

Silvia Ortiz Echaniz

Funciones de la teatralización en las terapéuticas espiritualistas

El espiritualismo trinitario mariano es una práctica religiosa popular que se desarrolla en la ciudad de México a partir de 1866, fundamentada en la ideología milenarista y mesiánica de un líder carismático mestizo.

Muchas fueron las rebeliones milenaristas en la América Latina del siglo XIX en el que la gran parte de las colonias de este continente alcanzaron su independencia. La mayoría de estos movimientos socioreligiosos de carácter milenarista se presentaron en ámbitos rurales e indígenas donde después de la emancipación de las metrópolis europeas, se prolongaron las situaciones de privilegio para los peninsulares o sus hijos nacidos en América (Lafaye, 1984).

En México, al alcanzar la independencia en 1821, la población indígena y mestiza esperaba cambios estructurales y reivindicativos, que no llegaron a cristalizarse debido al control económico y político de la Iglesia católica sobre las instituciones sociales y culturales. La cultura católica, después de tres siglos de hegemonía, era sinónimo de la cultura occidental establecida en el poder.

Ante las carencias y privaciones múltiples de los dominados por la situación colonial, se van conformando propuestas con objetivos descolonizadores, en la dinámica de la resistencia cultural, surgida de necesidades fundamentales.

En los grupos étnicos originales y entre los mestizos, se vislumbra la oportunidad de plantear movimientos emancipatorios de carácter socioreligioso para sustentar su autonomía ideológica y recuperar

ciertos ámbitos de la cultura; que resignificados eran elementos necesarios para la identidad autónoma y soberana que empieza a conformarse.

El milenarismo como ideología religiosa y sociopolítica sustenta las pretensiones del cambio, ya que enlaza las aspiraciones de transformación de la realidad con la intermediación del mundo sagrado para acceder a una transformación total, en un futuro mediato o inmediato (Pereira de Quiroz, 1969).

En el origen de la expectativa milenarista está presente la vivencia de distintas formas de privación, que se manifiestan como precariedad existencial y orfandad de significados del mundo, debido a la ausencia de poder en los ámbitos políticos, sociales, culturales y religiosos (Barabas y Bartolomé, 1984).

Esta mentalidad milenarista encuentra sustento en las cosmovisiones religiosas tanto autóctonas como occidentales, en las que ciertos mitos universales —como el de las renovaciones periódicas del mundo— tienen especial eficacia ontológica.

Así, el mito, como parte integrante del sistema total de creencias y prácticas religiosas, adquiere su connotación y significado en la interpretación del contexto cultural particular, ya que traduce metafóricamente los acontecimientos de la realidad histórica (Turner, 1975). Es precisamente la dinámica del mito y su contenido polisémico dentro de la representación simbólica, lo que permiten su articulación con los procesos históricos particulares, conjuntando los tiempos del pasado, el presente y el futuro (Lévi-Strauss, 1968).

Latente en las mentalidades indígenas y mestizas se encuentra la ideología mítica aborigen de la terminación periódica de los tiempos, para reanudar la existencia en un mundo reestructurado o regenerado. Esta ideología de interpretación sagrada, es recuperada también en la tradición bíblica, asimilada por la conquista espiritual para explicar su propia realidad sincrética.

La situación colonial interpretada como el caos precedente a la irrupción apocalíptica prepara las mentalidades para la espera mesiánica y redentora, después de la Independencia.

En la interpretación bíblica, mediante un proceso de apropiación cultural de las Sagradas Escrituras, se traducen las realidades existenciales de los subordinados en los órdenes simbólicos de la cultura popular; a partir del Apocalipsis de San Juan se proponen alternativas reivindicativas de carácter religioso. De esta manera "los mitos formulados en códigos culturales singulares buscan un objetivo común: la transformación de situaciones históricas injustas". Así, a través de concepciones salvacionistas provenientes del orden sagrado se proponen modelos societarios utópicos. Las elaboraciones subjetivas de la utopía celestial se revierten al orden profano para abolir y superar las realidades frustrantes (Barabas, 1991). El reino de Dios en la Tierra es el motor de la promesa, y las vías para lograrlo varían desde la resignificación del mundo, hasta la resistencia cultural o incluso la insurgencia armada.

