas, rituales, símbolos visibles y documentados a través de la descripción, pero recordando que no se llega a penetrar en la vivencia per se. También se deben considerar a las demás visiones que reportan sentidos y datos que son pasados

por alto por la mayoría de los científicos, por ejemplo la neurofisiología de los estados místicos, así como también, los cambios cualitativos que experimenta un individuo o una comunidad, y como esos estados rebasan el lenguaje, no pueden ser reportados o analizados a través de experiencias y/o testimonios de los actores que participan en lo religioso con el método etnográfico, pero no se puede comprobar el cambio por el solo testimonio de la persona.

Wilber es quien ha realizado un ejercicio de integración para observar al fenómeno desde todos sus ángulos. Para esto, expone su obra en cinco etapas fundamentales, de las cuales las primeras tres tenían que ver con cuestiones y estudios de disciplinas particulares y sin conexión aparente, es decir, se dedicaba a los estudios que tenían que ver en ocasiones con misticismo, otras obras con psicología y unas cuantas de antropología del desarrollo. Sin embargo, en sus etapas posteriores, las que él se autodenomina con las categorías Wilber IV y Wilber V, que de aquí en adelante serán reducidas simplemente a W4 y W5 respectivamente, el autor desarrolla visiones en conjunto con la finalidad de una mejor integración e interacción en los diferentes aspectos de la existencia (Wilber, 1995; 1999; 2002).

El trabajo de Wilber y sus colaboradores ha sido pionero. Paulatina y constructivamente fue encontrando una especie de mapa para cartografiar la totalidad de la experiencia humana. Él y sus seguidores han realizado un trabajo importante para poder brindar un abordaje que incluya respuestas desde múltiples perspectivas, con el objetivo de encontrar respuestas a fenómenos aparentemente inconclusos, sin conexión y con una imposibilidad de intervención desde las diferentes ciencias.

Así que el principal aporte del autor, no es el escribir de todo o tocar los temas más trascendentes en su totalidad, sino que su visión desarrolladora y unificadora de saberes le lleva a integrar lo que antes se consideraba imposible de unificar.

Para adentrarse al estudio de lo integral, se propone como lo hace Wilber, que el lector pueda imaginar un universo que se comunica a través de cuatro facetas o

visiones que juntas las cuatro devendrán en lo que Wilber llama un conocimiento *Holístico*¹⁴ o conocimiento del todo. Para eso toma prestado el concepto de “Kosmos” de Pitágoras. El Kosmos con “K” a diferencia de la palabra Cosmos con “C” se emplea para el abordaje del todo, y no únicamente del cosmos desde la óptica astronómica sino desde la totalidad de las ciencias, artes, técnicas y disciplinas (Wilber 2008,2007).

La teoría integral y su complejidad parten de una diferenciación de distintas visiones y metodologías de las ciencias y saberes. Cabe señalar que se hace énfasis en la palabra “diferenciación” en vez de palabras como “separación” o “disociación”. Quizás éste es el principal aporte de la teoría integral, no separa, solo diferencia; tampoco mezcla sino que integra todos los saberes. Después de este preámbulo, Wilber diferencia cuatro grandes campos o áreas de acción, cuatro grandes grupos de disciplinas, cuatro versiones de una misma realidad. A cada una de estas visiones se le denomina “cuadrante”. Así se distingue entre cuatro diferentes cuadrantes o áreas de desarrollo, a las que más adelante será posible aplicar, con motivo de esta tesis, y apreciar desde cuatro distintas miradas el fenómeno místico que se pretende analizar.

A continuación, se dará un bosquejo a lo que se refiere con respecto a estas cuatro áreas o cuadrantes, identificados por Wilber con el siguiente esquema en el Cuadro II.1 que muestra los cuatro cuadrantes:

¹⁴ Lo holístico se refiere a lo integral y pretende tomar conocimientos de múltiples dimensiones sistemas y disciplinas.

	<i>INTERIORES</i>	<i>EXTERIORES</i>
<i>INDIVIDUALES</i>	CUADRANTE I YO	CUADRANTE II ELLO
<i>COLECTIVOS</i>	CUADRANTE III NOSOTROS	CUADRANTE IV ELLOS

Cuadro II.1 Los Cuatro Cuadrantes

A partir de aquí, es posible visualizar algunos elementos muy importantes a analizar, si de fenómenos místicos se refiere la investigación, estos cuadrantes se explicarán a continuación.

Los cuatro cuadrantes son formas o aspectos de la realidad, mismos que son necesarios conocer para ubicarse en el contexto de la tesis. Es importante hacer mención que estas cuatro áreas están ordenadas de una forma estructurada y perfectamente coherente con las diferentes apreciaciones del fenómeno religioso. Los dos cuadrantes de arriba (I y II) son cuadrantes –individuales-, y se refieren a un sujeto en particular. Los cuadrantes de abajo (III y IV) son cuadrantes-colectivos.

Cuadrante I: También llamado el cuadrante del “yo” o intencional, y se refiere a las disciplinas o prácticas, que, desde un punto de vista psicológico, contemplativo o de introspección que puede tener, vivir o sentir un sujeto determinado, es decir, comunica todo aquel movimiento que parte de la reflexión, del pensamiento, de la experiencia directa, del lenguaje, de la emoción y del sentimiento. Se puede decir que estudia la parte de los fenómenos místicos desde adentro, desde su fenomenología y ontología.

La importancia de reconocer en este cuadrante que se encarga de estas temáticas desde una visión netamente interna es que se aleja de toda objetivación y empirismo.

No corresponde a los estudios de las ciencias duras o positivistas y de esta manera, se trata de un cuadrante que se refiere a la experiencia de un solo sujeto ya que estudia lo interior-individual. Entre las disciplinas que acompañan este quehacer del cuadrante se encuentra la filosofía, psicología, arte, y misticismo.

Cuadrante II: También llamado cuadrante del “ello” o conductual. Pertenece a la experiencia de un sólo sujeto, pero a diferencia del cuadrante uno, el cuadrante dos se experimenta desde lo exterior, es decir, desde los aspectos del individuo que tienen que ver con una localización simple en el tiempo y en el espacio, a toda parte visible, medible, cuantificable, objetable y que pueda ser apreciada desde las ciencias naturales y exactas. Ya sea que se hable de cuerpo, compuestos químicos, alimentación, comportamiento cerebral y neurológico o simplemente masa muscular es tratar el aspecto exterior individual. Se conoce con el nombre de -ello- porque se refiere a un objeto simple o en tercera persona que no posee intención personal. Por ejemplo, el cerebro tiene una localización simple y es un “ello”, porque no posee intenciones personales ni deseos. En cambio cuando un sujeto completo puede desear, anhelar o emocionarse es entonces cuando este sujeto intencional es un “yo” (primera persona del cuadrante I). Entre las disciplinas propias de este segundo cuadrante se encuentran; la química, física, biología, medicina, nutrición.

Cuadrante III: Es también conocido como cuadrante cultural o cuadrante del “nosotros”. Se refiere a todo aquello que rige la conducta humana pero que no puede ser visto, ni medido y que crea lazos entre los seres humanos, toca valores, costumbres, usos, tradiciones y la cultura que caracteriza a una comunidad, sociedad o familia, y es hermenéutico e interpretativo. Algunas de las ciencias que lo caracterizan son: antropología, estudios culturales, género, lingüística, hermenéutica, etcétera. Tiene en común la visión de lo izquierdo como el cuadrante I, ya que ambos pertenecen a la parte subjetiva de lo humano con la diferencia de que uno es individual y el otro colectivo. En especial, este cuadrante es útil para comprender el fenómeno místico desde la comunidad misma de feligreses que comparten una misma fe o creencia.

Cuadrante IV: Se refiere a los componentes derechos u objetivos y con localización simple como el cuadrante II. Conocido también como el cuadrante del “ellos”, y se refiere a lo relativo a la estructura de una sociedad, sus instituciones, medios de producción, recursos, insumos, tecnologías, políticas, formas de gobierno y dinero. Estudia lo objetivo a gran escala y el conjunto de personas que forma una sociedad. Las ciencias que participan de este cuadrante son la Sociología, Administración, Economía, Política, etcétera.

Con el conocimiento de este modelo que propone Wilber, se puede empezar a realizar un análisis integral de la experiencia mística logrando atar algunos cabos sueltos en la investigación de la conciencia y el estudio comparado desde estas cuatro áreas del trabajo de campo que aquí se presentan.

El análisis integral de la experiencia mística, entonces, guarda relación con los diferentes escenarios y en especial guiará al análisis del misticismo en el área ontológica, psicológica, biológica, comunitaria, cultural y social-económica.

II.5.1 Componentes de los cuadrantes en la Teoría Integral.

La idea de la creación de la teoría integral no sólo se reduce a los cuadrantes, sino que según los teóricos de este sistema, en especial Wilber, la visión integral se complementa y se mantiene sólo cuando hay una visión OCON (omnicuadrante, omninivel, omniestado, omnilinea y onmitipo). En inglés, se conoce como AQAL (all quadrants, all lines, all levels, all states and all types). Para efectos de la investigación, se empleará la nomenclatura con siglas en castellano. Se comenzará explicando los componentes que hacen que la teoría integral sea innovadora.

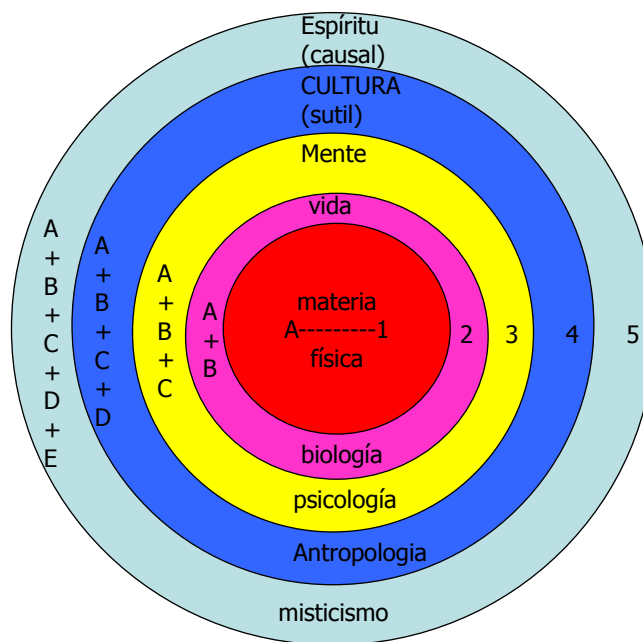
Niveles

Según el desarrollo de cada cuadrante, ya sea individual o colectivo, derecho o izquierdo, posee niveles de complejidad y de adaptación, es decir, que un elemento de cada cuadrante puede ser de mayor o menor complejidad. Así es posible identificar en

las experiencias místicas, que algunas de ellas son más profundas o complejas, por ejemplo el estado de Satori es más integral que un estado regresivo, provocado por drogas.

Por ejemplo, el cuadrante II (del “ello” objetivo), donde una célula es más compleja que el átomo, está en un mayor nivel que éste, y de esta forma la célula posee un nivel de desarrollo mayor.

El siguiente esquema representa el desarrollo por holones (del griego *holos* = totalidad-parte) y por niveles, en donde se muestran las diferentes capas del desarrollo de un sujeto humano, comenzando por el nivel de la materia, y posteriormente los que le incluyen pero al mismo tiempo trascienden al mismo, como lo son la biología, la mente, el alma y el espíritu, en correspondencia con las ciencias o disciplinas que se encargan del estudio de cada uno de estos niveles.



Cuadro II.2 Niveles del Desarrollo

Los niveles o estadios se refieren a la complejidad o grado de conciencia de un holón determinado y el holón es a la vez parte y totalidad. Por ejemplo, relacionándolo con el debate sobre los diferentes métodos para acceder a lo místico, un estadio es más complejo y abarcativo cuando la misma comunidad integre a los feligreses que no pertenezcan a su orden o a su credo, ya que incluye cualitativamente mayor percepción los estadios son permanentes. Así una comunidad, por ejemplo sectaria, podrá tener un error de percepción y provocar temores, extorciones o crímenes dentro de la misma secta, lo que se denomina como un estadio o nivel bajo, en donde los valores no corresponden a lo más integral ni a la autenticidad de la verdadera religión. Mientras tanto, una comunidad que se preocupa por rescatar los valores como el amor, el respeto, y la compasión se puede decir que deja los estados etnocéntricos para dar paso a los mundicéntricos o integrales. Cabe mencionar que los estadios o niveles son permanentes, a diferencia de los estados de conciencia que se verá a continuación.

Estados.

En el capítulo dedicado a las experiencias místicas, Stanley Krippner (2009) explica que se han llegado a distinguir entre 20 diferentes estados de conciencia, que básicamente se pueden definir como los cambios cualitativos de percepción en un individuo o un grupo de individuos a través de cantos, drogas, movimientos, plegarias, sobre estimulación o deprivación sensorial.

Los estados de conciencia son de suma importancia para poder analizar el trabajo de campo ya que los individuos entrevistados y observados afirman haber experimentado estos cambios de intensidad y duración diferente en la percepción de la realidad que se les presenta, según sus testimonios pueden ver todo más lento, más rápido, formas geométricas, lucidez, letárgica, etc.

En el ejemplo del estado de vigilia, se entiende que lo vive un solo individuo, es cualitativamente experimentado desde la percepción individual, por lo tanto pertenece al cuadrante número I. Sin embargo, también deja una huella en el cuadrante II, por ejemplo, a través de una resonancia magnética o con un electroencefalograma.

Sin embargo, es necesario entender que aunque deje una huella en el cuadrante II, no se puede reducir la experiencia mística a un fenómeno biológico solamente. Los estados sólo son experimentados por las personas y éstas pueden o no comunicarlos verbalmente.

