

# Contacto con seres sobrenaturales, terapia y poder en México

Isabel Lagarriga Attias\*

*Resumen: se presentan en este trabajo algunos ejemplos que ilustran como en el imaginario social, los terapeutas religiosos logran la curación física y psicológica de los creyentes gracias a que se les atribuye una capacidad de trascendencia de lo cotidiano a lo sobrenatural, que los coloca en una situación de poder ante sus pacientes. Parte de esta transición se logra gracias al éxtasis, a la posesión y al manejo de un léxico especial. Todo esto es producto de algunas formas de visión del mundo que persisten hoy día en miles de creyentes religiosos en nuestro país.*

*Abstract: this paper presents some examples which show how, in the realm of the social imaginarius, religious therapists obtain physic and psycho-logical cure of their patients, thanks to their transcendental capacity to move from every day life to a preternatural one, which places them in a situation of superiority to their patients. Part of this transition is obtained through ecstasy, possession and the use of a special lexicon. This is the product of world-views which are still present among thousands of religious believers in our contry.*

Como es sabido, son diversas las formas que tiene el hombre para controlar su entorno. Además de la ciencia, uno de los apoyos más utilizados a lo largo de la historia para lograr ese control han sido la magia y la religión.

De este modo, se considera que se tiene más poder cuando más se logra trascender del plano cotidiano de existencia a otro calificado o conocido por nosotros como sobrenatural o sagrado, o sea cuando se llega a acceder «al conjunto de símbolos en los que radica la fuente última del sentido global de la existencia» como lo considera Luckman.<sup>1</sup> Al respecto, Caillois<sup>2</sup> comenta: Lo sagrado representa antes que nada una energía peligrosa, incomprensible y de difícil manejo, eminentemente eficaz. En este campo el individuo se

<sup>1</sup> Thomas Luckman, *La religión invisible*, Agora, ediciones Sígueme, Salamanca España, 1973, p. 75.

<sup>2</sup> Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, París, 1950, p. 21.

enfrenta con algo «tremendo y fascinante» como nos enseña Rudolf Otto<sup>3</sup> al describirnos «lo santo». Por lo cual, quien logra adentrarse en este terreno conseguirá ocupar una posición ventajosa con respecto a los otros miembros de su grupo social.

Todo esto nos remite a una serie de universos simbólicos cuyos significados socialmente objetivados se refieren tanto al mundo de la vida cotidiana como a otro mundo que trasciende dicha perspectiva.

Estas visiones del mundo, o cosmovisiones, son diferentes y varían según el grupo social que se trate, sobrepasan al individuo y determinan las pautas de conducta que debe seguir. Por medio de ellas el hombre acepta como legítimo el orden social establecido, construye su universo e incluye una taxonomía y una lógica natural del mismo. Es a través de la interiorización de su cosmovisión como logra relacionarse con los demás.

La visión del mundo se manifiesta en elementos palpables: expresiones, movimientos, gestos, que se representan en diversos tipos de símbolos. No obstante es a través del lenguaje como la visión del mundo se objetiva socialmente.<sup>4</sup>

Si consideramos que en ocasiones se puede definir la visión del mundo, «como una forma elemental de religión», como lo hace Luckman,<sup>5</sup> podríamos señalar que en todas las sociedades habrá tantas religiones como visiones del mundo se encuentren. La ciencia, incluso, es una religión cuando sus especialistas aceptan en forma dogmática determinadas proposiciones, producto de su forma especial de observar el mundo y muchas veces resultado de su interpretación.

Entre los grupos subalternos podemos hallar visiones particulares del mundo, destinadas a explicar su realidad y sobre todo su condición social. Es en esos grupos donde dichas visiones adquieren un mayor contenido mágico-religioso, pues de esta manera se explica un gran número de fenómenos, que no tienen recursos técnicos para dominar.

De esta manera, fácilmente recurren a interpretaciones en las que predominan fuerzas sobrenaturales, expresadas en diversos símbolos y manejadas a través de procedimientos mágicos.

Algunas de esas visiones del mundo se remontan a épocas pasadas, han pervivido a pesar de los esfuerzos evangelizadores de la religión católica y de otros credos de origen protestante. Muchas veces constituyen resultados

<sup>3</sup> Otto Rudolph, *Lo santo*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1965.