El eje central de estos movimientos milenaristas lo ocupan personalidades carismáticas que resumen los anhelos de sus seguidores y que justifican las inseguridades colectivas por las vías de nuevos significados. El carisma, reconocido por la nueva comunidad religiosa por su carácter divino, impulsa a la movilidad ideológica y a la canalización de la protesta. En las proposiciones de liberación y autonomía religiosa se busca la estructuración de una nueva Iglesia para la religiosidad sincrética de los mexicanos, siguiendo el modelo de la nueva Iglesia del Apocalipsis y la estructura política de las iglesias nacionales conformadas en los Estados europeos, donde se han gestado las reformas protestantes y la democratización de la participación religiosa. Las nuevas ideas políticas de la Ilustración en contra del derecho divino, se arraigaban en la noción de los Estados liberales fundados en la democratización y el individualismo, ideas que incidían directamente contra el poder corporativo y patrimonial, heredados

de España y que seguían siendo mantenidos por el apoyo de los clericales institucionalizados en el poder (Bastien, 1989: 24). Dos invasiones extranjeras con la colaboración decidida del Vaticano para reinstalar el imperio en México fueron factores claros para los liberales mexicanos, al enfrentar la guerra civil de Reforma y restaurar la República, de donde surgieron las leyes que plantean la separación de la Iglesia y del Estado, como única alternativa para impulsar el desarrollo económico y la soberanía. Esta coyuntura política, permite la liberación de las creencias como derecho constitucional en 1857, situación que abre la posibilidad de elaborar proyectos religiosos alternativos y la conformación de nuevas comunidades religiosas en vías del desarrollo de la tolerancia necesaria

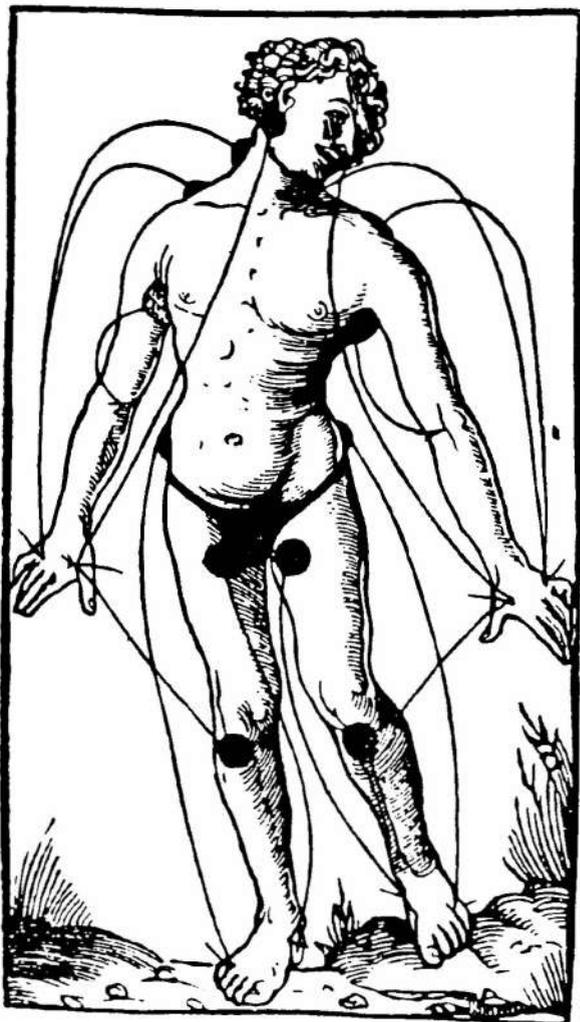
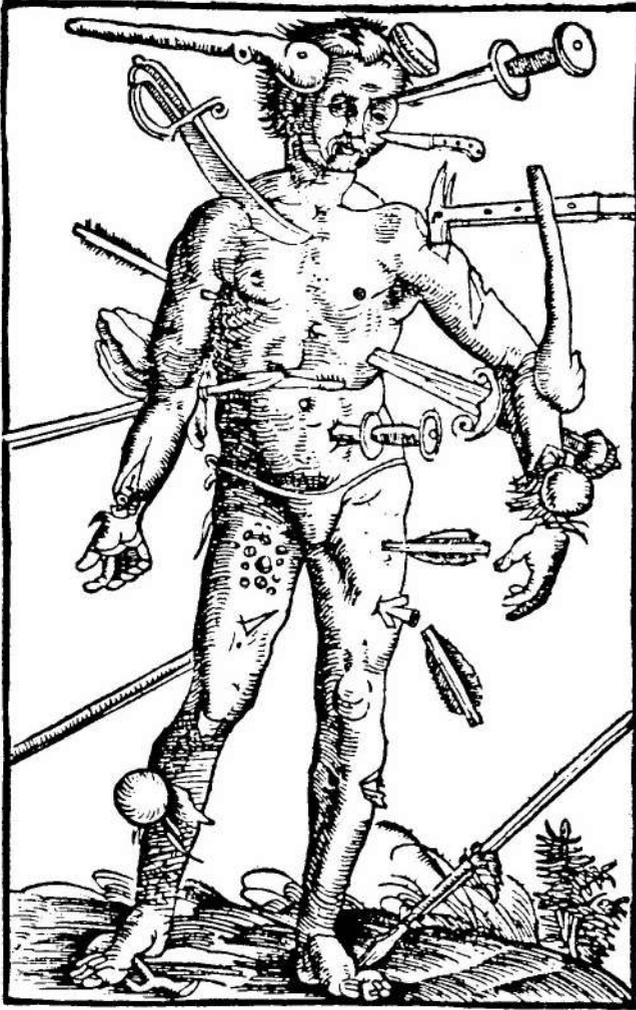