Líneas.

Las líneas del desarrollo son las partes específicas que sufren cambios positivos o negativos en el desarrollo de un cuadrante determinado. Por ejemplo, en el cuadrante II se puede tener la línea de la nutrición y ésta a su vez puede ser de distintos niveles, desde alimentos chatarra, hasta una alimentación balanceada, ya que la ingesta de ciertos nutrientes estimulará el metabolismo y los procesos corporales para un óptimo desempeño fisiológico. En este mismo cuadrante es posible ubicar la línea del ejercicio, la medicación, etcétera.

Por otro lado, para poder analizar la experiencia mística es necesario remontarnos al primer y al tercer cuadrante, es decir, los cuadrantes del “yo” y del “nosotros”, que correspondan a la mente y la cultura respectivamente.

Las líneas del desarrollo por cuadrante serán pues las diferentes áreas de desarrollo como el área emocional, el área de la inteligencia, el área de los valores, el área del trabajo, el área de relaciones, la cultural y obviamente el área de desarrollo espiritual.

Tipos.

El quinto y último componente después de cuadrantes, niveles, estados y líneas de la teoría integral tiene que ver con la clasificación de los tipos. Aquí se hace mención solo a dos elementos, los aspectos masculinos, es decir, los relativos a la fuerza, la autoridad, dominio, orden, legalidad; y su contraparte los femeninos como el dialogo, la tolerancia, la fluidez y la apertura.¹⁵

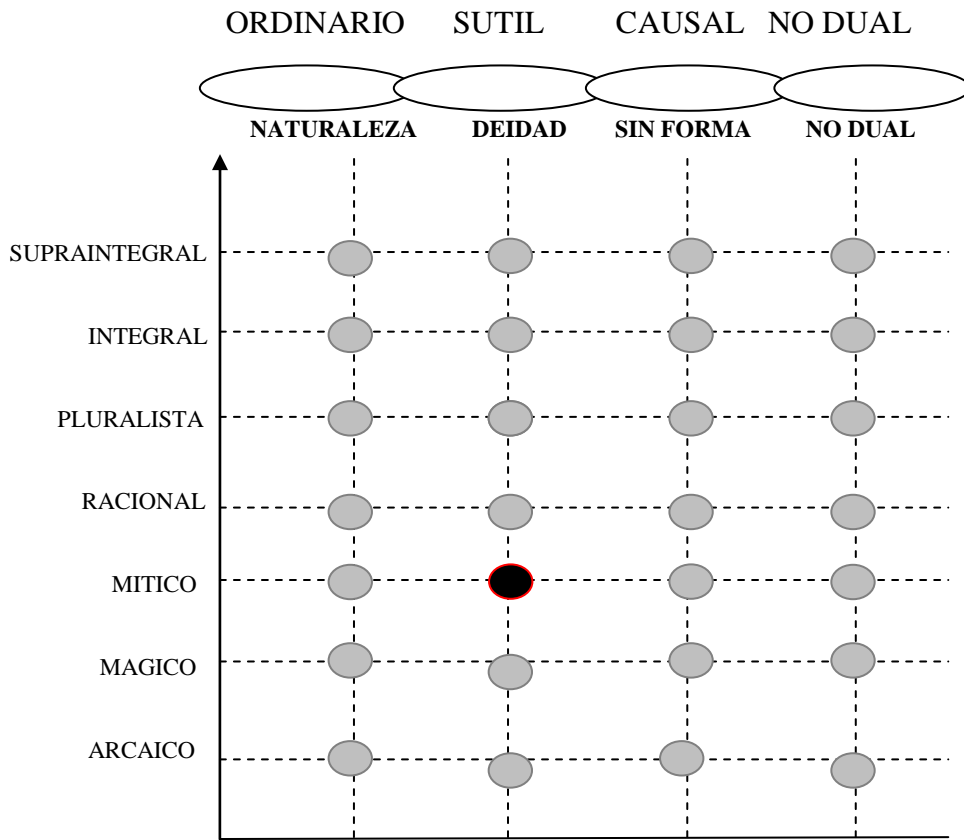
¹⁵ Wilber, para efectos ilustrativos únicamente y sin considerarlos jerárquicos sino holoárquicos, los ha clasificado como masculino y femenino respectivamente.

Con este breve e introductorio prefacio acerca de la teoría integral, se presenta ahora el trabajo de campo realizado para esta tesis, el cual será analizado a partir de los elementos de los capítulos anteriores y posteriormente conclusión de un fragmento de las manifestaciones culturales de algunas prácticas en México y su relación con la integralidad y la sanación las cuales forman parte estructural de esta tesis.

Se reproduce a continuación un esquema en forma de rejilla en el Cuadro II.3 que Wilber presenta a manera de entender la conjunción y el resultado de la experimentación de los niveles y sus múltiples estados en los cuales pueden ser interpretados. Dicho esquema fue diseñado en conjunto con Allan Combs (2002), otro estudioso de lo místico. Esta rejilla muestra un total de veintiocho clases de experiencias místicas, ya que se toman en cuenta siete estadios o niveles del desarrollo, multiplicados con cuatro tipos diferentes de estados de conciencia. Este estudio será útil para, posteriormente, clasificar y analizar los resultados, y con esto, poder llegar a interesantes conclusiones en la parte final de esta tesis. En este esquema se plantea las combinaciones de los niveles con los estados.

Lo **ordinario** se refiere al estado de conciencia de vigilia, propia del ego, el estado **sutil** se refiere a la visión mística de alguna deidad en particular, provista de las características culturales y contexto de la persona, el nivel **causal** reporta el acercamiento a una fuente de luz única, propia de las religiones monoteístas, y en el nivel **no dual**, no hay separación entre sujeto y objeto y el individuo como la deidad se funden en un solo elemento.

Los elementos verticales se refieren a los niveles, es decir las estructuras permanentes que van emergiendo de los individuos, de acuerdo con su educación, experiencias de sanación, contacto con lo espiritual, integración psicológica y cohesión con la comunidad. A diferencia de los estados que son temporales, los niveles o estadios, son visiones del mundo más o menos estables, que en combinación con estos cuatro estados de conciencia dan como resultado las experiencias místicas.



Cuadro II.3 Rejilla Wilber-Combs¹⁶

¹⁶ Como aclaración, el punto en negrillo, representa el tipo de experiencia mística que se experimentó en el trabajo de campo, y según la observación, se trata de una experiencia en el nivel mítico, vivida desde un estado sutil de conciencia.

CAPÍTULO III. TRABAJO DE CAMPO

III.1 INTRODUCCIÓN

En este apartado se expone el trabajo de campo antropológico, es decir, la investigación etnográfica para la realización de esta tesis que gira en torno al rito del retiro carismático que se lleva a cabo en el templo de La Cruz y a la comunidad que vive los estados místicos, su emocionalidad, su efusividad, sus símbolos y sus efectos en cada uno de los individuos. Esta descripción se logró por medio de la observación participante y la observación directa pero también a través de algunas entrevistas con personalidades reconocidas en el tema de la sanación y los estados no ordinarios de conciencia.

En el primer apartado de este capítulo se deriva de la observación participante en uno de los eventos religiosos que mayor impacto e importancia tiene en el estado de Querétaro, Querétaro México. El apartado que sigue contiene una serie de entrevistas a personalidades conocedoras del tema, ambos elementos estructurales se complementan y le dieron forma a la investigación de campo.

El trabajo de campo consistía en la observación y recopilación de testimoniales durante un retiro. La intención fue encontrar y documentar la experiencia de sujetos hombres y mujeres adultos.

En el segundo apartado para las entrevistas realizadas a personalidades, se eligió individuos con una edad entre 55 y 85 años, edades que incluyen una mayor experiencia tanto académica como empírica de innumerables situaciones de vida. Además, se consideran informantes claves y son reconocidos socialmente por sus conocimientos detallados del tema. Además, se han establecido como expertos en el conocimiento místico-esotérico, ya sea con la pertenencia a una comunidad espiritual, o adentrarse en el estudio de temáticas relacionadas con la sanación, con el misticismo o con el estudio comparado de las religiones.

III.2 RETIRO CARISMÁTICO EN LA CRUZ

Descripción del Templo de la Santa Cruz de los Milagros en Querétaro, México

En este lugar se fundó, a finales del siglo XVII, el Colegio Apostólico de Propaganda Fide, primero en América, de donde saldrían los evangelizadores a la conquista espiritual del norte de México. Su fundador fue Fray Antonio Lináez. Entre los célebres varones que salieron de allí se encuentran Fray Junípero Serra y Fray Antonio Margil de Jesús.

El interior del templo guarda una cruz de piedra que, se dice, es una réplica de la que vieron los indígenas en el cielo en 1531, cuando fueron vencidos por los españoles en este lugar.

Antecedentes del movimiento de Renovación Carismática.

En esta sección se darán a conocer las características de este movimiento renovación, su origen en los Estados Unidos así como su introducción en México. Se incluyen reflexiones de una nueva cultura que se deriva tanto de la iglesia católica y su cruce con la religión popular del mismo movimiento en México.

El movimiento de renovación carismática surge desde un contexto académico, entre profesores católicos en la ciudad de Pittsburgh en 1967 que practicaban oraciones profundas entrando en contacto directo con Cristo. Comenzaron a experimentar ciertos carismas o dones del Espíritu Santo, lo que al principio llamaban “La Llama Renovadora”, ya que esos mismos carismas que experimentaban incluían: el don de lenguas, el don de la profecía, etcétera (Barrera Lara, 2003).

Al principio en los Estados Unidos, el movimiento surge como una iniciativa para poder reformar a la Iglesia Católica, desde dentro de la Iglesia misma, pero también como necesidad de mayor expresividad religiosa, combinando el catolicismo

con elementos propios del protestantismo en especial de los pentecostales.¹⁷ Como elemento sobresaliente, está el poder del grupo como tal, quien determina sus propias reglas al estilo de una secta conjunto con elementos como los cantos, las exclamaciones públicas de alabanzas, etcétera. Las redes humanas que integran tal movimiento, son congregadas entre gente cercana, por parentesco, amistad o vecindad. Las relaciones y redes carismáticas se pueden dar en ámbitos rurales y urbanos. El movimiento y sus actividades en México, generalmente carecen de financiamiento o recursos económicos.

Se le considera una opción religiosa-terapéutica holística, porque los carismas recibidos durante los rituales y ceremonias en un estado no ordinario de conciencia provocado por los cantos, las imposiciones de manos, tienen el fin de producir una curación física y/o espiritual. Además, es capaz de ofrecer orientación, reglas de vida, sentido de los problemas, dirección y significado a la realidad. (Barrera Lara, 2002).

En México, se congregó a mediados de 1970, a un nuevo movimiento que toma sus raíces en algunas visiones que disgregan y se separan parcialmente del dogma eclesial del catolicismo en los Estados Unidos. Comenzó a convocar a miles de seguidores, en su mayoría enfermos, que pugnaban por nuevos tratamientos para sanar distintas dolencias y recobrar la salud perdida.

El movimiento de renovación carismática aparece justo en un momento determinante y crítico cuando la visión católica oficial no puede contener el malestar cultural de sus fieles. Es por esto, que este nuevo movimiento propone un nuevo esquema de recuperación de la salud a través de la expulsión de los demonios y la alabanza a Dios tomando como base y punto de partida, el episodio bíblico que se refiere al Domingo de Pentecostés.

¹⁷ Los pentecostales son un conjunto de iglesias que toman su base en elementos bíblicos en donde intercede el Espíritu Santo. La administración y organización está muy difusa en su estructura. Se dice que nace a partir de la conversión de William. J. Seymour en Los Ángeles California E.U.A. Posteriormente el movimiento toma fuerza en la ciudad de Cleveland en 1886.

Según se tiene registro, la religión católica sufrió una transformación al adoptar este tipo de visiones que nacieron desde los feligreses que constituyen una de las manifestaciones populares en México. El movimiento de Renovación Carismática es el resultado del sincretismo tanto del catolicismo, como de la iglesia reformada Pentecostal del protestantismo (Barrera Lara, 2002).

El movimiento, a diferencia de otras manifestaciones sectarias, carece de una organización de mercadotecnia y publicidad. Sin embargo posee una organización de rituales y ceremonias bien establecida (Barrera Lara, 2002). Los individuos practicantes de este tipo de movimientos, pertenecen a lo que García Canclini (1982), denomina clases populares. Se observa, según la descripción de Barrera Lara, como un movimiento que lejos de promover el secularismo, crea identidad y profundos sentimientos de lazos sociales. Dicho análisis se concretará más adelante en esta investigación cuando se presenten las conclusiones del trabajo de campo realizado a una comunidad que presenta las características mencionadas.

El Retiro Carismático

La presente aportación se deriva de una observación participante de los principales ritos, símbolos y cultura que gira en torno a uno de los eventos que congregan a una gran multitud de personas año con año en el Templo de la Santa Cruz de los Milagros, conocido como “Retiro Carismático de la Cruz”. Dentro del templo se sitúa un espacio en donde se da el evento de sanación a través de un tipo especial de experiencia mística que se conoce como la sanación a través del Espíritu Santo.

En el lugar se reúnen personas de diferentes edades y de muchas partes de la República Mexicana, en especial, personas de estados de El Bajío como: Guanajuato, Hidalgo, Querétaro pero también del Distrito Federal y área metropolitana.