<sup>4</sup> Luckman, *op cit.*, pp. 63-65.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 63-65.

sincréticos en los que se mezclan creencias antiguas, modernas, religiosas y científicas. Buen número de esas visiones adquieren una forma de acción contestataria ante una religión dominante, otras son adaptaciones recientes del catolicismo ante las nuevas circunstancias y actitudes de los integrantes de algunos sectores de la población cada vez más incrédulos o insatisfechos con el pensamiento católico tradicional.

En México podemos encontrar, entre esas visiones religiosas, al Chamanismo, al Espiritismo, al Espiritualismo Trinitario Mariano, al Fidencismo, al Pentecostalismo, al Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, entre otros, que se asemejan por presentar entre sus expresiones, fenómenos de éxtasis, trance, posesión y por incluir técnicas terapéuticas dentro de su ritual.

Las tres primeras de estas manifestaciones pueden englobarse dentro del concepto de religión popular, que se caracteriza por el escaso contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas en comparación con los parámetros de la religión oficial y por el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones), con miras a obtener beneficios de carácter empírico o utilitario.<sup>6</sup>

Maldonado,<sup>7</sup> cuando nos habla de religión popular, establece una distinción que nos parece muy pertinente cuando se estudian sociedades influidas por el cristianismo. Para este autor, en el caso de España, se está ante una religión popular cuando aparecen elementos de carácter religioso-naturista o de religión cósmica derivados de los paganismos y las religiones místicas. Cuando en las manifestaciones religiosas predominan elementos procedentes de la acción evangelizadora, se trata entonces de catolicismo popular. En el caso de México encontramos que en el pensamiento religioso de muchas comunidades indígenas perviven hasta la fecha elementos prehispánicos sincretizados con el pensamiento cristiano.<sup>8</sup> Eso nos permitiría hablar de una religión popular, en tanto que en otros sectores, como el de los mestizos rurales y algunos grupos urbanos se presentan aspectos claramente señalados por Giménez como catolicismo popular importado por los españoles en el momento de la conquista.

En varios países del mundo se ha dado una apertura cada vez mayor a formas plurales de comprender el dogma y prácticas rituales del catoli-

<sup>6</sup> Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C. México, 1978, p. 14.

<sup>7</sup> Luis Maldonado, «La religiosidad popular», en *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 37.

<sup>8</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa Veracruz, México, 1986.

cismo. Así por ejemplo, surgió el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, en un principio practicado por una buena proporción de sectores altos y medios pero ahora extendido a capas cada vez más amplias de la población, quienes se adhieren a él por respaldar muchos de los valores del catolicismo popular que practican.

Medianes Castro<sup>9</sup> señala que la religión popular está llena de ritos y ceremonias. Unos para pedir por la fecundidad de las mujeres y los campos, otros para conservar la salud y para curar o para lograr que las almas de los difuntos abandonen este mundo y lleguen con bien al reino de los muertos.

En las religiones populares y en el catolicismo popular, como acabamos de ver, predominan las rogativas y las prácticas propiciatorias, así como las formas, por decirlo de algún modo, de coacción mágica sobre la divinidad o sobre las fuerzas sobrenaturales. Consecuentemente, frente a los males físicos y para su curación se recurre a procedimientos de interacción hacia los seres divinos, acompañados de maniobras destinadas a suprimir las causas del mal. Este hecho lleva al surgimiento de especialistas en «sanación», terapeutas religiosos que poseen saberes curativos o presentan poderes especiales que sirven para remediar las enfermedades.

Consideramos conveniente señalar que la mayoría de las veces, las personas que ejercen la función de terapeuta religioso en el seno de una cultura determinada, son individuos que sobresalen dentro de la comunidad de creyentes. Se trata de personajes especiales sobre los que recaen determinadas características, que en el campo de la sociología de la religión permiten definir a los hombres santos y a los sacerdotes. Éstos, en ciertas religiones, pueden presentar videncias e incluso profetizar.<sup>10</sup>

Los terapeutas religiosos por lo general ejecutan su trabajo en un estado de conciencia particular llamado éxtasis, trance o posesión.<sup>11</sup> Vemos aquí que a diferencia del médico y los curanderos tradicionales, el terapeuta religioso está investido de un carisma a través del cual puede desempeñar su papel de sanador, sirviendo de intermediario entre los creyentes y la divinidad.