Ilustración de Régime contre la peste par les Médecins de Basle, 1519.

Ilustración de Grosse Wundartzney, de Paracelso, 1536.



para fomentar la reestructuración económica y el desarrollo capitalista.

Las reacciones contra la Constitución del 57 auspiciadas por el arzobispado mexicano se dieron en todo el país, y el Estado como respuesta se propuso auspiciar un cisma mexicano, con el apoyo del bajo clero y algunas figuras de la alta jerarquía, en la organización de una Iglesia Católica Reformista que se constituyó hasta 1861 (Bastien, 1989: 32-35); proyecto que abortó por la incapacidad económica del gobierno liberal y el enorme control que ejercían los clérigos sobre la sociedad civil, conduciendo a un enfrentamiento del liderazgo laico y el religioso.

En este contexto histórico las propuestas del líder carismático Roque Rojas se sintetizan en una propuesta de participación democrática: el acceso abierto a la espiritualidad sin restricciones de origen étnico incluyendo el manejo de lo sagrado para indígenas y mesti-

zos, además de la participación femenina en igualdad de circunstancias en el culto de su iglesia, a la que denomina Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías.

Este líder religioso adopta la representación simbólica del Elías Prometido de las sagradas escrituras, y recluta a sus primeros seguidores tanto en los ámbitos populares de la ciudad de México como en las poblaciones rurales aledañas a la capital.

Su oposición a las iglesias cristianas, católica y protestante, para pugnar por la igualdad social al acceder al sacerdocio, reclama la legitimidad de la experiencia individual de la revelación divina sin intermediarios corruptos, revalorizando la calidad espiritual de las mujeres, a quienes les otorga el derecho de aspirar al sacerdocio.

A su muerte en 1879, lega a su comunidad religiosa el libro sagrado de sus revelaciones proféticas, en las que basa la estructura y organización simbólica incipiente de una iglesia autónoma que empieza a ser dominada por el liderazgo femenino.

El crecimiento de la ciudad de México por el centralismo político y económico, se nutre de migrantes rurales portadores de una cultura y comportamientos tradicionales, que se suman a esta participación como una nueva forma de vivir lo sagrado a partir de estados de disociación de la conciencia, más accesibles a la sensibilidad femenina, llevando el culto hacia un carácter taumátúrgico que lo caracteriza hasta el presente. Los cultos extáticos en todas las culturas del mundo tienen la representación de una contracultura de los sectores más marginados de la sociedad, y en algunos casos, donde las mujeres son las más reprimidas, su participación por estas vías les brinda acceso a nuevas formas de conducta social y de expresión de sus problemáticas.

Las luchas revolucionarias del presente siglo se expresan en una movilización generalizada de las masas populares llevando los gérmenes de esta práctica religiosa autónoma por todo el país, que a su vez se nutre de las expresiones culturales locales, incorporando el uso terapéutico de la herbolaria regional en sus prácticas curativas.