El retiro se celebra dos veces por año en la huerta del Templo, ubicado en el barrio de la Cruz, donde también se realizan múltiples fiestas y ceremonias como:

- La celebración de la Virgen del Pueblito.
- La Procesión de Silencio.
- La celebración de Pentecostés.
- El día de la Santa Cruz
- Retiros de Renovación Carismática

Muchas de las personas que se reúnen en los retiros han vivido algo que se llama “*renovación carismática*”(que es un tipo de rito de conversión), pero también hay asistentes que aun no viven la experiencia pero que han sido convocados para que a través de la oración puedan acceder a tal vivencia lo que es un rito de paso a otras realidades y la posterior sanación integral que se da en esos encuentros.

El retiro en particular que se realizó en el templo de la Santa Cruz de los Milagros en la Ciudad de Querétaro, Querétaro los días 20 y 21 de noviembre del año 2011 giró sobre un tema en específico: “*Vivir en Alabanza*”. La intención de la presente descripción de este retiro es retratar paso a paso la metodología, procedimientos y vivencias observados en la ceremonia. De acuerdo a ésta, se empleará el método etnográfico y en particular la observación participante y descripción densa de los ritos, carismas, cantos, bailes y observaciones directas del fenómeno a analizar.

Los principales espacios físicos del templo de la Cruz que ubicaremos en esta tesis son los siguientes:

Huerta del templo: Lugar donde se desarrollan los retiros carismáticos, con una capacidad aproximada de nueve mil personas.

Arboles de las espinas: En esta zona se localizan aproximadamente dos docenas de los arboles de las espinas, principal atractivo turístico y comercial del convento.

Explanada y zona del comercio ambulante: Espacio donde los vendedores ajenos al templo exponen sus mercancías, y es donde se pueden encontrar objetos con

relación a los árboles de las espinas como; cruces, rosarios, amuletos, hasta puestos de comida y libros.

Tienda del Convento: Es la tienda oficial, administrada por los frailes y sacerdotes del templo, ahí se comercializan espinas de los arboles del mismo templo, es decir los originales, además de un extenso surtido en librería. Los costos son más elevados que los de los comerciantes ambulantes de la explanada.

Otros lugares del templo son la iglesia, la capilla, los dormitorios, los patios, la antigua cocina, la fuente, la sacristía y las canchas para deportes.

Se incluye un croquis del Templo de la Cruz y sus principales espacios a continuación:

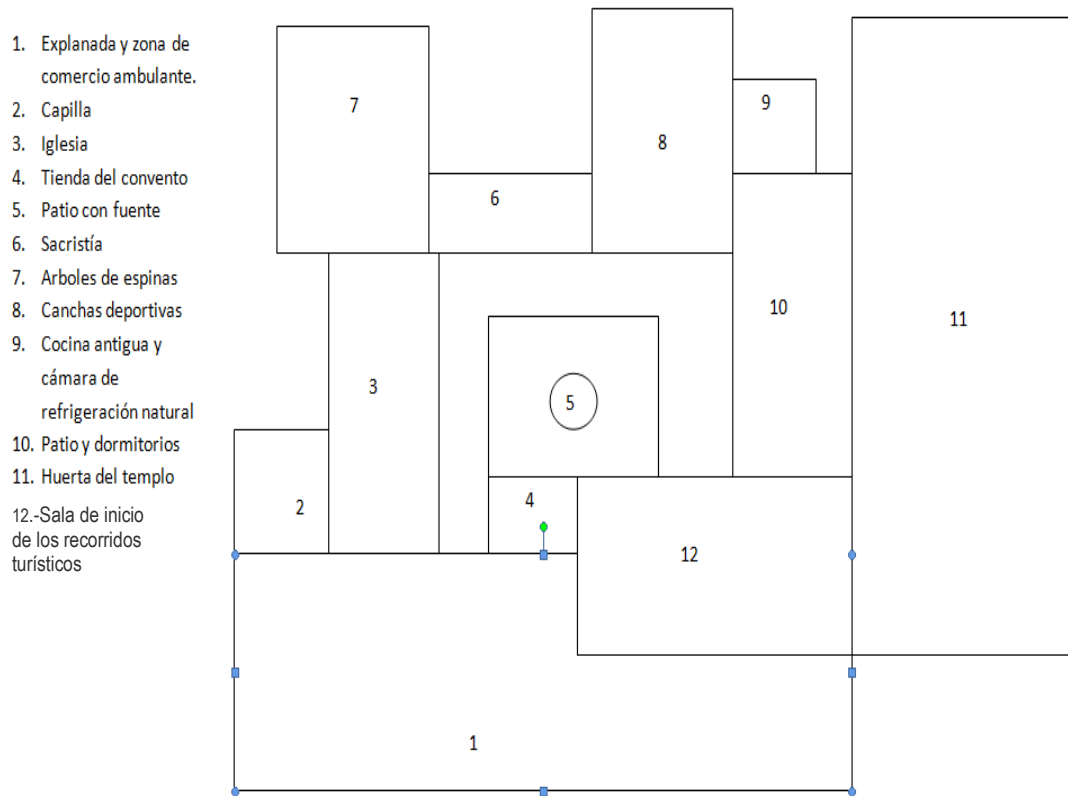


Imagen III.1 Plano del Templo de la Cruz y sus Espacios.

Esquema del retiro de Cristo Rey “Vivir en Alabanza”

Las características particulares de los retiros siguen una secuencia similar año con año. Sin embargo, cada encuentro encierra sus particularidades y la alabanza fue el tema central de este retiro.

El lema central fue tomado del Salmo 22,3:

***“Un Camino de Crecimiento en la Confianza, la Paz y la Alegría
para la Sanación Espiritual, Interior y Física”.***

El retiro tiene un esquema en donde las actividades comienzan a partir de las 8:00 horas para terminar cada uno de los dos días con una eucaristía a las 17:00 horas.

El formato contiene pláticas de reflexión y concientización, baile y música de alabanza, y un momento especial para el contacto con el “Santísimo” que es un símbolo consagrado de Cristo mismo y al derredor del cual gira todo el ritual. Luego de que las personas entran en contacto físico por tocamiento del Santísimo, se hace una asamblea testimonial de los milagros o curaciones que ha vivido cada uno de los feligreses. Dichos testimonios son aprobados o estudiados por los frailes y sacerdotes quienes hacen una especie de prueba para aprobar si dicha experiencia es digna de ser contada a la audiencia que en esta ocasión rebasaba las siete mil personas.



Imagen III.2 Alabanza e imposición de manos al conferenciante

Observación:

Se inicia la mañana del sábado 20 aproximadamente a las 8:15 con un discurso de bienvenida e introducción al comienzo de este retiro en particular por el **Hermano Víctor López Miranda**, quien funge como maestro de ceremonias y conductor general de todo el evento. Él mismo da las palabras de bienvenida así como las indicaciones relacionadas con el encuadre del encuentro, los aspectos técnicos de localización de baños, zona de comida y de la estructura logística en general; indica y clasifica a los representantes de las parroquias, templos provenientes de los diferentes estados y ciudades de El Bajío.

Posteriormente, en el aspecto vivencial, carismático y de consagración del retiro, es comandada por tres frailes: **Fray Juan Ramírez Ramírez, Fray Félix Rivera López** y **Serafín Jiménez Vázquez**, mismos que son apoyados por los conferenciantes también frailes carismáticos: **Javier Fernando Rodríguez Gil** y **Refugio Cortés Macías**. Después de las palabras de bienvenida y la oración de consagración, se procede al inicio de los temas dirigidos por **Presbítero Javier** y **Fray Refugio**, los cuales imparten los temas llamados “*La Alabanza es Nuestra Vocación*” y “*La Alabanza en todas las circunstancias*” respectivamente. Antes del inicio de cada tema el maestro de ceremonias, **Hermano Víctor López Miranda**, invita a la comunidad a hacer una imposición de manos a estos dos conferenciantes e invocar al Espíritu Santo para que sean estos últimos los medios y vehículos que puedan conducir las intenciones del Espíritu Santo y de esta manera se manifiesten en el retiro.

Los cánticos y la invitación sensible y emocional obedecen a una capacidad de impactar y crear un ambiente de confianza y Rapport¹⁸ en la población. Las conferencias son temas interactivos que invitan a la sanación de los feligreses por medio de la alabanza y a través de la modificación de los estados de conciencia ordinarios por

¹⁸ El *Rapport* es la capacidad para crear estados carismáticos o de identificación entre un sanador y feligreses que acuden a una congregación. En la psicología se conoce como aquella relación de confianza e intimidad entre dos o más personas.

un estado infundido de gozo y alabanza. Ambas charlas giran en torno al perdón y a amar a Dios hasta en las circunstancias más adversas y en todo momento porque sólo así puede llegar la sanación de cuerpo y alma. En ambas conferencias, los expositores mencionan ciertas características y pasajes de la biblia que hablan acerca del mismo tema.

Dentro del marco principal de cada retiro llega el espacio llamado “Exposición del Santísimo Sacramento” que se desarrolla a partir de la exposición de la hostia que es el cuerpo de Cristo y el largo peregrinar que tiene que recorrer en toda la huerta del Templo de la Cruz en donde cada una de las personas que dice necesitar la sanación procede a tocar al Santísimo, que está contenido dentro de una estructura metálica llamada *custodia*, un objeto en forma de sol dorado y la hostia en el centro dentro expuesto dentro de unos cristales. El procedimiento de la exposición dura aproximadamente media hora. El Santísimo es sostenido por una o dos personas, a la vez que es trasladado por toda la huerta. Cada feligrés puede tocar el Santísimo, mientras el presbítero que está en el altar hace afirmaciones, alabanzas y enunciaciones de sanación e incluso pueden algunos de los asistentes vivir una experiencia mística y tener el don de lenguas, de la ubicuidad y el de clarividencia haciendo mención a personas específicas sin conocerlas (carisma de conocimiento).

El presbítero enumera las características personales de la persona que espera al santísimo, en este acto incluyen sus antecedentes de enfermedad de la persona en cuestión, y de forma sorprendente, esta información llega al presbítero, por una forma no identificada de comunicación, al parecer se podría clasificar de telepatía, sin embargo se enuncia como “Inspiración del Espíritu Santo” a este acto aparentemente mágico. Posterior a estas acciones, los asistentes pueden proceder a tocar al Santísimo. En algunos casos, como se explicará en las entrevistas realizadas, la exposición y el contacto con el Santísimo despierta fuertes emociones, que van desde la tristeza, la alegría, llanto, gritos, alaridos e inclusive muchas personas llegan a experimentar una fuerza poderosa que produce incluso los desmayos o desvanecimientos súbitos. En el mismo encuentro se produjeron cinco experiencias de este tipo por sesión.

Las características de estos casos se presentaron dentro de cada encuentro, e incluían la ubicación telepática por inspiración de Espíritu Santo de personas que, según el presbítero, estaban necesitadas de tocar al Santísimo. En estos discursos, el presbítero hacía referencia a una persona en particular, la ubicaba en la huerta exactamente donde se encontraba, aunque nunca mencionaba el nombre de la persona. Aquí un ejemplo de este caso:

“En la zona de los árboles por donde se colocaron los alimentos, hay una persona que está sintiendo mucha rabia, no puede despegarse de ella, siente un profundo dolor contra su familia, su esposa murió, tiene rencor contra Dios nuestro señor, pero sin embargo Dios no juzga y hoy es el día que nuestro señor viene en busca de su oveja perdida, para darle consuelo y alivio en esas dificultades de carácter por las que atraviesa, y esas penas económicas, el santísimo se acerca cada vez más y más a él, solo espera que abra su corazón, esta persona ya sabe que a través del espíritu santo me estoy refiriendo a él, si eres tú, acércate más”.

Acto seguido, se postraba frente al Santísimo una persona, que aparentemente se identificaba con las palabras del sacerdote, y sentía un particular llamado, por la descripción realizada anteriormente.

La fenomenología presentada en el retiro de renovación carismática incluye una serie de actos que permiten la unión del grupo o comunidad a través de consignas como las de *“hermandad entre todos”* o *“dejar la vida por Dios”* o *“suéltate y arrepiéntete”*.

Posterior a la exposición del Santísimo, se da una hora para comer, misma que es organizada y subvencionada por la misma comunidad que organiza el evento, es decir, mayordomos y edecanes. Toda la gente recibe alimentos gratuitamente.¹⁹

¹⁹ Cabe mencionar que para la subvención de alimentos gratuitos para las siete u ocho mil personas, el movimiento y beneficiarios sostienen los costos económicos a través de donaciones.

Después de la hora de la comida, viene el tiempo para los testimoniales de sanación y curación propios de algunas personas de la comunidad misma. Se relatan sanaciones físicas y sobre todo mentales, que incluyen sanación de la agresión o de algún tipo de adicción como puede notarse en los siguientes fragmentos:

“Antes que nada quiero decir a la comunidad y a todos mis hermanos que están aquí, que he sido bendecido por mi padre el santísimo Jesús Sacramentado, cuando por primera vez en un retiro como éste hace un año me llamó, se acercó a mí y me liberó de mis vicios de mi rencor contra mi vida, y de todo el daño que me hice a mí y a mis padres. A mi madre que hace 8 meses murió de cáncer, le pido perdón desde aquí hasta el cielo y le doy gracias a lo grande que es mi padre bendito y alabado seas” **(Luis, 24 años)**.

En otro de los casos se manifestó lo siguiente:

“Primero estoy aquí para pedir perdón a Dios mi señor, porque aun ya estando renovada y trabajando en su ministerio, volví a caer en la tentación y he desobedecido su palabra sagrada, porque les digo que al ser renovada me confié me volví más egoísta y se me subió, me sentí con ganas de volver a pecar y lo hice, regresé a las drogas al abuso de conductas que están mal , a relacionarme con varias personas sentimentalmente que no me traían nada bueno, sólo me invitaban al vicio y me provocaban el mal comportamiento, pero hoy vine a pedir perdón a mi Dios y que me acepté de nuevo en este santo ministerio de la evangelización a que me siga dando ovejas para pastorear y que me de de nuevo la oportunidad de sanarme, bendito y alabado seas padre.” **(Carmen 40 años)**.