El terapeuta religioso por lo regular es un individuo que recibe un llamado divino y revelaciones de desgracias personales o familiares a través de

<sup>9</sup> Manuel Medianes Castro, «Caracterización de la religión popular», en *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 51.

<sup>10</sup> Joachim Wach, *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1946, pp. 501-507.

<sup>11</sup> Ernst Arbman, *Ecstasy or religious trance*, Scandinavian University Books, Tomo I, Upsala, 1963; Georges Lapassade, *Essai sur la trance*, Enciclopedia Universitaria, Jean Pierre de Large (editor), París, 1976; Roger Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu editores, Argentina 1972.

sueños. Pasa por un periodo de iniciación y recibe un entrenamiento especial. Se trata de una persona con determinados atributos psicológicos, entre ellos, como decíamos líneas arriba, el de presentar estados especiales de conciencia que le permiten entrar en contacto con el mundo sobrenatural.

Así tenemos que, en ocasiones, puede manejar el éxtasis, o sea aquella situación en la que el alma parece salir de su cuerpo y fusionarse con la divinidad,<sup>12</sup> o logra que dicha entidad anímica abandone su envoltura corporal como en el caso de los cultos de posesión, de manera que pueda dar cabida a uno o más espíritus que lo poseen, para de ese modo comunicarse con los hombres y ayudarlos a recobrar su bienestar.

Puede igualmente, como en el caso del chamán, a través del trance abandonar en espíritu su cuerpo y salir a la búsqueda del alma del enfermo y luchar contra los espíritus malignos que la tienen atrapada. Después de múltiples vicisitudes para la realización de este «viaje», el chamán, artista del éxtasis, logra recuperar el alma de su paciente y de este modo sanarlo. También en este estado conduce las almas de las personas fallecidas al reino de los muertos llevando a cabo una actividad psicopompa.<sup>13</sup>

En otros contextos el terapeuta religioso es lo que se considera un hombre dotado de un carisma religioso, posee el «don de gracia» que puede ser de dos tipos: personal y oficial. Este último se relaciona más con un cargo u oficio. El carisma personal, nos dice Wach,<sup>14</sup> es «probablemente el original... apela más a las emociones», mientras que el carisma oficial es más racional; el primero demanda fidelidad absoluta y hasta la sumisión, mientras que el segundo exige una obediencia «moderada».

Ese carisma o autoridad religiosa hace diferente la vida y estatus de su poseedor y le proporciona la posibilidad de comunicación con los dioses por lo cual impone respeto y temor.

En ocasiones se le reverencia y se le sitúa en un lugar privilegiado dentro del grupo y se le prodigan atenciones especiales que la mayoría de las veces incluyen exenciones de algunos deberes sociales a los que están obligados los demás miembros de su sociedad.

El hombre sagrado centra su actividad en la expresión de su don carismático y muchas veces es el fundador de una religión. En los procesos de adhesión de creyentes, el fundador cura, para así demostrar las ventajas de su nueva formulación religiosa. El terapeuta religioso, por su parte, parece

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *El chamanismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

<sup>14</sup> Wach, *op cit.*, p. 489.

reunir más las características del hombre santo y del sacerdote, aunque nunca vamos a encontrar tipos puros sino mezclas variadas.

En un sentido amplio, el término santo hoy día se utiliza para designar a una persona piadosa, desinteresada y caritativa, pero precisamente por poseer esas cualidades se dice que tiene la «gracia» de curar.

Cuando la figura del terapeuta religioso recae en la del sacerdote, el individuo puede no presentar un llamamiento divino, ya que por lo regular el sacerdote «llama», no es un «llamado».

El sacerdote en nuestra sociedad es un mediador entre Dios y el hombre. Su labor consiste no sólo en ser el intérprete de la voluntad divina, sino en fortalecer y regular las relaciones entre Dios y los fieles. El carisma religioso del sacerdote es inferior al de otros especialistas en este campo, como es el caso del fundador de religión o el profeta. No obstante, su carisma personal constituye un papel primordial en el tipo de emociones que despierta entre sus feligreses.