Para evitar enfrentamientos inútiles con las Iglesias institucionalizadas, a partir de 1926 se redefinen religiosamente adoptando la identificación de espiritualistas trinitarios marianos, conservando los fundamentos milenaristas impuestos por Roque Rojas.

El reparto agrario posrevolucionario frena un tanto

la migración rural urbana, que vuelve a incrementarse a partir de los años sesenta por la atomización de la tierra y las crisis agrícolas en todo el país, convirtiéndose la ciudad de México en el mayor polo interno de atracción de la fuerza de trabajo, desplazada del campo.

Los indígenas y mestizos se suman al conjunto urbano en procesos de asentamiento marginales, casi siempre iniciados por la invasión de terrenos públicos y la autoconstrucción de vivienda, sectores que tienden a reproducir las formas culturales tradicionales. Su inserción desventajosa en la estructura productiva los coloca en los estratos inferiores del ingreso real por su procedencia campesina y su descalificación en los procesos industriales modernos.

El enfrentamiento con nuevos patrones culturales y las condiciones de vida carenciales los vuelcan a estas prácticas religiosas para solucionar sus problemas urgentes de salud tanto física como mental.

La práctica espiritualista se realiza en templos y casas de oración donde supuestamente curan seres espirituales que poseionan a las jerarquías religiosas, llamadas facultades. Este curanderismo religioso se ha desarrollado más a partir de la persecución que sufren los curanderos tradicionales en los ámbitos urbanos por realizar una actividad sin la preparación académica para dedicarse a la medicina. En los templos de índole espiritualista encuentran un refugio para sus prácticas, sin el temor de ser detenidos ni encarcelados por dedicarse a la terapéutica empírica, dotando de nuevo significado a sus actividades.

La doctrina espiritualista ha desarrollado un discurso con base milenarista cuyo énfasis apocalíptico constituye una esperanza para los sectores desfavorecidos.

Los problemas de pérdida de identidad étnica sufridos en el proceso de adaptación urbana son resueltos a través de la identificación simbólica con las tribus perdidas de Israel. Asumiendo esta nueva representación como recurso de revaloración desde la perspectiva de la escatología cristiana, como el pueblo elegido de Dios, solucionan las confrontaciones que sufren por ingresar a una sociedad estratificada donde las relaciones asimétricas entre las clases sociales muestran la realidad de las relaciones interétnicas. Ser indígena y ser mujer todavía significa la concentración de la marginalidad en los sectores urbanos y rurales de nuestro país.

Sin embargo, recibir el don sagrado de la comunicación divina, implica detentar un poder que las mu-

jerer han descubierto para reivindicarse dentro de su cultura tradicional, desarrollando capacidades organizativas, de liderazgo y del cuidado de la salud de los otros, en la sustentación del manejo de lo sagrado.

La preponderancia femenina tanto en la participación iniciática de la jerarquía religiosa como en su participación de prosélito, manifiesta la oportunidad de dar expresión a sus necesidades de género; pareciera ser una práctica organizada por mujeres para solucionar las necesidades de otras mujeres. La vía para acceder a este poder simbólico es su mayor disposición a los estados de disociación de la conciencia (trance o estado extático) que favorecen el reforzamiento del yo personal y de autoestima por el proceso de adquisición de protectores espirituales.

El trance, experimentado en los terrenos de la corporalidad, ofrece una revaloración del cuerpo físico, que hasta entonces era proscrito y devaluado por la noción del pecado en la tradición religiosa católica, sobre todo el cuerpo femenino.

Esta nueva concepción del cuerpo como vehículo sacralizado y escenario del trance, permite la experiencia de una vivencia religiosa profunda. Ser receptor del don divino supone procesos de liberación de culpas y de canalización de la sexualidad, aspectos por los cuales las mujeres son mayormente manipuladas y reprimidas socialmente.

Toda ceremonia religiosa es una experiencia colectiva representada con aspectos teatralizados. El culto espiritualista consta de cuatro espacios fundamentales para la participación de los fieles: tres de carácter externo y uno restringido a la preparación de los iniciados para el ritual. Las sesiones de cátedra religiosa, de curación y consejo se encuentran entre los primeros, y las reuniones de adiestramiento de los actores del ritual, entre los segundos. Estos cuatro espacios de participación entrañan funciones terapéuticas tanto de actores como de público de fieles que asisten a estos servicios comunitarios.