Imagen III.3. Oración de Sanación

A continuación, se presenta una entrevista semidirigida y abierta realizada a un miembro de la comunidad con amplia experiencia en el movimiento de renovación carismática que fue elegido como un representante muestra para que realizara un aporte, desde la experiencia en este tipo de movimientos, así del como ha servido para modificar algunas creencias y estilo de vida.

Entrevista

1.-Me podría proporcionar su nombre?

Tomas López Carrillo, para servirle

2.- ¿Cuál es su edad señor Tomás?

51 años, yo nací en Jalpan, Querétaro

3.- ¿Cuánto tiempo lleva en este movimiento?

Estoy aquí desde hace 15 años en el movimiento de renovación carismática y recuerdo hasta el día que fue el 24 de junio de 1997. Entré por invitación de un vecino, ya así me relacioné con el movimiento.

4.- ¿Por qué entraste al movimiento de renovación carismática?

Mi historia se basaba en el consumo de alcohol y había mucha violencia y agresión en mí mismo, era golpeador y bebedor. Ahora mi vida ha dado un vuelco de 180 grados, en donde el consumo de las drogas como las anfetaminas, el mismo vino y otros comportamientos malignos y dañinos se han acabado.

6.- ¿Qué fue lo que paso cuando inició su renovación?

Le pedí a Dios que me diera un cambio en mi vida y por la misericordia de Dios entré a la comunidad. El primer encuentro muy significativo y profundo con Jesús sacramentado, en la eucaristía y es un sacramento y el centro de toda vida cristiana para remontarnos a lo más alto de la unión con Dios.

7.- ¿Qué es lo que se experimenta y se siente en este tipo de experiencias?

En el primer encuentro, sentí una emoción y una alegría, lloré mucho y el Señor me limpió. Lloré como un niño pequeño y sentí que el Señor me estaba limpiando mi enfermedad y el año posterior trabajé para él en el servicio de pastoreo y me encargó un grupo de ovejas y fui pastor en el segundo año. Sentí el amor y es diferente al terrenal, comparado con el gozo, con el éxtasis y la alegría más profunda, en pocas palabras es inexplicable y es lo que termina con el pecado que es parte de la maldad y de todo el reino de Satanás.

8.- ¿Cuáles son los elementos de los retiros de renovación así como el movimiento en general?

La oración de la liberación interior, oración de sanación y oración de sanación física. Esas las pueden hacer los evangelizadores o laicos. También, lo que se maneja y con lo que se cura es a través de los regalos o dones del Espíritu Santo, llamados también carismas. Son cuatrocientos servicios o carismas los que otorga el Espíritu Santo, algunos son el don de lenguas, el don de palabra, el don de la predicación, el de la conducción, canalización, etcétera. Yo en lo personal he recibido el de la oración y el de la predicación.

9.- ¿Por último, qué es para usted la sanación según sus experiencias en la fe de renovación carismática?

La sanación es la limpieza del alma y del espíritu que nos ha dado Dios, y la sanación física también, y el Señor me ha sanado de las drogas, pero las sanaciones físicas no se ven así como así, sino que el Señor actúa de una manera misericordiosa pero es a los tiempos del Señor y no son nuestros tiempos, y todo es un proceso que se da a través de la palabra y la fe.

A continuación se presenta un testimonio de dos organizadores del evento, la Sra. Patricia y el Sr. Bautista, quienes pertenecen al movimiento de renovación carismática en Querétaro y fungen como edecanes y apoyo logístico para los retiros.

De acuerdo a estos dos informantes, el movimiento de renovación carismática organiza aquí en Querétaro dos retiros aquí en la huerta del Templo de la Cruz, uno en abril o mayo y el otro en noviembre. En estos retiros asisten aproximadamente de siete a ocho mil personas, cinco mil de las cuales alcanzan silla. Los que no son de la ciudad, vienen de Guanajuato, Irapuato o León. Vienen de todas las edades y todas las clases sociales, desde carpinteros hasta profesionistas. La mayoría de ellos viene buscando alivio a alguna pena o alguna necesidad.

El retiro no tiene ningún costo para la gente, e incluso la comida se les regala. La comida es auspiciada por voluntarios y también por algunos benefactores, en dinero o en especie como por ejemplo algunos comerciantes de la central de abastos.

Para estos informantes, el retiro es una opción para todo aquel que busca una cura a una necesidad, y la gente se sana a través de los carismas o dones que otorga en el Espíritu Santo. Las vivencias que tiene la gente son muchas, que van desde algún estado de trance, o posesión, hablan en lenguas, y entran como en un estado de bienaventuranza con Dios. También el Espíritu Santo presta dones a los padres que participan en el retiro con alguna conferencia, como por ejemplo está el don del conocimiento, que es el que se da cuando un sacerdote sabe de las necesidades de una

persona en específico, sin necesidad de que la persona externe su estado físico o emocional.

El retiro se ofrece en el formato de comunión directa con Dios nuestro señor, y su éxito se debe a que cuando la fe, la vivencia y el testimonio se vuelven impactantes, se deriva entonces como atractivo para las personas. Por ejemplo, se han dado casos de sanaciones de gente en silla de ruedas que de repente se levanta y se pone a caminar, o también casos de infertilidad en donde mujeres al año del retiro quedan embarazadas. El retiro es una buena opción para vivir la palabra de Dios desde adentro, como nuestro señor Jesucristo quería, quien enseñó a la gente que a través de su fe se curaba.

El retiro del movimiento está muy presente en Querétaro, y aunque hay aproximadamente unos sesenta miembros activos, en momentos de retiro se logran reunir hasta trescientos, que son conocidos como edecanes quienes apoyan a las personas que vienen de afuera, con cosas como la comida, etcétera. Algunas personas también compran la comida que se vende en los puestos. Esa comida si se cobra, porque los puestos los atienden y trabajan los frailes y seminaristas para ayudarse ellos mismos en sus gastos personales, ya que sólo se dedican a estudiar y prepararse dentro de la congregación. Entonces ahí ellos venden desde tacos, gorditas, gelatinas, refrescos, etcétera, hasta sale dinero para beneficio no tanto del movimiento, sino para la manutención del convento. Por ejemplo se realizan rifas y con ese dinero se puede fincar terrenos que les regalan a los sacerdotes para sostener las actividades de los retiros.

Ahora se presenta el testimonio de una de las máximas autoridades y coordinador del movimiento carismático en el templo, es **Fray José Emilio Flores Lira**, sacerdote Franciscano, el es guardián del templo, rector del convento y asesor espiritual.

De acuerdo con el presbítero, el Movimiento de Renovación en Querétaro comenzó a través del segundo concilio, es decir a partir de las nuevas reformas a la iglesia, dentro de las cuales se contemplaba volver a los orígenes y fuentes de la misma y la fuente es Jesucristo, así como también se origina con el movimiento académico en Pittsburg

E.U.A. Aquí en Querétaro el movimiento lo inicia el padre Anacleto Vázquez, aproximadamente hace unos cuarenta años, es decir a finales de los setenta, pero en los años ochenta, el movimiento lo consolida el padre Juan Ramírez que es el que inicia los retiros, y no se inician aquí en el convento sino algunas veces en el estadio, otras en una plaza o alguna escuela y posteriormente el padre Arellano que es psicólogo de profesión se dedicó a la expansión del grupo y contribuyó con la apertura de los retiros.

El movimiento puede no gustar a algunos jerarcas de la iglesia, lo anterior por sus manifestaciones, como los cantos, los movimientos, los saltos y algunas emociones descontroladas, como en el caso de los desmayos, hablar en lenguas, y en efecto estas manifestaciones también tienen sus riesgos y pueden pervertir a la experiencia, dentro de los riesgos el principal es quedarse en el aspecto emocional solamente, y la persona puede interpretar que el espíritu está con ella únicamente en este tipo de vivencias, o también se corre el riesgo de que se piense que todo aquel que no es carismático está mal, entonces el etnocentrismo es un peligro también. Los efectos del retiro se hacen manifiestos en otros ámbitos, como es el terapéutico, el de comunión y hasta los efectos que provoca el flujo de gente que se aglutina en la experiencia, lo cual es bueno para todos los vendedores ambulantes en el exterior del templo.

Otra de las funciones sociales es la de compartir, para reunir y para convivir con otros hermanos, es decir provoca un ambiente de cohesión colectiva, ya que la gente se siente acogida. Dentro de este retiro está es la finalidad, ya que no se cobra, y aunque hay organización, también es improvisado de alguna forma.

El testimonio anterior, así como el resto del material etnográfico podemos atestiguar que la experiencia mística que narran los entrevistados, así como lo que arroja la descripción densa, es similar a las experiencias místicas y estados no ordinarios de conciencia que fueron revisados en el capítulo anterior.

III.3.- ENTREVISTAS A EXPERTOS EN EL TEMA SOBRE RELIGIÓN.

Para esta parte de la tesis, se hizo una selección minuciosa de personalidades socialmente reconocidas en el tema de religión y misticismo, dicho perfil se realizó a través de la bibliografía y estudios que estos han seguido y prácticas sobre la religión mística que han realizado, ya sea en su aspecto formal y universitario o en su práctica comunitaria y de aprendizaje por experiencia y herencia cultural.

En el mes de Octubre del año 2010, se celebró un congreso en la Universidad Autónoma del Estado de México, llamado “**Congreso Internacional de Medicina Alternativa y Salud Pública**”, cuyo tema central fue “el Peyote”.

En dicho encuentro, se contactó a dos expertos en el tema de espiritualidad y misticismo regional. El primero fue **Jesús Izquierdo Torres**, cuyo nombre en Náhuatl es “**Tepellotzin**”, y la otra fue la **Dra. Silvia María de Jesús Valls**.

La tercera entrevista se realizó a **Stanley Krippner** en diciembre de 2010 en la Universidad de Saybrook en San Francisco California EUA.

1.- Entrevista al Sr. Jesús Izquierdo Torres (chamán)

En el primer caso, el Sr. Jesús Izquierdo, quien se autodenomina Chaman, hizo un breve preámbulo del origen real y epistemológico de la palabra de procedencia siberiana de la tribu Tungu.

El Señor Izquierdo, habló sobre el trance chamánico y la experiencia del éxtasis que se da en el mismo. Señala que en el contexto mexicano el camino del Chaman es el camino del Nahual. Esto quiere decir que es un camino de hacer de lo perfecto-perfecto entre cosmos, naturaleza hombre y el cuarto elemento que es el éter y éste a la vez se conoce como Ehécatl y se encuentra a través de la respiración y de la búsqueda de visiones. Una de las maneras para buscar visiones es a través de la austeridad,

soledad, el ayuno, vegetarianismo y el baño con agua fría, lo que provoca -según Izquierdo- estados no ordinarios de conciencia y sus diferentes dimensiones, inferior holograma, la común (que es en donde nos encontramos) y la cuarta en donde ya hay experiencias y visiones más fuertes, según relata el entrevistado.

El Sr. Izquierdo añade que de acuerdo a su propia experiencia fue necesario ir sólo a la montaña y presenciar la ubicuidad y la multidireccionalidad logrando que uno pueda estar en dos o tres partes simultáneas físicamente. Por último, dice el entrevistado, que el camino del chaman puede darse a través de alucinógenos y medicina sagrada, o inclusive a través del tabaco y la cal y que puede provocar visiones de poder de animales sagrados.



Imagen III.4 Jesús Izquierdo Torres – Chamán-.

2.-Entrevista realizada a la Dra. Sylvia María de Jesús Valls.

Es Doctora en Lenguas y Literaturas Modernas, Wayne State Un., 1977. Investigadora interdisciplinaria y maestra de inglés en La Habana de los años cincuentas.

La Doctora Valls comienza a hablar de su experiencia gracias a una preparación previa con algunas lecturas, y además la vivencia de probar los llamados alucinógenos o enteógenos preparados. Ella narra cómo ingirió doce cápsulas de una extraña preparación a base de peyote. El reporte vivencial que narra se basa en su experiencia subjetiva y personal y al cúmulo de emociones y elementos afectivos que giraban en torno a la experiencia. Atestigua haber sentido un arrobamiento de unidad, éxtasis y belleza indescriptible, semejante a la poesía. A través de esta experiencia, se toca una realidad mística y no precisamente en el sentido teísta, sino como unidad y belleza en donde uno entra en la eternidad del tiempo que, según ella dice, es lo presente.

La doctora dice que la ciencia del occidente ha sido manipulada por fuerzas ajenas por poderes políticos y económicos y que la parte espiritual del individuo ha sido bloqueada por esta oleada de mentalidad positivista y mecanicista. Tales experiencias son necesarias para el balance del hombre y provee de la suficiente energía para poder soñar y para encontrar en el sueño y la belleza como alternativas para su porvenir.



Imagen III.5 Dra. Sylvia María de Jesús Valls.

3.-Entrevista al Dr. Stanley Krippner, Ph.D. de la Universidad Saybrook, en San Francisco California EUA.