El sacerdote recibe un entrenamiento especial para lograr el desarrollo del culto, su relación con la divinidad lo inviste de cierta santidad. Es el guardián de la tradición, hombre sabio, consejero, educador y filósofo,<sup>15</sup> y en ocasiones su actuación puede relacionarse con la acción de curar.

Los terapeutas religiosos en su mayoría realizan su actividad en estado de trance, definido por Lapassade<sup>16</sup> como: «un estado marginal de conciencia», se trata de un letargo muy parecido a la hipnosis. Al respecto este autor nos comenta que el trance no es normal ni patológico. No se ubica en estos polos, por este hecho desafía nuestra manera de razonar. Para el autor que comentamos vendría a ser otra conciencia.

El trance se puede inducir de diversas formas. Algunas sustancias tóxicas (como alucinógenos, tabaco, plantas tóxicas) llegan a usarse para ello, así lo hace el chamán la mayor parte de las veces.

Desde el punto de vista sociológico, según Lapassade, el trance se obtiene debido a una actitud de rebeldía ante la opresión, ya que, como señala el primer autor, éste da rienda suelta a la «liberación de lo imaginario».

En lo que se refiere al fenómeno de la posesión, ésta se presenta en un buen número de sociedades oprimidas. Aparece entre aquellos que no pueden esperar más a un mesías salvador y deciden tomar iniciativas reivindicatorias en este mundo. La posesión ha desempeñado un papel importante en la lucha de clases y en los movimientos de liberación del opresor. En las

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 515.

<sup>16</sup> Lapassade, *op. cit.*

religiones africanas y afrobrasileñas aparecen muchos cultos de posesión. En México se da en los credos antes señalados.

El estado de trance puede o no ser el requisito previo para la posesión. Ésta, en ocasiones suele ser violenta, como sucede en varios cultos afrobrasileños. En otros momentos se da en forma lenta. Cuando se trata de una curación a veces el único poseído es el terapeuta, en otros casos es el enfermo el que sufre la posesión y de esta manera obtiene el alivio de su mal. Se pueden igualmente presentar momentos en que ambos, enfermo y terapeuta, sufran este tipo de experiencia durante la ceremonia curativa.

Quisiera enfatizar que los estados de trance y posesión no son exclusivos de las ceremonias terapéuticas. Aparecen también en algunos rituales en los que se profetiza o se presentan videncias.

Para ejemplificar algunas manifestaciones de terapeutas religiosos en nuestro país, nos centraremos en el Espiritualismo Trinitario Mariano y en el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Consideramos que con estos dos casos tendremos una muestra, en el primero, de la expresión de una religión popular de origen mexicano que tiene más de cien años y que se presenta tanto en nuestro país como en algunos estados de EUA entre los hispanohablantes. En el segundo, de un movimiento surgido hace treinta años como una readaptación del catolicismo.

Ahora bien, en todos estos credos hallamos que sus líderes y ejecutantes del culto son individuos dotados de carisma, de capacidad especial para trascender al plano sobrenatural y de poder. Es decir, poseen una autoridad para ejercer dominio, control y obediencia entre sus seguidores. En este caso su poder es sagrado,<sup>18</sup> surge de relaciones asimétricas entre este hombre seleccionado o sagrado y el común de los integrantes de su grupo.

El poder del especialista religioso depende del reconocimiento que los seguidores de su credo le atribuyen. En esta valoración-religión, poder y significado se funden y el poder puede también definirse, como lo señalan Rostas y Doogers,<sup>19</sup> «como el control de acceso a los procesos de significación».

Los seguidores de la religión popular, situados en circunstancias de opresión, se rebelan participando en un cuerpo de creencias que se opone al

<sup>17</sup> Lapassade, *op cit.*, Bastide, *op cit.*

<sup>18</sup> Henry Fairchild Pratt, *Diccionario de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

<sup>19</sup> Susana Rostas y André Droogers, «El uso popular de la religión popular en América Latina», en *Latin American Studies*, Alteridades, año 5, número 5, UAM Iztapalapa, México, 1995, p. 86.

pensamiento religioso hegemónico. Por ese motivo sus líderes son visualizados con más valor que los representantes de las religiones oficiales.

En los ejemplos que presentaremos tenemos una muestra palpable de lo anterior.