Los actores del ritual (pedestales y facultades) son reclutados en la comunidad de fieles por sus características psicósomáticas especiales, y son separados del conjunto para dedicarles atención preferente (una capacitación); es decir, para hacerles recorrer un proceso iniciático que comienza con la delimitación de su participación en términos sagrados y profanos. Existen muchas semejanzas en la estructura formal de la iniciación espiritualista y los procesos chamanísticos iniciáticos.

Los individuos diferenciados por sus características especiales (síntomas de enfermedades epilépticas, ausencias mentales, pérdidas de conciencia, desmayos, angustias prolongadas) asisten al templo en calidad de enfermos en busca de solución a sus padecimientos. A través de su participación en el culto empiezan a reconocer su enfermedad como signo positivo de selección divina. Su caos interno empieza a solucionarse en la medida en que aceptan que son portadores de síntomas patológicos considerados pruebas divinas. En este sentido los síntomas, de valoración negativa para la sociedad, son transformados en positivos por la valoración religiosa, comenzando de esta manera una canalización de sus padecimientos de origen psicósomático.

Muchos de ellos detectan "el llamado de la elección" a través de voces, sueños o visiones, que son comunicados a las jerarquías del templo e interpretados como una señal definitiva. De inmediato son invitados a desarrollar de sus cualidades para recibir los dones sagrados que contribuirán a su transformación total en un nuevo ser, sacralizado, elegido y protegido de Dios.

El trabajo principal del desarrollo se dirige a elaborar una nueva concepción del cuerpo físico como receptáculo del espíritu, noción privilegiada en la concepción religiosa y que conforma la integración dual de la persona. Este proceso permite liberar bloqueos y traumas a través de diversos ejercicios y prácticas empíricas corporales (masajes, relajamiento, alimentación, respiración), al mismo tiempo que se les imponen nuevas formas de conducta social (ayunos, control de la sexualidad, modificación del carácter, etc.) interpretados como purificaciones.

La inducción al trance se realiza a través de la res-

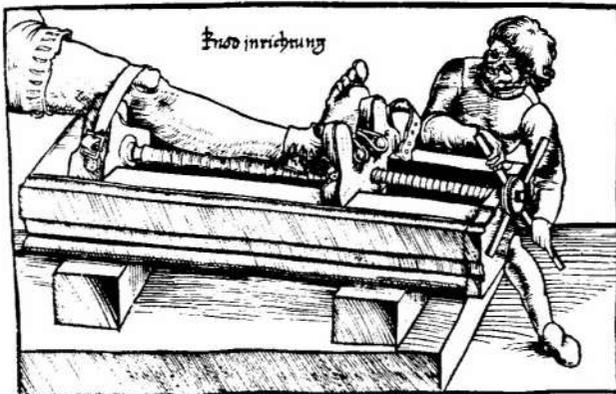


Ilustración de *Opera chirurgica*, de d'Acquapendente, 1613.

piración profunda y la hiperoxigenación cerebral, la conducción verbal de un consagrado y la observancia de algunos miembros de la comunidad religiosa para infundirles seguridad en el inicio de esta experiencia transformadora (Ortiz Echaniz, 1990). Durante el aprendizaje, las mujeres presentan mayor docilidad a las normas impuestas y mayor rapidez en el aprendizaje de las técnicas extáticas. Las prácticas se realizan colectivamente permitiendo el aprendizaje de las posturas del cuerpo, ademanes, gestos, emisión de la voz y ritmos por imitación de los ya consagrados. Preparación semejante a la de cualquier actor laico que se inicie en la práctica de la representación dramática (Ortiz Echaniz, 1993).

La repetición constante de nombres y de oraciones marca un ritmo acompasado con la respiración para encauzar la concentración mental y la alteración de la conciencia. Este desbordamiento de la realidad lleva a los iniciados a estados placenteros y de tranquilidad, ausentes en su vida cotidiana, lo que provoca un anhelo de la prolongación de este estado o de su repetición constante. Estas salidas del tiempo cotidiano liberan las angustias y presiones, aprendiendo a sobrellevarlas o a encontrarles solución fuera del bloqueo emocional de sus frustraciones.