En esta tercera y última entrevista a expertos, se cuenta con la participación del Dr. Krippner, quien dirige los programas de psicología y humanidades en la Universidad de Saybrook, en San Francisco California, y ha escrito decenas de libros e impartido cientos de conferencias al derredor del mundo acerca de los estados no ordinarios de conciencia, psicología y antropología de la religión. La entrevista y el registro videográfico se realizaron ahí mismo en esta ciudad californiana, y a continuación se sintetiza lo que abarcó respecto a su concepción y conocimientos sobre las experiencias místicas y estados de conciencia:

De acuerdo a Krippner, la experiencia mística cambia y modifica la conciencia y la psicología de la persona y desde hace tiempo se ha venido estudiando en programas de antropología y psicología. La conclusión a la que han llegado la mayoría de los investigadores, es que la experiencia mística cambia la forma de comportarse de la persona que ha vivido este fenómeno a veces para bien o a veces para mal. Las personas que pertenecen al primer grupo pueden tener sentimientos de unión con María, con Buda o Jesús y sentir amor y compasión por la humanidad, pero las experiencias místicas negativas pueden inducir a la acción de conductas asesinas o psicóticas y la persona en ocasiones comete conductas delictivas o adictivas y asegura que fueron sugeridas por estas mismas deidades para al final traer paz.

Cabe mencionar que las experiencias místicas también dejan una huella en el cerebro presentando cambios de ondas cerebrales, que pueden ser detectados por aparatos neurológicos y psiquiátricos. Los cambios más comunes e importantes de mencionar están por ejemplo la coordinación de los dos hemisferios, derechos e izquierdo y una sincronización entre ambos en el momento de que una experiencia mística ocurre, así como una notable actividad en los lóbulos frontales y occipitales de las personas y un cambio cualitativo en el sistema límbico que es el centro encargado de las emociones.

Entre algunas de las técnicas para alcanzar la experiencia mística, se puede mencionar la plegaria, la meditación, o el consumo de LSD, sin dejar atrás el grupo y la comunidad que potencializa el entrar en este estado en donde alguien deja el estado de conciencia ordinario y siente el contacto con algo o alguien más grande que el mismo; éste algo puede ser Dios o la Diosa o el cosmos.

Se debe añadir que los signos o señales más importantes de las experiencias místicas, engloban distintas manifestaciones como por ejemplo, sentir la presencia demonios, santos y deidades, existen experiencias positivas y negativas; en las experiencias positivas es posible sentir compasión o amor por la humanidad, pero en las negativas, sentimos deseos de odiar o asesinar. Sin embargo, cuando una experiencia mística es completa, integral y positiva lleva a la sanación de forma rápida y por consiguiente al bienestar psicoespiritual de la persona.



Imagen III.6 Dr. Stanley Krippner, Ph.D.

III.4- La Espina en forma de Cruz, como Símbolo del Templo.



Imagen III.7 Exterior del Templo de la Cruz

La práctica de las religiones, en todos los tiempos, latitudes y lugares, representa un verdadero desafío en los estudios de la índole del imaginario colectivo y los valores que pueden despertar y desencadenar las festividades y el valor mitológico y mágico de lugares, tótems y fetiches.

Con el estudio de esta investigación en especial se da cuenta de la importancia de la religión, no sólo en términos de creencia, rito y mito, sino también, en todos los demás impactos como en lo económico, político, social y familiar, para la población que presencia y asiste a estos lugares cargados de misterios.

Se documentarán y registrarán las representaciones simbólicas y los motivos e implicaciones de las leyendas y/o mitos relacionadas al árbol, conocer el mito relacionado con el árbol de las espinas y su significado para la misma comunidad de

algunos feligreses y turistas que concluyeron los fines de semana de los meses de octubre y noviembre del año 2010 y la integración del reporte se concluye en 2011.

Las creencias, la magia, la cultura y la superstición serán los ingredientes esenciales en la investigación. Es necesario recordar que las plantas no sólo forman parte esencial en la biología o nutrición humanas, ya que las plantas pertenecen y son la cultura misma de los hombres, tienen múltiples usos. Dentro de los primeros y más conocidos son los de satisfacer las necesidades primarias del hombre, como por ejemplo: alimentación, sustento, utensilios para el aseo, para tratar enfermedades etcétera. Sin embargo, las plantas tienen usos menos materiales y más subjetivos para cubrir necesidades no fisiológicas, como necesidades de pertenencia, para práctica ritual-magia y como simbolismos de la vida después de la muerte, también tienen un uso mitológico como negación y rechazo a la muerte o para lograr estados alterados de conciencia para fines místicos.

Es de importancia relevante también conocer los usos rituales, místicos y religiosos de las plantas, ya que tienen un gran simbolismo tanto en las religiones organizadas como en los movimientos sincréticos religiosos más actuales. En toda la documentación existente en la lectura religiosa, las plantas se utilizan como amuletos, como colorantes de telas, las resinas de arboles, la madera y su producto “el aserrín” se convierte en el material clave de las celebridades religiosas de los pueblos.

El interés en la temática tiene sus influencias en cuanto a la pragmática y heurística del mismo, en complementar y direccionar esta tesis y complementando lo que en capítulos anteriores se ha venido trabajando, ya que además de un trabajo de campo relacionado con la experiencia mística, se incluye un análisis del comercio y de la atracción turística de las espinas del templo, que de hecho, en el fondo no se encuentran del todo separadas estas visiones. Esto se afirma de acorde a la teoría integral, así como del presente estudio se encuentra en la expresión de la visión cultural y antropológica hacia una dimensión que comprenda lo social, lo biológico y lo psicológico.

En este complemento a la labor etnográfica, se trabajará la investigación con los espinos del árbol que se encuentra en el templo de la Cruz en la ciudad de Querétaro México, justamente en el patio trasero de la huerta en donde se lleva a cabo el retiro de “renovación carismática”.

Se conoce también del uso de una planta para mantener a una comunidad cohesionada y sólida, para fortalecer relaciones y sistemas de equilibrio mediante a la carga simbólica de determinada práctica en donde esté visiblemente presente la planta en cuestión.

La planta a analizar es un tipo especial de acacia de la familia llamada Fabaceae cuyo nombre científico es *Gleditsia tiracantos*.

La práctica etnobotánica tiene como espacio de investigación Templo de la Santa Cruz en Querétaro, México. En dicho convento, se encuentra en uno de los patios un árbol que sobresale por su significado. Se le conoce como el “árbol de las espinas”, ya que da espinas en forma de cruz.

Dicha manifestación, tiene significados muy profundos en cuanto a su importancia histórica, mítica y económica, como atractivo turístico de la región y centro de reunión a la comunidad devota de esta manifestación.

Se analizan e investigan datos importantes del fenómeno hoy en día con sus implicaciones simbólicas, el cual se establece siguiendo el objetivo general y los objetivos específicos.

La cruz como símbolo del catolicismo actual, se utiliza también como atractivo turístico en esta zona de México, produciendo así, múltiples significados para la fe, las creencias, los ritos y también para el comercio de la región.

Se considera que la problemática que gira en torno a la magia, la religión popular y el fenómeno religioso en general puede arrojar muchas respuestas en cuanto a los demás debates científicos se refiere. Esta investigación involucra muchos aspectos de origen aparentemente inentendibles para la ciencia empírica- mecanicista, pero con un alto valor pragmático a nivel local y con un simbolismo penetrante e inmensurablemente complejo.

A través de estos registros, será posible conocer las representaciones simbólicas e implicaciones económicas de la comercialización de productos relacionados con el árbol, la variedad de las espinas en forma de cruz, el ingreso que aporta a las familias que viven de aquel comercio y los precios que se ofertan de los productos de aquel lugar. Así como las funciones del árbol con relación al turismo de la ciudad de Santiago de Querétaro en temporadas determinadas y también sus implicaciones para la comunidad que habita y vive en el convento.

La metodología seguirá los mismos límites y alcances de las anteriores observaciones, siendo en su mayoría directas, no participantes, acerca de:

- +De los ritos
- +De los símbolos
- +Recorridos por el convento
- +Las historias.

Las entrevistas se llevaron a cabo los días Domingo 6 y 13 de noviembre de 2011 en el templo de la cruz de Querétaro, Querétaro. Se inició un recorrido guiado por todo el convento y posteriormente se procedió a realizar las entrevistas y observaciones.

Recorrido del Templo de la Cruz:

Dentro de un grupo de aproximadamente 25 personas, se inició el recorrido a las 11 de la mañana el primer domingo que se realizó la investigación. Tuvo una duración

aproximadamente de media hora. La guía fue una joven de aproximadamente 15 años, inició explicando la información de la fundación del templo.



Imagen III.8 Joven mujer, guía del templo

Dos patios transcurrieron y presentó las celdas de los seminaristas, el sistema de abastecimiento de agua por goteo y la tina que servía como refrigerador de alimentos para la congregación.

Diez minutos después, le tocó el turno de dar la explicación referente a los arboles de espinas, que se encuentran dentro de una reja de aproximadamente 10 x 10 metros. La reja es negra y se encuentra cerrada de los lados y en su superficie. Dentro del concepto se encuentra una constelación de aproximadamente dos docenas de árboles sembrados de esa clase de mimosa. Durante el tránsito, la joven explica el mito que atrae la mirada de los feligreses y los turistas y se resume en lo siguiente:

“La leyenda narra que en Junio de 1667, Fray Antonio de Margíl de Jesús, uno de los primeros franciscanos que trabajó en la evangelización de los indígenas de Mesoamérica, al llegar a misionar y trayendo su bastón en el que se apoyaba durante largas caminatas, clavó dicho bastón en los prados del ahora jardín. Al pasar el tiempo, el bastón empezó a retoñar y a producir ramas con espinas en forma de cruces y

creció como árbol con la rareza de que no produce ni flor, ni fruto, sino que solamente hojas diminutas que al llegar el invierno secan, las personas se acercan a esta comunidad y templo a adquirir un ejemplar de las espinas que son las que producen la curación y los milagros a quienes las poseen” (**Guía del recorrido en el Templo de la Cruz**).

Acto seguido, **Fray Jesús Guzmán** se ofreció a dar una explicación personal acerca de situaciones culturales y anécdotas del árbol de las espinas, dicha explicación obedece a una petición para la investigación, en forma de entrevista y la búsqueda de la ayuda de un informante clave, que ha vivido de cerca, en contacto, por décadas con las leyendas y milagros del árbol de las espinas.



Imagen III.9 Fray Jesús Guzmán explicando el origen del árbol de las espinas.

“El árbol le pertenece al convento, no hay flor, ni frutos pero aun así pertenece a la familia de las mimosas, la espina es la única en su clase, aunque hay otros árboles que han tratado de plantar en otros lados las personas que se han llegado a robar las espinas del convento, no les brotan o por lo menos no les brotan igual y los vendedores de afuera del convento traen las espinas de otro lado y no son las auténticas ya que no

son iguales, éste es el único lugar en el mundo donde crece este tipo de planta mimosa” (Fray Jesús Guzmán).



Imagen III.10 Objetos Comerciales de las Espinas en forma de Cruz.

A continuación, se presenta un fragmento de una entrevista hecha a un comerciante de productos relacionados con el árbol de las espinas.

“Las cruces sirven de protección, hay un caso de un trailerero que llevó la cruz de aquí de que chocó con el tráiler de frente y no le pasó absolutamente nada. Aquí lo que más se vende son los llaveros, las oraciones y las crucecitas individuales tenemos desde 20 hasta cuarenta pesos” **(Comerciante de objetos de espinas).**²⁰

²⁰ Cabe recordar que las espinas del árbol, no son las espinas que estos comerciantes venden a las afueras del templo, estas últimas son traídas de otras acacias en los alrededores del estado de Querétaro. Y supuestamente, según los cuidadores del lugar, las espinas que se venden afuera del templo son de mala calidad, y mientras las que se venden en el interior del mismo, es decir en la tienda oficial del templo son las auténticas y verdaderas.



Imagen III.11 Comerciante Silvino Ramírez



Imagen III.12 Mercancía Turística del Templo

CAPÍTULO IV. ANÁLISIS Y RESULTADOS

IV.1 ANÁLISIS

Esta tesis puede ser leída como un ejercicio con el cual se pretende analizar ampliamente la experiencia mística, la sanación, y lo integral de las visiones del fenómeno de campo.

Cabe destacar que la observación y las entrevistas entretejen las conceptualizaciones de los teóricos, y en la práctica la cultura, el fenómeno y lo imprevisto reaccionan ante la teoría de una forma subversiva al sobrepasarla y al cuestionar la misma.

Es necesario recordar los puntos de inicio así como el marco teórico, conceptual y encuadre de los objetivos planteados en la presente tesis, para asimismo, comparar la teoría con la práctica etnográfica.

Las tres variables a estudiar son: Sanación, Experiencia mística e Integralidad. Intentando seguir los objetivos y justificación inicial, cabe mencionar que el mismo trabajo de análisis implica la elaboración en tiempos y secuencias, tanto de recapitulación, reflexión, comparación de los anteriores párrafos que comprenden el marco teórico y conceptual de la tesis.

1.- Experiencia mística.

Utilizando la rejilla propuesta por Wilber y Combs, la experiencia mística es buscada y encontrada en los cuadrantes interiores y exteriores, particularmente en los cuadrantes uno, dos y tres.

Es bien identificada la necesidad secundaria de los entrevistados feligreses a ingresar en otro estado de conciencia y cambiar su campo perceptual de acuerdo a sus vivencias y sus representaciones simbólicas, la necesidad implícita de encontrarse con la otredad y fundirse con ella mediante el ritual colectivo de la adoración del santísimo. Dicha experiencia une las instancias personales individuales y traslada a un estado de “*Communitas*” según Turner.