Es más común encontrar al chamán en el medio rural, sobre todo en las comunidades indígenas. Este personaje es depositario de conocimientos religiosos-terapéuticos ancestrales y, como sabemos, se ha mantenido vigente a través de siglos entre diversos grupos étnicos del país. No nos vamos a referir a este sistema religioso, pues existen muchas obras que lo tratan. Quien desee tener más datos sobre el mismo, podrá encontrarlos en nuestros trabajos publicados en 1989 y 1996.<sup>20</sup>

### **El Espiritualismo Trinitario Mariano**

Se trata de una religión popular que surgió en la ciudad de México hace 127 años como una actitud contestataria hacia la religión católica impuesta durante todo el periodo colonial. Su credo, un sincretismo del catolicismo, el judaísmo y el espiritismo moderno,<sup>21</sup> considera una trilogía divina integrada por El Gran Jehová, Jesús y el profeta Elías o Roque Rojas, su fundador. Acepta a la Virgen María y el contacto constante entre el cuerpo sacerdotal, formado por hombres y mujeres, con las divinidades mencionadas y espíritus, a través del trance y la posesión. Una serie de sacerdotes son también terapeutas y reciben un llamamiento de tipo sobrenatural para el ejercicio de su culto. Por medio de una ceremonia especial llamada «la marca», en la que Cristo en espíritu les impone con óleos una señal en la frente, la boca, el pecho y las manos, sellan su compromiso de por vida para dedicarse a lo que consideran la «obra del Señor». Es decir la práctica de su culto.

### **El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo**

Entre los varios intentos en la historia del cristianismo por revitalizar el episodio bíblico de pentecostés como parte importante del culto, encontramos este movimiento que aparece en Pittsburgh (EUA) en 1966, fomentado por el apoyo que reciben este tipo de pluralismos católicos en el Concilio Vaticano II.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Jacques Galiner, Isabel Lagarriga, Michel Perrin (coordinadores), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, México, 1996; Isabel Lagarriga Attias, «Algunos elementos chamánicos de la Nueva España», en *La palabra y el hombre*, Nueva época, octubre-diciembre, Jalapa, Veracruz, México 1988, pp. 4-13.

<sup>21</sup> Isabel Lagarriga Attias, *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, México, 1991; Silvia Ortiz Echániz, *Una religiosidad popular. El espiritualismo trinitario mariano*, INAH, colección científica, México, 1990.

<sup>22</sup> Cristina Díaz de la Serna, *El movimiento de renovación carismática como un proceso de*

En dicho pasaje bíblico se relata que, a los pocos días de la muerte de Jesús, el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles y después de concederles su gracia y el don de lenguas les indicó: «id y predicad a todas las naciones».

En este credo se enfatiza la presencia constante del Espíritu Santo como miembro de la Santísima Trinidad, el culto a María, considerada la madre inmaculada de Jesús, y la obediencia a la jerarquía eclesiástica católica, lo que lo diferencia de los grupos pentecostales de corte Protestante ya que estos últimos no reconocen los dos últimos principios.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo apareció en nuestro país en 1970 y hoy día se extiende por casi todo nuestro territorio, congregando en ocasiones a miles de creyentes.

Sus ceremonias, que se llevan a cabo en iglesias o en grandes espacios como estadios o explanadas, se caracterizan por la alabanza, la oración conjunta, la música, la danza y la idea de que, en el curso de las mismas, el Espíritu Santo desciende y se posesiona de algunos fieles y les concede su gracia. El Espíritu Santo puede también investir a los creyentes con sus dones que pueden ser de sabiduría, discernimiento, profecía, videncia, xenoglosia, glosolalia y sanación.

En este credo también es común reiterar la presencia de Satanás, quien igualmente puede poseer a los hombres y hacerlos pecar para lograr su expulsión del reino de Dios. Y son comunes las ceremonias exorcísticas.

Después de un periodo de selección, pues las personas que desean ingresar a este movimiento deben contar con la aprobación de los representantes del culto, los nuevos adeptos deben recibir el «bautismo en el Espíritu Santo» a través del cual sienten la presencia de esta Divinidad y reciben su gracia. El iniciado establece de este modo un compromiso personal con el credo que lo obligará a desempeñar dentro del mismo, según sean sus capacidades, labores que en ocasiones son similares a las de los sacerdotes ya consagrados. Después de un periodo de aprendizaje, a través de cursos especiales y retiros espirituales, se les asigna su carisma o «don».