Este aprendizaje se realiza en sesiones semanales de cuatro a cinco horas durante un periodo prolongado que varía entre uno y dos años, dependiendo de la regularidad de la asistencia y de los esfuerzos personales de cada iniciado.

El momento de la consagración sucede cuando el iniciado permite el paso o la posesión de un espíritu sagrado que le será adjudicado como su protector individual. Por este mecanismo se refuerza la seguridad interna y se enlazan los tiempos de la tradición antigua con la realidad cotidiana. El protector espiritual es una representación simbólica que apoya la seguridad emocional contra los prejuicios que intervienen en la interacción social; es como un escudo invisible contra las malas influencias y contaminaciones que ofrece el mundo profano.

En la medida de los alcances individuales en la profundidad del trance, el consagrado es dedicado a los servicios del templo como portavoz de las divinidades en las cátedras o como facultad de los espíritus selectos en la curación y el consejo. De ello su transformación en un ser social diferente; la consagración le permite ser un actor intérprete de las divinidades re-

conocidas por su juego escénico en el ritual establecido. Esta transformación marca también una delimitación y separación de los espacios de participación sagrada y profana: constituida por el conjunto de fieles observantes.

La representación teatral en las cátedras

Las figuras divinas aceptadas en el espiritualismo son cinco: Dios Padre o Gran Jehová, Jesús de Nazaret, Moisés, el Elías Prometido o Roque Rojas (fundador de la doctrina) y la Virgen María.

En estas sesiones en las que todo está preestablecido (discurso, representación simbólica, representación teatralizada, espacios delimitados y contenidos), el papel de los actores del ritual se juega en la escena principal junto al altar del templo.

Los pedestales que permiten su posesión por las divinidades son considerados intermediarios sagrados entre las dos realidades de su cosmovisión: el mundo sobrenatural y la realidad cotidiana. Estos actores sacralizados representan en la escena de la ceremonia religiosa los roles adjudicados a los personajes divinos. El lenguaje especial, la modulación de la voz, el tono, los ademanes, los gestos, la posición de las manos, interpretan y caracterizan la personificación de cada figura divina. Los roles de las personas sagradas masculinas pueden ser interpretados por actores masculinos o femeninos. No así la representación de la Virgen María, que siempre será representada por un pedestal femenino. Las características de la actuación de los papeles masculinos entrañan firmeza, autoridad, sabiduría, certidumbre. Interpretaciones que son magníficamente desarrolladas por hombres y mujeres consagrados. El rol simbólico de la feminidad encarnado en la representación de la Virgen, nos remite a la consideración de lo femenino unido siempre a la maternidad, dulzura, emotividad, bondad. Representación que sólo es permitida a los pedestales femeninos como una proyección inconsciente de la distribución de los roles sociales en el mundo. Sin embargo, la propuesta simbólica es que las mujeres pueden asumir y desarrollar los atributos y roles masculinos, sin menoscabo.

El discurso emitido en las disertaciones de la cátedra es fundamentalmente milenarista, provocando reacciones emotivas y catárticas entre el público de fieles, que ven proyectados sus anhelos en las respuestas del

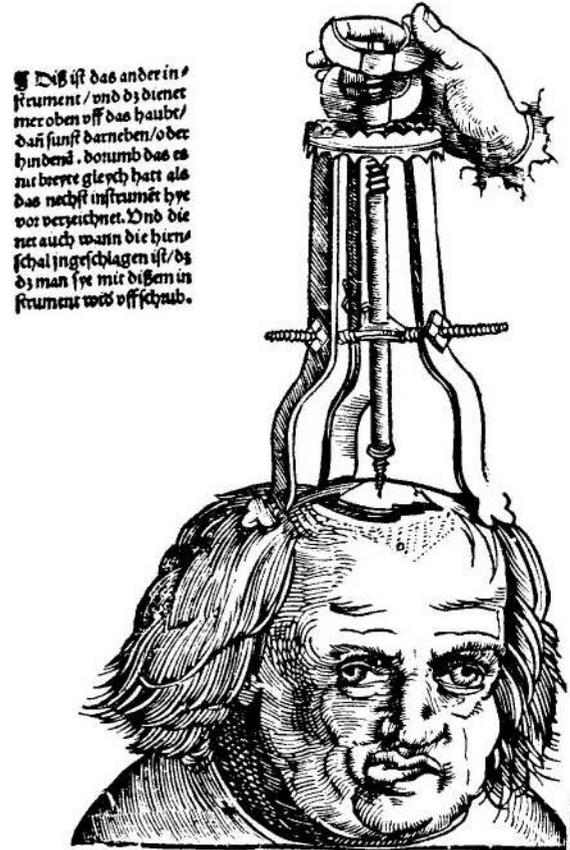


Ilustración de *Feldbuch der Gundartzney*, de Gerdtsdorff, 1517.