Las diferentes apreciaciones de esta celebración varían e incluyen tanto la plegaria, el baile y la alabanza, y a través del cántico para producir un estado de conciencia similar al estado de trance. Dicho estado produce emociones intensas y frenéticas que pueden llevar al sentimiento de unión con lo místico y al mismo tiempo al sentimiento de unión con la comunidad. Asimismo las caídas, el llanto y la pérdida del sentido del tiempo, espacio, ubicuidad, equilibrio, podrían denotar una especie de regresión y de fusión con el tótem, en este caso la figura del santísimo, representante al mismo tiempo de la comunidad como de la divinidad. En esto, se comprueba lo que Freud (1980), y Washburn (1996) dijeron sobre el fenómeno regresivo en las experiencias místicas.

Los registros de la experiencia, se clasifican dentro de la práctica de religiones populares, ya que el contexto y el encuadre del retiro y todo lo relacionado con el mismo, es un bricolaje de elementos pertenecientes no únicamente al catolicismo, sino también a un movimiento y sentido religioso de la práctica popular resultado del sincretismo y de la magia, junto con el fetiche que puede traer el objeto en cuestión (Barrera Lara, 2003). Es importante recordar que los practicantes entrevistados pertenecen a las mismas clases y culturas, con formas de vida muy similar y con rasgos indígenas muy identificables en algunos casos y también en otros rasgos con el mexicano mestizo y son lo que García Canclini (1982) reconoce como clase popular.

La no identificación del ritual del retiro carismático (religión popular) en la religión exotérica que la contiene, (catolicismo cristiano apostólico romano) o religión escrita, se puede saber que el tipo de práctica popular pertenece a una clasificación en

donde la carencia de legitimidad es evidente; si es a la clasificación de Wilber (1977) que se presenta al inicio de esta tesis a la que se refiere, no así su grado de autenticidad, ya que la práctica y el movimiento popular de los carismáticos puede provocar fuertes sentimientos y representaciones, así como experiencias místicas auténticas a los fieles que profesan esta celebración.

Dentro de un contexto de experiencias y fenómenos que se observan es la presencia del ritual, el mito y el símbolo de transmisión “de”, siguiendo a Geertz (1978), en el uso de este símbolo como en páginas anteriores se ha explicado. Aquí los símbolos provocan profundos y duraderos estados anímicos, mismos que presiden este encuentro con otra realidad, como se observan los símbolos culturales presentes en dicho encuentro se producen y fomentan penetrantes fantasías de salvación que en el instante mismo que se materializan traen por ellas mismas el fenómeno de salvación y sanación integral.

También es posible observar que el conjunto de feligreses pertenece a un estadio de desarrollo y a un nivel de aprehensión del misticismo, en un lugar que deja de lado la *creencia*, para de esta manera pasar a la práctica de la *fe* y de la experiencia directa.

La creencia en una divinidad, como acto racionalista, queda rebasada por un compromiso de sumergirse hacia las profundidades de sus capacidades espirituales y a la necesidad de expandir el estado de conciencia de vigilia y egóico, para de esa forma pasar a un estado trans-egoico o transpersonal. He aquí cómo se establece una religión o práctica popular con su característica de un sistema religioso y su compromiso con lo no-racional.

Analizando las respuestas de algunos entrevistados así como del personal del Templo de la Cruz, se puede atestiguar que existe un profundo grado de etnocentrismo perteneciente al cuadrante número tres, es decir el cuadrante de la cultura. Lo anterior, en relación a las afirmaciones pertenecientes a las declaraciones relativas a la

inexistencia u origen específicamente autóctono e irrepetible de los fenómenos que se comentan que aquí acontecieron.

Se podría definir que esta práctica de la religión popular es una subcultura que nace con los más célebres símbolos de trascendencia, los cuales, a su vez, crean una contracultura dentro de las mismas religiones establecidas, exotéricas y con un alto grado de legitimidad como lo es en este caso la relación catolicismo y movimiento carismático.

Entonces, el fenómeno aquí revisado y sus manifestaciones pertenecen a un movimiento carismático y sincrético, derivado directamente del cristianismo católico con toques culturales de los mitos, que a su vez posee símbolos culturales y de transformación que elevan a los feligreses a las esferas de la fe y de la creencia y en algunos de estos producen estados no ordinarios de conciencia que se pueden clasificar en estados de trance, estados de regresión y de conciencia expandida.

2.- Sanación

Es imposible separar las dos variables estudiadas hasta ahora, ya que según lo revisado en todos los capítulos dedicados a esta tesis y que son relativos a la experiencia mística y también el que le concierne directamente a la sanación, se puede dar cuenta de que al hablar de sanación forzosamente se tiene que remitir a alguno de los cuatro cuadrantes y así mismo a la experiencia mística, ya que no se da una sin la otra; esto es, la sanación es una capacidad de cambio de esquema y actitudes hacia la vida que trasciende todo intento de expiación o expulsión del dolor (curación física).

El mismo instinto o deseo de sanar, necesita un acercamiento a la inmensidad y a la otredad para poder evolucionar como ser y como alma, para esto es necesario un segundo nacimiento, o una iniciación, la cual es producto de la incesante búsqueda y anhelo de creer y de esto a pasar a la fe y a la experiencia directa para desde ahí poder

encontrarse con un fundamento del ser aun más abarcador y emotivamente sanador como lo es el proceso de muerte- renacimiento (Grof 2005).

En el proceso de sanación de los retiros de renovación carismático en el Templo de la Cruz, se prepara una ceremonia con un conjunto de símbolos, rituales y vivencias personales que pueden acaparar la mayoría de los niveles de la gran cadena del ser, como lo son la sanación, física, emocional, y hasta financiera, ya que la particularidad misma del retiro “vivir en alabanza” como motivo principal para que los miembros de esta congregación den sentido a los pesares y futilidades de la realidad que los contiene.

La misma redacción de los testimonios de feligreses se atestigua haber podido entrar en una dinámica activa en la vida y más participativa en su que hacer en el mundo, así como un aligeramiento de las cargas emocionales y de la vida cotidiana, re-direccionadas a un sentido trascendente o teleológico, y de acuerdo con nuestros autores en el apartado de sanación al inicio de esta investigación, se puede bien utilizar este concepto en lugar de “curación” (Battistella 2008).

En cuanto a los símbolos de transformación, se encuentra un sentido eminentemente sanador, he aquí en la leyenda dos conceptos e ideologías presentes en los estudios más profundos sobre religiones. Es posible analizar la cruz como símbolo y también el árbol de las espinas como un mito y práctica sincrética que escapa al dogma del catolicismo, es entonces un símbolo de la religión popular vivida por los feligreses y por los frailes del lugar como el resultado de cultos populares, religión popular y curaciones tradicionales (Arganis, 2003; Amaya, 2005).

La religión popular cuenta con una importante característica, la personificación de fenómenos asombrosos y misteriosos en divinidades (Amaya, 2005). La religión popular no es preexistente ni tiene un corpus cerrado, sino que es dinámica- dialéctica en donde las practicas, supersticiones y misticismo específico del lugar se funden con la idiosincrasia política y el locus económico- social de la región. Esto constituye una nueva y propia realidad, ya que este nuevo modelo de la fe y creencia en las espinas en

forma de cruz no comparte el modelo teológico y la tradición del catolicismo ortodoxo (Stephen & Dow, 2010).

Se puede entonces hablar de un movimiento de retiros en donde la sanación es un proceso de que requiere del culto, del ritual y de la entrega total al tótem (el Santísimo) para que interceda así a través del espíritu santo y pueda realizar los milagros correspondientes. Los símbolos culturales están presentes y son los mediadores entre la realidad profana- secular, y sagrada. Esta vertiente puede tener efectos directos y crear así estados de conciencia no ordinarios y así entrar en el conocimiento propuesto por los antiguos gurús y vivir el éxtasis buscado y el sentimiento de unidad, y lo observado reporta que estas experiencias de cantos, alabanzas y movimiento pueden aliviar el sentimiento o sensación de identidad separada y ser el vehículo ideal para la sanación (Barrera Lara, 2003).

Podemos observar que el ritual del retiro, toma el origen de la enfermedad a partir de un punto de vista plurietiológico o multifactorial, es entonces cuando nos alejamos del modelo hegemónico-materialista biocéntrico-occidental, y nos adentramos en los dominios del modelo de una medicina etnográfica, una sanación tradicional (Larriaga, 2008).

Finalmente, se puede observar también el nivel de autocuración o auto prescripción del enfermo y su familia, en cuanto al acto de entrar en el círculo de feligreses que participan en un acto como el que se ha descrito. El mismo acto ritual del retiro carismático es parte de la carrera del enfermo como nos describe Elia Nora Arganis; así mismo Battistella advierte que la misma presencia de la medicina biomédica se transforma en un conglomerado de medicina biosocial, en la cual participan cuestiones más simbólicas que fisiológicas.

3.-Integralidad de la experiencia.

Según el marco teórico, se tiene a la teoría integral de Wilber como intento de unificación en el campo del estudio que aquí se presenta; es pertinente precisar que los cuatro cuadrantes están presentes en la realidad todo el tiempo, y esta tesis pretende configurar y reconstruir la identificación de estas cuatro facetas de la realidad que se experimentan en los diferentes escenarios de campo que fueron el principio y objetivo de análisis.

Es posible identificar por medio de los datos, experiencias de los cuatro cuadrantes, con sus correspondientes análisis en lo interior y en lo exterior, así como en lo individual y colectivo. Aquí el lector podrá atisbar y reconocer que las realidades aquí presentadas, se basan en un estudio antropológico (cultural y colectivo), pero sin dejar menoscabada la parte esencial individual (esotérica, individual y fenoménica).

En cuanto a los cuadrantes de la mano izquierda, es decir los interiores e interpretativos, se encuentra con un conglomerado de datos dignos de representar lo que se pretende encontrar. La misma experiencia de campo toma datos a través de un cuadrante cultural, el cuadrante III, también conocido por el “nosotros”, ya que puede verificarse con verdades directas en donde la relación yo-tu, o segunda persona es esencial tanto para la “observación” y el método etnográfico, como también lo es para las entrevistas, en donde la palabra, el símbolo, el dialogo, y el ritual pasan y atraviesan la mirada subjetiva del investigador y se utiliza el ojo de la mente y la contemplación para poder acceder a la comprobación de verdades que no son propias de lo empírico-fisicalista, sino que son del dominio de la simbología, la fenomenología y hermenéutica (Wilber, 1995).

Entonces, la experiencia del retiro de orientación y características carismáticas, es primero experimentada como fenómeno personal (cuadrante I), y posteriormente compartida, matizada y catalizada por la comunidad (cuadrante III). Si la investigación fuera estudiar lo interior y exterior de una sola persona, como el caso de hacer una

investigación neurológica exhaustiva, sobre las áreas cerebrales que se activan en una experiencia de meditación Zen (cuadrante II),- que no es el caso- entonces no tendría una significación especial la comunidad y la práctica de símbolos culturales, en donde lo colectivo es la base.

Lamentablemente, la investigación no pudo obtener datos concretos y certeros de lo que el cuadrante II demanda, lo cual se necesitaría no con entrevistas solamente, sino presenciar o mostrar empíricamente, a través de resonancias magnéticas, feedback cerebral o electroencefalogramas, los resultados en lo somático de la acción y el efecto de la experiencia espiritual.

Cabe hacer mención especial de que en las entrevistas y observaciones, aunque los sujetos investigados relatan y aseguran un cambio drástico en su salud, estilo de vida y en algunos casos la reversión de los procesos de enfermedad, estos relatos al carecer de pruebas objetivas necesarias para el cuadrante II, se quedan en una verdad etnográfica, y hermenéutica, propia del cuadrante III. Queda claro que lo anterior no es evidencia de la falsedad de los datos antropológicos y psicológicos, sino que por su misma etiología no alcanzan a vislumbrar verdades necesarias para la ciencia empírica y física del cuadrante II. Aunque la antropología física podría ser el medio para este tipo de conocimiento, que no se pudo averiguar si existen este tipo de investigación por antropólogos, ya que hasta donde se tiene conocimiento, solamente en estudios neurofisiológicos se pueden explorar estos datos. No se debe olvidar de que, independientemente que no se tuvo acceso a las pruebas que el cuadrante II demanda, este mismo cuadrante estuvo activo todo el tiempo y se hizo presente en la investigación.

Es importante destacar que aunque no se hayan encontrado datos comprobables del cuadrante II, no es el caso del cuadrante IV, o cuadrante social, el cual es digno y merecedor de una interpretación adecuada, ya que tanto el comercio, como los símbolos en lo fáctico que se presentan y se posee una evidencia documentada de los hechos.

Al advertir que las realidades y los métodos, así como los datos interiores y exteriores forman parte constituyente de esta empresa de análisis, se puede utilizar esta metodología para posteriores estudios, siempre con una mirada crítica y de construcción, porque, de hecho, lo que se pretende en esta visión es salir cada vez de los rincones más ortodoxos y fundamentalistas en la investigación, y de esta manera incursionar en los terrenos prohibidos para los diversos métodos, aparentemente antagónicos, como lo son: el empirismo de la ciencia positivista y la hermenéutica de la ciencia humanista. Al salir de la dicotomía que frecuenta nuestros espacios académicos, en donde permea la distinción siempre entre verdad y falsedad absoluta, se está dentro de los terrenos de la experiencia integral.

Esto es lo que se analiza de la presencia de los datos en el cuadrante IV, indudablemente todo fenómeno religioso, provoca en las multitudes y en los grupos de personas sensibles y susceptibles a creer en los milagros reacciones diversas; el comercio y el turismo son parte importante en esta investigación, porque justo afuera del templo y en su interior la gente acude a comprar objetos de valor, parecidos a la cruz de espinas y diversos artículos que tienen como figura principal la cruz, como por ejemplo: dijes, amuletos, llaveros, libros, cancioneros, collares, oraciones, aretes, carteras, etcétera.