Para el caso del «don de sanación», se elige para desempeñarlo a personas que durante su entrenamiento demuestran, a juicio del sacerdote que los guía, interés por ayudar en la curación de enfermos. Debemos señalar que, en este movimiento, el papel de terapeuta recae tanto en el sacerdote como en los fieles

comprometidos, aunque la curación puede derivarse en ocasiones de la oración conjunta llevada a cabo por los especialistas mencionados y la asamblea de fieles. No obstante, como nos lo han manifestado algunos sacerdotes e integrantes del Ministerio de Sanación, la curación de un enfermo recae en la decisión del Espíritu Santo.

Para el logro de la recuperación de la salud existen ceremonias especiales de sanación durante las cuales algunos de los asistentes sienten la presencia del Espíritu Santo a través de un calor corporal. Estas ceremonias se componen por lo regular de cantos, oraciones, movimientos rítmicos corporales al son de música de corte moderno, el ritual de la misa y el discurso de los oficiantes (sacerdotes y conductores de la ceremonia). Durante el curso de dichas ceremonias se producen momentos de silencio y meditación, seguidos de ritmos constantes en tono ascendente o descendente de cánticos y oraciones, a través de los cuales se produce entre los asistentes un estado alterado de conciencia que predispone a la sensación de pérdida del dolor y de recuperación de la salud en algunos de los enfermos, así como de tranquilidad espiritual, pues se realizan también ritos de tipo catártico. Este ambiente igualmente propicia el don de lenguas en alguno de los asistentes y el sacerdote.

En el transcurso de estas ceremonias se pueden presentar videncias, revelaciones que al final son comunicadas a los asistentes al igual que el testimonio de las personas que se sienten aliviadas de sus males. Con esto se muestra el poder del Espíritu Santo y las gracias que constantemente derrama entre los fieles.

En este movimiento el carisma del sacerdote es muy importante para el logro de la salud de los enfermos que acuden a sus ceremonias esperanzados en su alivio. Muchos de los sacerdotes de este movimiento que se dedican a la sanación gozan de fama regional e incluso internacional. Me ha tocado asistir a ceremonias en las que los terapeutas son sacerdotes extranjeros invitados que gozan de este don.

Veamos ahora cuales son las formas de poder de los ejecutores de estos dos complejos religiosos. Creemos que en el camino para la obtención del poder sagrado se siguen pasos que pueden ilustrarse con lo señalado por Van Genep en relación con los ritos de pasaje.

### *Rito de separación*

En el caso del Espiritualismo Trinitario Mariano el individuo es seleccionado o llamado la mayor parte de las veces en forma sobrenatural. En el Movimiento de Renovación Carismática, tanto el sacerdote como los feli-

greses reciben un don, en este caso el de sanación, por lo que son personas investidas con la gracia del Espíritu Santo. El sacerdote descubre ese don y lo alienta.

### *Fase de segregación*

Una vez que lo anterior sucede, todos los seleccionados empiezan a encontrarse en una posición liminal, al decir de Turner,<sup>23</sup> en la que ya han dejado de ser individuos comunes dentro de su grupo aunque todavía no entran de lleno en la ejecución de su nuevo papel. Para desempeñarlo deben antes pasar por un periodo de aprendizaje. Tanto espiritualistas como carismáticos pasan por esa fase.

De esta manera, en el Espiritualismo Trinitario Mariano, el elegido debe aprender en ese periodo, por lo regular de un año, a dominar el trance, a recibir espíritus a voluntad y a adquirir el conocimiento de un léxico especializado, así como el ejercicio de la terapia tradicional, en la que se incluyen conocimientos herbolarios, masajes, pases, limpiezas corporales, así como el manejo de algunas medicinas de patente. Aprenderá también a llevar a cabo operaciones quirúrgicas «espirituales».

En el Movimiento de Renovación Carismática, tanto el sacerdote (quien posee una instrucción sancionada por la religión oficial) como los miembros laicos poseedores del don de sanación, aprenden la posibilidad de lograr un estado especial de conciencia que les permita una comunicación con el Espíritu Santo, y la glosolalia que, si bien se considera de inspiración divina, podemos considerarla como un lenguaje especializado.<sup>24</sup> Igualmente se les enseña el procedimiento religioso para lograr la sanación física y espiritual de los enfermos.