discurso-diálogo de las divinidades, promoviendo la fe y la confianza en el pronto alivio a sus situaciones carenciales (Kearney, 1977). La elocuencia en el discurso y la interpretación dramática, mágica y transformadora de realidades concretas, provoca reacciones entre el público que retroalimentan la representación de la promesa apocalíptica. De manera simbólica se conjugan las aspiraciones de los creyentes con la solución catastrófica del cambio social necesario.

Por este camino de la transferencia simbólica se resuelven los rencores sociales y se proyecta la solución a la transformación del mundo. La introyección del discurso en cada creyente resuelve sus ansiedades por la necesidad del cambio, que se intuye, pero que no se atreven a llevar a cabo. La impotencia social exalta el contenido del discurso y enriquece su poder simbólico y de síntesis de la realidad social. Así, la palabra divina es un catalizador de las problemáticas y es el generador terapéutico de las ansiedades colectivas.

De esta manera la palabra del discurso religioso es un detonador constante de las demandas sociales y un productor de sentido para la colectividad religiosa. Por medio del discurso se fijan los modelos ejemplares de la conducta colectiva a través de los arquetipos identificados en los mitos sagrados. Estos discursos se repiten incansablemente para realizar la función pedagógica de la socialización de la cultura religiosa.

La performance en el ritual curativo

En el mismo escenario del espacio religioso, se lleva a cabo la terapéutica espiritualista, que es realizada por actores del trance con objetivos curanderiles, a través de la posesión de espíritus ancestrales de su realidad étnica.

A estas funciones curativas asisten tanto fieles de la comunidad religiosa como individuos no conversos, pero que reconocen las prácticas terapéuticas legitimadas en su cultura y aceptan las acciones mágico-religiosas para erradicar enfermedades y padecimientos, cuya etiología se remite a los órdenes sobrenaturales.

El actor del trance, con el objetivo de sanar enfermedades del cuerpo y del alma, es llamado facultad, indicando la disposición sacralizada para efectuar la terapéutica respectiva; es decir está facultado por el mundo divino y sagrado para aliviar los padecimientos terrenales.

El paciente se coloca ante la facultad en trance que "da paso" a su pertenencia indígena y es portador de una sabiduría antigua y especial sobre las enfermedades, consideradas en su mayoría de origen sobrenatural, reconociéndole además una habilidad especial en el manejo de terapéuticas y medicamentos para erradicarlas. El ritual curativo es en sí mismo un juego dramático entre dos campos semánticos y el intercambio de fuerzas y poderes para solucionarlos.

La representación dramática de la facultad posesionada por espíritus médicos ancestrales impone y asusta al paciente, que vive su enfermedad como un drama interno y personal, al mismo tiempo que siente confianza en la obtención de la salud por un terapeuta capacitado en el manejo de una gnosis y una lógica acorde a las causas de su padecimiento. Estas nociones son aplicadas en la representación de técnicas exorcistas de extracción de lo nocivo, a la vez que se emplean técnicas de adoración que restituyen o recomponen ele-

mentos dentro del cuerpo físico o del espíritu del enfermo.

El curandero espiritualista elabora el diagnóstico de la enfermedad preguntando al paciente por los síntomas orgánicos, así como por las situaciones vivenciales en las que se presentó la crisis patológica. Sobre todo, pone énfasis en preguntar sobre las relaciones de su interacción social, para ubicar la enfermedad en ese contexto. El paciente vuelve a experimentar el drama de su situación y comunica al curandero los signos de sus padecimientos en una especie de confesión de culpas y transgresiones. Cuando el curandero no puede ubicar por este procedimiento el origen de la enfermedad, realiza una limpia con huevo o alumbre sobre el cuerpo del paciente e interpreta las formas que aparecen en el resultado, demandando la interacción del consultante para identificar las figuras femeninas o masculinas, a las que atribuye el conflicto causante de la somatización.