La religión en toda época y cosmovisión ha servido para la expiación de los temores, deseos y proyecciones de los individuos que la practican. La modernidad fue, por una parte un filtro epistémico en el cual se podía advertir que las verdades de la mente y del espíritu no podían comprobar los reinos de la carne (empíricos sensoriales), los de la mente (simbólicos); ya Kant dijo que las verdades trascendentes no pueden denotar o comprobar verdades que no entienden o por lo menos que son trascendidas por el método inductivo y deductivo. Pero, si se tomara esta clasificación de las tres visiones como nos comunica San Buenaventura, que clasifica a los tipos de conocimiento como empírico (sentidos), mental (símbolos), contemplativo (espíritu) se podría poner orden y no tratar de usurpar el objeto y el método de estudio de cada uno de los anteriores con el método de otro reino o sería posible cometer un error categorial (Wilber, 2002).

La religión es una reliquia que no ha muerto, ni morirá; pero ha adquirido a lo largo del tiempo una serie de cambios inesperados, como es el caso del fracaso de la religión establecida para la unión de los pueblos, la cual incluso ha alimentado la segregación racial y los abusos de sus autoridades.

Cada vez es menor la línea que divide a los diferentes credos religiosos e incluso las nuevas propuestas religiosas giran en torno al sincretismo o a las religiones de propuesta no teísta como el budismo, el cual se ha extendido en países occidentales y católicos. Sin embargo, un fenómeno aun más evidente es la propuesta de religiones no atenuadas a un centro de mando o institución, y sin ninguna organización formal o grupo jerárquico, como es el caso de las prácticas que giran en torno a la New Age, que se ha difundido y se congrega en torno a prácticas de muchos lugares y culturas (Merlo, 2007).

La idea del nuevo orden religioso se gesta precisamente en lugares de rupturas ideológicas con las religiones antiguas, o más bien, con las instituciones que amparan estas religiones desde la antigüedad, en donde el experimentar lo sagrado en cualquiera de sus representaciones hace de el fenómeno religioso un abanico único que nunca había tenido una presencia tan extendida en algún otro tiempo de la historia.

El neo esoterismo o el mercado de proyectos religiosos está aun más presente que en la pre modernidad (Merlo, 2007). Incluso sería posible hablar de un re encantamiento de la realidad en donde el desencanto de Weber se materializa en una serie de tecnologías de lo sagrado capaces de provocar los fenómenos y reacciones más extravagantes y pretensiosos. Esto se deriva en una conjunción de la premodernidad con los *-mass media-* de la modernidad y posmodernidad en donde los medios, la imagen y el consumo se apoderan de un fenómeno con características propias de las instituciones y las jerarquías eclesiásticas de hace siglos.

Es tiempo de hablar ahora del consumismo de la religión a la carta, como comenta Renée de la Torre (2006) en su artículo sobre los “mass media” y las nuevas

religiones, a lo que se refiere es que la experiencia trascendental, los rituales de sanación o algún otro conjuro, práctica o mito religioso, ya no es indispensable adquirirlo en los templos, sinagogas o procesiones para pedir favores a la deidad; porque ahora la información está cada vez más a la mano que basta con utilizar la radio, el internet, para poder acceder a este cúmulo de experiencias y ofertas –express- de sanación, de iluminación y de purificación para poder satisfacer las necesidad social.

De acuerdo con los intereses y los análisis filosóficos previos, cada individuo va confeccionando su marco referencial en cuanto a religiosidad popular y mágica va surgiendo, creando así un traje de salvación a la medida, en donde se puede combinar el misticismo cristiano con las prácticas religiosas populares, estas informaciones hacen su análisis desde la New Age, en donde los jóvenes de las clases medias y altas gracias a la cultura en donde están inmersos y también a sus recursos adquisitivos, pueden acceder a prácticas nuevas y sincréticas que se alejan de la religiosidad popular y también de la establecida que impera en su círculo geográfico local.

Estas filosofías, pugnan por el amor universal y el volver a los orígenes naturales del hombre (romanticismo) y cuidar el medio ambiente (ecología profunda), así como también incluir dentro de sus filas la energía femenina en la divinidad (feminismo espiritual). Sin embargo, estos valores existen en el discurso y en la ideología; no así en la práctica de los grupos o sectas que lleguen a proponer este tipo de filosofías. En muchas ocasiones, promueven en la práctica valores que se alejan profundamente de los enunciados en la práctica, o hasta son contrarios a estos.

Entonces se encuentran movimientos o Iglesias que entran en la dinámica del consumismo, el capitalismo y que hacen uso de la publicidad y de la mercadotecnia para poder ganar adeptos o feligreses que comulguen y se unan a las filas de las nuevas congregaciones; creando así espacios de desarrollo y de propaganda especial para unirse a estos movimientos; esta práctica va desde canales de televisión dedicados exclusivamente a la nueva espiritualidad, como a revistas pseudocientíficas o estaciones de radio que ofrecen promociones de limpias, curas, amuletos, o lecturas de aura o tarot.

La oferta es diversa, pero lo más interesante y extraño no es la oferta, sino la forma en la que es consumida por los individuos que han dejado de creer en las grandes instituciones religiosas, y se guían por su individualidad y racionalidad para sentir el poder de designar sus preferencias espirituales, por que haga lo que haga el individuo obtendrá una recompensa que le dará placer, lo sanará y le garantizará un mejor porvenir (Barrera Lara, 2003).

IV.2 RESULTADOS

1.- Aunque el fenómeno religioso es complejo, en el estudio de su amplia gama de espectros y temáticas en esta investigación, se puede identificar claramente los contenidos principales de una religión popular, el exhaustivo análisis de los rituales de los retiros de renovación carismática en el trabajo de campo, pudo documentar, capturar, recabar, analizar y profundizar en la experiencia, el lugar y la función social en la satisfacción de necesidades tanto básicas, como sociales y de cohesión, así como necesidades secundarias fue analizado completa y pertinentemente, entonces, el objetivo general planteado en la introducción ha sido cumplido. Además, este fenómeno ocurre dentro del marco de la modernidad y la globalización, lo que algunos considerarían anacrónica.

2.- Así como también se reconoce el impacto y el vínculo que mantiene el comercio, la economía y la influencia de la modernidad. La racionalidad instrumental, da como resultado la sobreproducción y su excedente, esa plusvalía que propicia el valor de cambio y que trasciende el valor de uso, es la responsable de los sistemas de producción capitalistas y neoliberalizadores. Los datos del templo y su atractivo turístico y las mercancías que ahí se comercializan, se derivan de prácticas, en donde la religión cumple valores y necesidades, que no pertenecen a lo que las religiones esotéricas o la experiencia mística encuentra, más bien, el presente análisis incluye una mirada a ese cuadrante propio del “ellos” en donde las relaciones “yo- tu” desembocan en una relación “yo- objeto” en algunas ocasiones.

3.- El simbolismo del árbol de las cruces es un importante atractivo del comercio o turismo esotérico de experiencias emocionales, mágicas y sincréticas que cumple a la perfección algunas de las características de la religión en general. Como son representadas en alguna de las cinco líneas de estudio de la religión, el árbol de las cruces y el convento (cuadrante IV).

4.- El conocimiento del grado de integralidad en sus estructuras personales y del cuadrante uno, se puede concluir que la experiencia espiritual, es una fuente catalizadora para provocar estados de conciencia, entra en los mundos psíquicos sutiles del nivel del alma, no así en el nivel del espíritu, ya que no es una experiencia que reporte una sensación de vacuidad, no dualidad o unidad trascendental. Al limitarse a los reinos del alma, la experiencia produce intensas emociones, estados de trance, experiencias cumbre, y gracia reverencial, según los datos de la vivencia que los entrevistados dieron.

Dicha experiencia puede ser comparada con un tránsito en una experiencia de éxtasis chamánico y cantos armónicos y vivificadores, así como el sentimiento de raptó y fuertes influencias arquetípicas, acompañan la experiencia, y así cumple también el objetivo de reivindicar y sanar a través de un mayor significado en la sanación física, emocional, así como el aporte de un sentido último.

Utilizando la rejilla Wilber-Combs, la experiencia que aquí se analiza pertenecería a una tipología en donde el estado de conciencia sutil se intercepta con la magia y el mito. Ahora, ¿se debería utilizar solo el modelo estructural jerárquico de Wilber, para determinar la validez o completud de la experiencia? Evidentemente la respuesta es negativa, de hecho sólo Wilber habla de integralidad, no de perfección o imperfección de las experiencias espirituales.

Es necesario recalcar que para realizar el análisis que se requería para entender el fenómeno de una manera integral, fue necesario complementar la visión y

metodología de la antropología con los hallazgos y propuestas de otras disciplinas ya que la complejidad cubre más que los aspectos sociales, económicos, políticos o inclusive religiosos en términos de análisis dentro de las ciencias sociales y humanísticas. Por ejemplo, para la experiencia mística Krippner y Wilber para su modelo teórico.

V. CONCLUSIONES

V.1 CONCLUSIONES FINALES DE LA INVESTIGACIÓN

En conclusión, cabe destacar que el modelo wilberiano es ideal para ubicarse y tener un poco de claridad en los fenómenos estudiados a través de mapas que puedan ayudarnos a cartografiar la experiencia. Sin embargo, las experiencias fenoménicas y que requieren de interpretación y no de comprobación, necesitan de igual forma legitimarse en algún nivel.

Regresando a lo que aquí se estudió, no cabe duda que el retiro carismático es el resultado de aquello que Vicente Merlo (2007) denomina como Nuevos Movimientos Espirituales, los cuales son un resultado de rupturas de las superestructuras de las religiones fundamentalistas.

El concepto de movimiento, según Merlo, tiene un significado más amplio y válido para cualquier colectivo, incluso si carece de elementos institucionales y organizativos. El movimiento de renovación carismático católico es un movimiento de renovación y reforma surgido en el interior de las nuevas transformaciones religiosas en este caso del cristianismo, lo anterior como producto de la des-institucionalización y la des-tradicionalización que caracterizan estos nuevos movimientos surgidos a partir de la mitad del siglo XX. La renovación carismática dentro de la iglesia católica más bien fue la respuesta al auge del fundamentalismo cristiano principalmente en los Estados Unidos que tiene características como: el literalismo de las escrituras sagradas, el éxtasis y la experiencia mística como manera de acercarse a Dios y ser sanados tanto espiritual como físicamente.

Se toma en cuenta la visión de la espiritualidad del filósofo español Jorge N. Ferrer (2003), quien habla de la espiritualidad no como una serie desplegable en el tiempo de algún espíritu, ni una linealidad rígida, más bien, Ferrer habla de una naturaleza participativa de la experiencia espiritual. La define de esta manera:

“ El conocimiento participativo se refiere a un acceso multidimensional a la realidad que no sólo incluye el conocimiento intelectual de la mente, sino también el conocimiento emocional y empático del corazón, el conocimiento sensual y somático del cuerpo, el conocimiento visionario e intuitivo del alma, así como otra forma de conocimiento que esté al alcance de los seres humanos” (Ferrer, 2003: p.153)

Entonces sabemos que el conocimiento participativo es algo que engloba múltiples perspectivas para vivir lo religioso, ya que es presencial, como resultado de la conjunción en tiempo y forma de ciertos elementos que hacen surgir profundos sentimientos y significados de conexión con otro aspecto de la realidad. Por último, dice Ferrer que el conocimiento espiritual es transformador, en cuanto a que propicia la transformación del yo y del mundo. Es entonces cuando revisamos la experiencia que estudiamos y la damos como válida para su transformación de la comunidad y del yo de los sujetos en forma individual ya que el éxito de los retiros son prueba de su efectividad.

Analizando entonces desde el aspecto –etic- de la ciencia antropológica, y presentando el aspecto -emic- de la vivencia de la comunidad religiosa, se comienza el análisis y la representación de datos que nos corresponde investigar e indagar, así como el entendimiento del fenómeno.

En lo que respecta a la primera hipótesis, es pertinente mencionar que no se cumple como tal, ya que la modernidad, aunque ha alterado y modificado las expresiones religiosas, no ha terminado por completo con las manifestaciones religiosas populares y sincréticas, aunque a la religión formal no exista pura, como hemos observado.

Dentro del marco de la segunda hipótesis no se cumple en el caso del catolicismo, ya que por lo menos en el estado de Querétaro, la religión formal ha sabido integrar las manifestaciones religiosas locales y populares.

La congregación del templo posee una dinámica importante, interesante, ya que congrega a miles de personas para un encuentro en donde la efusividad y la festividad invitan a un momento terapéutico.

Existe una amalgama muy variada y mezclada de elementos indígenas, europeos y mestizos en el templo, sus festividades y símbolos, mismos que representan un momento de profundas vivencias sincréticas.

El retiro carismático, definitivamente es una buena opción terapéutica a nivel colectivo e individual, ya que su estructura y organización, brindan, soporte, contención y apoyo a las enfermedades y dolencias que aquejan a las personas que asisten.

Conforme se han armado las conclusiones y el proceso de análisis de esta investigación, podemos darnos cuenta de lo importante que es plantear un marco de estudios cruzados en lo que se refiere a los estudios religiosos, y la necesidad de abordar el fenómeno desde múltiples vertientes. Así como planteamos nuevas preguntas acerca de nuestro objeto de estudio, de la misma forma nuevas investigaciones y marcos de búsqueda e interpretación, posibles y nuevas investigaciones, acerca de los alcances de las disciplinas e intentar crear la conciencia más en la disciplina antropológica de poner su mirada sobre el fenómeno místico como tal, y no solamente en los fenómenos religiosos.