### *Fase de incorporación*

Después de la fase de segregación, los ejecutantes del culto se incorporan a su grupo religioso y al seno de su sociedad, convertidos ya en especialistas consagrados y por lo tanto, dotados de poder para:

- 1) obtener el trance y posesión de espíritus y deidades a voluntad.
- 2) usar la palabra religiosa.

En el Espiritualismo Trinitario Mariano los espíritus que se reciben pueden ser: de luz, (maestros, protectores), de media luz (espíritus chocarros que ocasionan daños y enfermedades) y de oscuridad (el espíritu del «maligno» que podría interpretarse como el demonio).

<sup>23</sup> Víctor Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.

<sup>24</sup> Felicitas Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glosolalia*, Chicago Press, 1973.

Los integrantes del Movimiento de Renovación Carismática pueden ser poseídos tanto por el Espíritu Santo, como por Satanás que los induce al mal.

Cuando en estas religiones se entra en el estado especial de conciencia mencionado se alcanza la posibilidad de trascender lo profano y acceder a lo sagrado. De ese modo puede realizarse la curación que será más efectiva ante los ojos del creyente por la santidad especial que caracteriza a estos terapeutas.

El Espiritualista Trinitario Mariano, como sacerdote, recibe a las deidades de su religión y, como terapeuta, a espíritus que lo ayudarán en la curación.

En el Movimiento de Renovación Carismática, sus participantes tienen la posibilidad de recibir, en el curso de algunas ceremonias, sobre todo en las de sanación, la inspiración, y podríamos decir, la posesión del Espíritu Santo.

Ahora bien, por lo que toca al discurso religioso, su uso es fundamental. Está compuesto, como ya lo dijimos, de un léxico especializado que cumple diversas funciones.

Los Espiritualistas Trinitarios Marianos emplean un discurso durante la ceremonia curativa que es el del espíritu protector que posee al médium. Está compuesto por un lenguaje prosopopéyico, gracias al cual se establece el estatus superior del terapeuta, presenta múltiples hipercorrecciones, dirigidas a demostrar el conocimiento mayor del terapeuta y es una especie de exordio seguido por la utilización de un lenguaje cotidiano cargado de afectividad, necesario para establecer confianza y comprensión de su mal en el paciente.

Un ejemplo de lo primero es el inicio de la curación, cuando el espíritu anuncia su llegada con una fórmula que a veces puede ser como la siguiente:

«En el nombre del señor y de las tres potencias divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Señor entre los señores, doctor entre los doctores, creyentes, increyentes, errantes, caminantes, eres fuente de gracia y salvación».

«Venimos a tomar carnes aparentes que no son de nuestros cerebelos (el terapeuta en lugar de cerebro, emplea esta palabra por ser poco usual en el habla cotidiana), que no son de nosotros, esto es lo que le entriego».

Como ejemplo de la segunda parte tendríamos: «Hay veces que te sientes distraída, mareada, o si platicas mucho te da dolor de cabeza, porque está muy débil la masa del seso».

En cuanto a los procedimientos de «sanación» entre los Espiritualistas tenemos: el diagnóstico, llevado a cabo por el espíritu, y luego la terapia, consistente en imposición de manos, limpia corporal con hierbas, huevo, bálsamo, y recetario con recurso a la herbolaria y a medicinas de patente, tras esto se despide al paciente.

En el Movimiento de Renovación Carismática, como ya señalábamos, la sanación puede llevarse a cabo de dos formas: una en el curso de grandes concentraciones en iglesias o locales más amplios (estadios), en las que después de sermones, cánticos y alabanzas, el sanador, en un estado visible de trance, se dirige a los fieles y los señala verbalmente según sus males, declarándolos curados, aunque es sabido que no todos lo logran, pues la sanación es decisión de la voluntad del Espíritu Santo.