Acto seguido, la facultad curativa empieza a operar sobre el cuerpo del paciente, haciendo ademanes y representaciones mímicas de extracción, succión, soplido, barrida y limpia del cuerpo enfermo. Sus acciones se concentran en determinadas partes que son consideradas puntos nodales o de concentración de la energía humana: la cabeza, el pecho, los genitales por la parte anterior y sobre la columna vertebral en el plano posterior, cuidando de que estos movimientos se realicen desde un eje central hacia las extremidades, tanto superiores como inferiores. Los golpeteos, jalones, presiones físicas sobre puntos determinados del cuerpo, promueven determinadas acciones curativas al descargar la concentración contractual de las expresiones musculares de la somatología. La prescripción de medicamentos naturales de fácil acceso y bajo costo contribuyen a una imagen benefactora en la solución de las necesidades primarias de la salud.

El reforzamiento sagrado por las oraciones que se emiten durante el exorcismo y adorcismo de la enfermedad ayudan a conformar la confianza del enfermo en la solución mágica de su trastorno. Las sesiones de consejo son dedicadas preferentemente a la consulta de problemáticas múltiples que acontecen a los individuos en su realidad cotidiana, pueden ser laborales, amorosas, económicas, sociales y familiares que son planteadas al operador en un código cultural similar y conducidas a su solución al mismo nivel de las expe-

riencias compartidas entre el demandante y la facultad consejera. Simultáneamente la representación teatralizada de las acciones de desalojo, limpieza, purificación o reacomodo implica un reforzamiento de la seguridad emocional para el solicitante, por los conjuros religiosos de retiro de influencias extrañas y maléficas. De esta manera el intercambio de experiencias conforma el equilibrio emocional y la salud mental en una terapéutica de inspiración psicoanalítica (Lagarriga Attias, 1979).

Es así como el curanderismo espiritualista se sirve empíricamente de la teatralidad espontánea para resolver padecimientos psicósomáticos comunes en los sectores sociales conflictuados por una crisis permanente. Cada vez con mayor frecuencia la psicología moderna incursiona en la aplicación de terapéuticas teatralizadas con resultados de amplia y profunda significación. J. L. Moreno, al plantear la teatralización como terapia psiquiátrica en 1935, examinó las relaciones interpersonales y las mentalidades privadas (psicodrama) y las relaciones entre los grupos y sus mentalidades (sociodrama). La psicoterapia de grupo de carácter empírico ha sido una realidad existente en todas las culturas del mundo a través de múltiples prácticas culturales, principalmente desarrolladas por la teatralidad simbólica expresada en los rituales religiosos y curativos. El fundamento de psicoterapia de grupo es la doctrina de la interacción terapéutica de la producción dramática colectiva y de la catarsis activa (Moreno, 1966). El espiritualismo ha encontrado en forma natural y empírica una forma rápida de incidir en las mentes y en los cuerpos a través de estas técnicas de inspiración tradicional.

Bibliografía

- Bastien, Jean Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Barabas, Alicia y Bartolomé, M., *El Rey Cong-Hoy. Tradición y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Colecc. de Investigaciones Sociales No. 1, CRO, INAH, Gob. Edo. de Oax., 1984.
- Barabas, Alicia, "Movimientos socio-religiosos y ciencias sociales" en *El Mesianismo Contemporáneo en América Latina. Revista Religiones Latinoamericanas*, núm. 2, julio-diciembre, México, 1991.
- Duvignaud, Jean, *Sociología del teatro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Kearney, Michel, "Oral performance by mexican spiritualist in possession trance" in *Journal of Latin American Lore*, 1977, pp. 309-328.
- Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. EL judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Lagarriga Attias, Isabel, "Técnicas catárticas en los templos espiritualistas trinitarios marianos" en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica III*, Carlos Viesca Treviño (ed.), IMEPLAM, México, 1979, pp. 115, 126.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968.
- Moreno, J. L., *Psicoterapia de grupo y psicodrama*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Ortiz Echaniz, Silvia, *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, INAH, México, 1990.
- , "Función terapéutica del trance en el espiritualismo trinitario mariano" en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1993, pp. 243, 252.
- Schechner, Richard, *El teatro ambientalista*, UNAM, México, 1990.