¿Qué es lo que nos queda a los que investigan el fenómeno religioso? ¿Se tratará únicamente de un fenómeno político y de consumo de la globalización? En cuanto a la primera pregunta, es necesario dar una respuesta fácil de pronunciar pero difícil de llevar a la práctica y es la de seguir investigando el fenómeno religioso, porque éste no es producto de la modernidad ni de la posmodernidad, sino que ha sido gestado conforme ha nacido la cultura y el pensamiento desde hace milenios.

En cuanto a la segunda pregunta, se puede decir que sí se trata de un fenómeno de carácter político y económico de la actualidad, pero no. Es decir, si es eso pero no lo único; más bien, la tendencia de las investigaciones antropológicas acerca de religión giran en torno a los aspectos, sociales, políticos y culturales de las mismas, casi ninguna se preocupa de estudiar el fenómeno religioso *per se*, o desde el fenómeno religioso mismo, entonces se tendría un mismo fenómeno interpretado desde adentro y desde afuera y no un mero epifenómeno derivado de características sociales y económicas, ya que el mismo fenómeno religioso trasciende la pre modernidad, modernidad y posmodernidad por que antecede a todas estas.

Será un largo peregrinar para encontrar respuestas absolutas acerca de la religión y su relación con la modernidad, pero es bien sabido que la misma religión como práctica simbólica es afectada o alterada por las características propias de cada tiempo, región y situación, colocando al individuo en una postura activa o pasiva en la recepción de la religión; ya sea rescatando su naturaleza divina o haciendo de la misma divinidad objeto de información y consumo en la época actual.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre-Beltrán G.** (1963). *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la Estructura colonial*. México:D.F. Instituto Nacional Indigenista.
- Amaya Serrano, M.** (2005). *Antropología de la Religión*, Facultad de Filosofía. UAQ.
- Arganis Juárez, E. N.** (2003). “La Autoatención en un grupo de ancianos residentes en Iztapalapa D.F.”. ENAH-UNAM *Cuicuilco*, Enero-Abril, Año/Vol. 12, No. 033, México. Pp. 11-25.
- Augé, M.** (2006). *Sobremodernidad del mundo de Hoy al mundo del Mañana. Memoria*.
<http://es.scribd.com/doc/7986929/Marc-Auge-sobremodernidad>
- Báez Landa, M.** (2005). “La ciencia imposible. La antropología mexicana. Entre la academia y la acción”. Ponencia presentada en el Coloquio: *La otra antropología toma la palabra: El oficio del Antropólogo en contextos extra-académicos*. UAM –Iztapalapa. S/F
- Barrera Lara, I.** (2003). “El Movimiento de Renovación Carismática: Interacción Social y experiencia Religiosa, en dos comunidades del centro de Veracruz”. Tesis de Licenciatura, Facultad de Antropología. Xalapa.
- (2002). “La práctica de sanación en el Movimiento de Renovación Carismática”. Ponencia en el IV Congreso Centroamericano de Antropología, Xalapa.. S/F
- Battistella, D.** (2008). “*Salud y Enfermedad*”. Consultado en la página:
http://issuu.com/cedss/docs/el_proceso_salud_enfermedad. S/F
- Bauman, Z.** (2002). *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- (2006). *Vida líquida*, Barcelona, Paidós.
- Bellah, R.** (1970). “*Beyond Reality*”. New York.
- Berger, P.** (1969). “*El Dósel Sagrado*”. Ed. Amorrortu.
- (1981). *Para una teoría Sociológica de la religión*. Barcelona Kairos.
- Bensoussan, G.** (1997). *Historia de la Shoah*. Ed. Antrophos. Barcelona.
- Beck, D. & Cowan, C.** (1996). *Dinámica Espiral: Capítulo 1*. Don Beck and Chris Cowan. Consultado en la página:
<http://www.spiraldynamics.com/book/chap1esp.htm> el (día) de (mes)(año).
- Bourguignon, E.** (1967). *Dance Perspectives*. Ed. Dance Perspectives Foundation.

- Buber, M.** (1995). *¿Qué es el Hombre?* México. Ed. Fondo de Cultura Económica
- Campbell, J.** (2008). *Los Mitos*. Barcelona .Ed. Kairos.
- Cassier, E.** (1987). *Antropología Filosófica*. México. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Combs, A.** (2002). *Radiance of Being: Understanding the Grand Integral Vision; Living the Integral Life*. Ed.Omega Book.
- De Sahagún, L.J.** (1982). *Interpretación del Hecho Religioso. Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Ed. Sígueme. Salamanca.
- Diel, P.** (1994). *Los Símbolos de la Biblia*. México. Ed. Fondo de Cultura.
- Donsell, J.F.** (1969). *Antropología Filosófica*. Buenos Aires-México. Ed. Carlos Lohle.
- Dow, J. y Stephen, L.,** eds. (2010). *Clases sociales, política y religiosidad popular en México y América central*. Consultado en la página: [Http://es.scribd.com/doc/80744780/CLASES-SOCIALES-POLITICA-Y-RELIGIOSIDAD-POPULAR-EN-MEXICO-Y-AMERICA-CENTRAL](http://es.scribd.com/doc/80744780/CLASES-SOCIALES-POLITICA-Y-RELIGIOSIDAD-POPULAR-EN-MEXICO-Y-AMERICA-CENTRAL).
- Durkheim, E.** (1991). *Las formas Elementales de la vida Religiosa*. Madrid España. Ed. siglo XXI.
- Eco, U.** (1987). *¿Como se hace una tesis?*, Gedisa, México.
- Eliade, M.** (1994). *Mito y Realidad*. Colombia. Ed. Labor S.
- (2004). *Tratado de Historia de las Religiones*. Ed. Era. México.
- Eroza Solana, E.** (1996). “Tres Procedimientos Diagnósticos en la Medicina Tradicional Indígena. Antropología de la Curación”. *Revista Alteridades*, Pp. 19 a 26.
- Evans-Pritchard, E.E.** (1984). *Las teorías de la Religión Primitiva*. Ed. S. XXI Madrid.
- Ferrer, J.N.** (2003). *Espiritualidad Creativa*. Barcelona. Ed. Kairos.
- Frazer, J. G.** (1996). *La rama Dorada*. México Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Freud. S.** (1978). Volumen VII - *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora»). Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- (1980a). Volumen XIII - *Totem y Tabú, y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- (1980b). Volumen XXI - *El porvenir de una ilusión, (1927-1931)*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1980)

- Hernández Sampieri, R.** (1991). *Metodología de la Investigación*. México. Ed. McGraw-Hill.
- Hoffman A., Wasson W. y Ruck P.** (1978). *Camino a Eleusis*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Huxley, A.** (1995). *Huxley y Dios*. Barcelona, España. Ed. Jaqueline. Hazard.
- García Canclini, N.** (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México.
- Geertz, C.** (1987). *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa
----- (1986). *Los usos de la diversidad*. Ed. Paidós
- Grof, S.** (2008). *Cuando ocurre lo imposible*. Barcelona. España. Ed. Liebre de Marzo.
----- (2006). *El viaje definitivo*. Barcelona España. Ed. Liebre de Marzo.
----- (2005). *Psicoterapia con LSD*. Ed. Kairos.
----- (2003). *El Juego Cósmico*. Barcelona. Ed. Kairos.
----- (2002). *La Mente Holotrópica*. Barcelona. Ed. Kairos.
- James, W.** (1986). *Varietades de Experiencia Religiosa*. Ed. Península
- Koestler, A.** (1998). *“En Busca de lo Absoluto”* Barcelona Ed. Kairos.
- Krippner, S.** (2009). *Mysterious Minds: The Neurobiology of Psychics, Mediums, and Other Extraordinary People*. Ed. Preager. Santa Bárbara California, USA.
- Lagarriga Atias, I.** (2007). “Características de los terapeutas religiosos en México”. En *Enfermedad y religión*, UAM, México. Pp. 1-29.
- Leary, T.** (1998). *El Trip de la Muerte*. Ed. Kairos. Barcelona
- Malinowski, B.** (1994). *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona. Ed. Ariel.
- Manca, M. C.** (1996). “Un acercamiento a los Terapeutas Tradicionales Choles de Tila. Chiapas”. En la revista *Alteridades*. Pp 5 a 10.
- Manrique Abril, F.** “Una Aproximación al Concepto de Salud-Enfermedad”. En *Evaluación De La Aplicación De Políticas Públicas De Salud En La Ciudad De Cartagena*. Consultado el 12 de mayo de 2007 en la página: <http://www.sendeiss.sa.cr/cursos/cuarta.pdf>.
- Marcuse, H.** (1993). *Editorial Planeta Mexicana*, S. A. de C. V. México D. F.
- Marion, M.** (1995). *Antropología Simbólica*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- Maslow, A.** (1964). *Religiones, Valores y Experiencias Cumbre*. Ohio State University.
- Mauss, M.** (1972). *Sociedad y Ciencias Sociales*. Barcelona. Ed. Barral Editores.
- Medina, A.** (1995). “El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?”. En *Diálogos en acción, primera etapa*, 2004. Dirección general de culturas populares e indígenas. CONACULTA.
- Menéndez, E.** (1999). “La Enfermedad y la Curación: ¿Qué es la medicina Tradicional?”. Revista *Alteridades*. No. 4. México. Pp. 71-85
- Merlo, V.** (2007). *La llamada (de la) Nueva Era*. Barcelona. Ed. Kairos.
- Morris, B.** (1995). *Introducción al estudio Antropológico de la Religión*. Barcelona Ed. Paidós.
- Müller, F.M.** (1978). *Introducción a la ciencia de la religión*. Nueva York, Arno Press
- Myers Owen, C.** (2008). *Main Currents In Modern Thought*. Vol 23 No.4. Book Tree.
- Nancy, J.L. y Lacoue-Labarthe, P.** (2002). *El mito nazi*. Ed. Anthropos
- Nolasco, M.** (2008). “*La condición indígena en el siglo XXI*”. Del indio “indito” a los indígenas mexicanos. En *Cuadernos de Etnología*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Paniker, S.** (2006). *Ensayos Retroprogresivos*. Ed. Kairos. Barcelona
- Radcliffe-Brown, A.R.** (1952). *La sociedad Primitiva*. Londres. Cohen and West.
- Ries, J.** (1995). *Tratado de Antropología de lo sagrado*. Vol.1. Valladolid Ed. Trotta.
- Schwimmer, E.** (1982). *Religión y Cultura*. Barcelona Ed. Anagrama.
- Shield, B & Carlson, R.** (1994) *La Nueva Salud*. Ed. Kairos. Barcelona
- Smith, H.** (2002). *La Importancia de la Religión*. Barcelona España. Ed. Kairos.
- (2008). *Las Religiones del Mundo*. Barcelona España. Ed. Kairos.
- Stewart, J.** (2005). “Ecología Cultural” *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 5 Ed. Aguilar, MADRID España.
- Thaler Singer, M.** (2003). *Las Sectas*. Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Tart, C.** (1994). *Psicologías Transpersonales*. Barcelona Ed. Paidós.
- Tibon, G.** (2005). *El Ombligo como Centro Cósmico*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Torre, R. de la.** (2006). Circuitos mass-mediaticos en la oferta Neo-esotérica: New Age y neomagia popular en Guadalajara. Revista *Alteridades* , pp. 29-41.

- Turner, V.** (1978). *Dramas, Fields and Metaphors*. Londres. Ed. Corner University Price.
- Tylor, E.B.**(1871). *Cultura Primitiva*. Londres Murray 1913
- Van Gennep, A** (1965). *Ritos de Paso*. Londres, Rouledge & Kegan
- Washburn, M.** (1996). *El Ego y el Fundamento Dinámico*. Ed. Kairos. Barcelona.
- Wasson. G.** (1978). *El camino a Eleusis*. - Wasson,Ruck y Hoffman-.. Fondo de Cultura Económica. México.
- Watts, A.** (2006). *El arte de ser Dios*. Ed Kairos. Barcelona
 ----- (1995). *¿Que es la Realidad?*. Ed Kairos. Barcelona
 ----- (1994). *Vivir el Presente*. Ed Kairos. Barcelona
- Weber, M.** (1996). *Economía y Sociedad*. México Ed. FCE
 ----- (1963). *Sociología de la Religión*. Boston: Beacon.
- Wescott, R. D.** (1965). *El Animal Divino. La experiencia Mística*. Ed. Kairos. Barcelona.
- White, J.,** ed. (2005). *La Experticia Mística*. España. Ed. Kairos.
 ----- (2001). *¿Qué es la Iluminación?*España. Ed. Kairos.
- Wilber. K.** (2008). *La Visión Integral*. Barcelona España. Ed. Kairos.
 ----- (2007). *Espiritualidad Integral*. Barcelona España. Ed. Kairos.
 ----- (2005). *El Espectro de la Conciencia*. Barcelona España. Ed. Kairos.
 ----- (2004). *Ciencia y Religión*. Barcelona. Ed. Kairos.
 ----- (2003a). *Una Teoría de Todo*. Barcelona, España. Ed.Kairos.
 ----- (2003b). *Los Tres Ojos del Conocimiento*. Barcelona España. Ed. Kairos.
 ----- (2001). *El Proyecto Atman*. Barcelona España. Ed. Kairos.
 ----- (1999). *Un Dios Sociable*. Barcelona, España Ed. Kairos.
 ----- (1995). *Sexo, Ecología y Espiritualidad*. Madrid. Ed. Gaia.
- Wolcott, H.** (2005). “Sobre la intención en etnografía”, en Velasco Maillo, Honorio M., F. Javier García Castaño, Ángel Díaz de Rada. *Lecturas de antropología para educadores*, Ed. Trotta, Madrid.
- Zambrano, M.** (1955). *El Hombre y lo Divino*. México. Fondo de Cultura Económica.