El discurso del sacerdote asume entonces una forma imperativa y de rogación. De este modo el sacerdote se dirige a los fieles, quienes en estado de recogimiento muestran también una conciencia alterada por el efecto de cánticos con tonalidades ascendentes y descendentes, danza y oraciones realizadas durante varias horas que preceden a dicho momento. Cuando se establece un silencio y los asistentes de pie forman una cadena tomados de las manos, se escucha la voz imperante del sacerdote quien señala: «Las personas enfermas del corazón están curadas, los que tienen dolores de estómago estarán aliviados, etcétera. También puede decir: «veo a una persona ya mayor que no puede caminar pero va a hacerlo; o puede indicar «en este lugar hay una persona con vocación sacerdotal que no se ha dado cuenta de ello, pero hoy va a saberlo». También nos tocó escuchar lo siguiente:

«Manifiesta Señor tu amor a todos los hermanos enfermos. Estás sanando ¡Alabado seas Señor! Con el calor de tu amor, estás curando esos huesos de la artritis, esas várices, ¡gracias Señor! esas cabezas que sienten ese calor que es tu amor divino. Esas personas que tenían problemas en su espina, ¡sánalos Señor! Gracias a Dios por esos oídos que estás abriendo, por esas bocas que estás abriendo. Gracias Señor por (la curación de) esos corazones enfermos, destartalados, por (la curación de) esos pulmones saturados de tabaco, ¡gracias Señor!, ¡gracias Jesús!

Gracias también porque estás quitando el problema de las drogas. Por esos estómagos enfermos.

Hay en este momento seis o siete personas enfermas de cáncer que tú estás curando, les estás haciendo sentir el calor que les está quitando esos tumores. Por (la curación de) esa leucemia, ¡gracias Señor!».

También forma parte del discurso religioso la glosolalia construida por ciertas secuencias fonológicas que dan la impresión de ser ajenas a la lengua natal del creyente, pero como lo ha demostrado Roch Lecours<sup>25</sup> siguen sus mismas regularidades.

<sup>25</sup> André Roch Lecours, «Lenguaje y pensamiento en la esquizofasia», en *Revista Latinoamericana de pensamiento y lenguaje*, volumen 3, número 1, México, 1995, pp. 3-20 y 25.

El discurso, entre los carismáticos, hace las veces de procedimiento terapéutico sin otra clase de prácticas sanatorias. Además, este discurso presenta formas catárticas en los participantes al referirse a experiencias vividas por el creyente.

Presenciamos una ceremonia en la que, al inicio de la curación, el sacerdote narraba una vida desde la infancia que ejemplificaba el sufrimiento propio de las clases marginadas del país:

«Mi padre tomaba, no me quería, yo tenía siempre problemas con mi madre, siempre sentí que no valía nada, nunca me porté bien con ellos o con mis hermanos porque no los entendía, no quería estudiar ni trabajar, sólo vagar con mis amigos, pero gracias al Señor ahora puedo pedirles perdón por todas las veces que les respondí mal, que no obedecí, que no quise estudiar ni trabajar, me casé y no he sido fiel con mi esposa, ni he atendido a mis hijos como debiera». Al escuchar esto, los asistentes comenzaron a llorar y a pedirse perdón entre padres, hijos y esposos, respectivamente.

Con lo anterior vemos que en estas ceremonias se trata de proporcionar tanto la curación física como la psicológica.

Al final de las ceremonias los fieles que se sienten aliviados dan su testimonio, generalmente con llantos, agudizándose con esto los efectos catárticos, para ello recurren a expresiones de humildad y agradecimiento al Espíritu Santo.

La curación que es llevada a cabo en privado por las personas que poseen el don de sanación consiste en lo siguiente: se sienta al paciente y dos o tres terapeutas lo rodean. Enseguida lo interrogan sobre cuánto tiempo lleva sin confesarse, para después pedirle que saque de su corazón odios y rencores. Acercan a su cabeza las palmas de sus manos y, con los ojos cerrados, al igual que el paciente, empiezan a rezar en español y enseguida en lenguas. El paciente poco a poco se siente presa de un calor corporal y de una sensación de tranquilidad y alivio.

Para finalizar, esperamos haber ejemplificado cómo, gracias a la creencia en el contacto constante con seres sobrenaturales, se logra en México un ejercicio del poder sacralizado, por medio del cual algunos sujetos resuelven sus conflictos y facilitan el establecimiento de una interacción social que les permite formar un grupo de gran cohesión en el que encuentran refugio, alivio a sus males físicos y espirituales, así como nuevas pautas de acción. Asimismo, en dicho grupo descubren la posibilidad de trascender los planos de la vida cotidiana para entrar en contacto con lo sobrenatural.