

Espiritualismo trinitario mariano. Viejas y nuevas estrategias terapéuticas

Isabel Lagarriga Attias

Departamento de etnología y antropología social, Instituto nacional de antropología e historia (INAH), México

Introducción

El credo denominado Espiritualismo trinitario mariano se originó en 1866 en México. Constituye una religiosidad popular que cuenta en la actualidad con millones de adeptos en ese país y varios miles en los Estados Unidos de América. Es seguido, sobre todo, porque proporciona alivio a las aflicciones de salud con sus prácticas, además de que ayuda a sobrellevar, con el consuelo que otorga, la difícil existencia de los marginados de la población, originalmente urbanos y actualmente también del medio rural, tanto mestizos como pertenecientes a algunos grupos indígenas.

En lo que se refiere a la salud cuenta con estrategias terapéuticas adaptadas de prácticas de la denominada medicina tradicional. Su trayectoria comenzó, en un principio, con una amalgama del Judaísmo, del Catolicismo y el Espiritismo kardeciano, a la que recientemente se agregaron elementos de la Santería. En este trabajo presentaremos esas estrategias adaptativas, lo que a nuestro parecer ha constituido su éxito y asegurado su supervivencia.

La investigación realizada sobre este credo ha constituido un largo trabajo cuyo inicio se remonta a 1965, año en el que en la Ciudad de Xalapa, en el estado de Veracruz, quien esto escribe comenzó a estudiar los templos espiritualistas. Hasta ese momento, la única mención existente sobre esa religiosidad se debía a (KELLY I. 1965) que la había encontrado en la región de la Laguna en el Norte de México⁽¹⁾. La obtención de esos primeros datos en Xalapa se llevó a cabo durante año y medio en el que en los siete templos descubiertos se registraron rituales, sus ejecutantes, feligreses y características físicas de los locales. La atención se centró en uno de esos lugares de culto. El Templo Belén Damiana Oviedo, ubicado en ese entonces en una zona marginada de la ciudad. Posteriormente se han visitado

otros templos de la Ciudad de México, con objeto de ampliar la información. La observación participante, así como entrevistas realizadas tanto a los integrantes del cuerpo de ejecución del culto como a varios de sus feligreses constituyó la metodología seguida. En el año de 2003 volvimos a la Ciudad de Xalapa, donde asistimos a otros templos y realizamos el mismo tipo de entrevistas, ya mencionadas, con objeto de observar los cambios que habían sucedido con el Espiritualismo trinitario mariano después de haber pasado cerca de cuarenta años de la investigación inicial.

Para analizar en la actualidad las características del Espiritualismo trinitario mariano, nos basamos en los conceptos de la Antropología médica y la Antropología de la religión, aunque como lo ha señalado François Laplantine (LAPLANTINE F. 1992), los límites entre esas dos disciplinas no son muy claros cuando se estudian las terapias populares, ya que en ellas no existen prácticas puramente “médicas” o puramente “mágico-religiosas”, en tanto que el saber médico se ha dicotomizado. Por un lado, tendríamos:

«La experimentación; la farmacopea y las técnicas médicas; la etiología natural; el saber especializado; el modelo científico; el campo de lo biomédico; el tener una enfermedad (con signos y síntomas que no sólo resultan del daño o disfunción de tipo físico [*disease*]); lo racional, y por último, la enfermedad orgánica... [Por el otro] nos encontraríamos con lo simbólico, los rituales, la etiología mágico-religiosa, los saberes comunes, (como lo ha propuesto Epelboin), las medicinas profanas (propuestas por Genest), el campo de lo biomédico (el concepto de *illness* de Fábrega), lo irracional, el mal y la desgracia, lo psicológico y lo social» (LAPLANTINE F. 1992: 345).

Es claro, entonces, según los planteamientos anteriores, que es difícil en el campo de lo médico, hacer diferenciaciones entre la enfermedad como originada por una etiología biológica, o como resultado de fuerzas sobrenaturales que castigan faltas a la convivencia comunitaria o buscan escarmentar el desacato a las reglas religiosas. Esas dos concepciones, una científica y otra religiosa, entran en juego constantemente en el imaginario popular e incluso, en ocasiones, llegan a considerarse como complementarias.

En relación con las terapias religiosas o de sanación, Dericquebourg (DERICQUEBOURG R. 2002: 47) considera la existencia de un patrón común en las curaciones, el cual se basa en lo que el sufriente solicita para lograr alivio y en las capacidades de un terapeuta reconocido, que por el hecho de tener esa apreciación dentro de la comunidad, genera una esperanza, fortificada por la fe en lo trascendente. Todo ello, de acuerdo a una teoría de la enfermedad en la que, incluso los fracasos tienen una explicación y por lo tanto no pueden ser cuestionados. Por ese motivo, si la curación se logra, se consolidarán las conductas que llevaron a demandar la ayuda terapéutica, pues

el creyente supondrá haber recibido un don que le obligará a pagar la deuda así establecida, propiciándose de ese modo las conversiones.

Hoy en día en el caso de las terapias religiosas o de sanación, el tratamiento y la atención a los pacientes se fundamentan, como decíamos, a través de un sistema de creencias que viene a ser una teoría de la enfermedad más o menos elaborada. Si continuamos con lo aseverado por (DERICQUEBOURG R. 2002: 44), ésta consistiría en una metafísica de los problemas que «se registran en el ser, el alma, el doble astral o en una dimensión transpersonal». Ejemplos de esto lo tenemos en la oración espiritual y los dones de amor del catolicismo, en el borrado de incidentes ocurridos en vidas pasadas como se piensa en la Cientología o en los pases de fluidos magnéticos como sucede en algunos espiritismos.

No obstante los avances científicos modernos, el modelo médico de la cura a través de la fe, (HAGGARD H. 1952) está lejos de extinguirse, más bien, cada día adquiere mayor fuerza. De este modo se acrecientan las creencias respecto a que distintos espíritus pueden tomar posesión del cuerpo de los seres humanos, lo que conlleva la necesidad de exorcizar a los seres malignos, sobre todo, el demonio, que se introduce en los cuerpos de quienes por su conducta propician esa clase de apoderamientos. Todo lo anterior aparece aunado a la esperanza de poner la salud en manos de personas que gozan de un carisma especial⁽²⁾, a través del cual, pueden desempeñar su papel de sanadores sirviendo de intermediarios entre los creyentes y la divinidad (LAGARRIGA I. 2007: 3-5). Precisamente por esa cualidad, el terapeuta religioso se diferencia del médico y del curandero⁽³⁾.

Nos encontramos así frente a terapeutas poseedores de dotes, según su respectivo grupo social. Entre ellos destacan los que manejan diversos estados especiales de conciencia, distintos a los que se tienen durante la percepción normal, como son el éxtasis, el trance y la posesión. En el éxtasis, se tiene la sensación de que el alma se separa del cuerpo para fusionarse con la divinidad, como sucede en el éxtasis cristiano (ABRMAN E. 1963). En el trance, el alma se separa del cuerpo. Lo hace para buscar las almas de los enfermos e incluso luchar contra los espíritus malignos que las atraparon y produjeron la enfermedad⁽⁴⁾. En la posesión el terapeuta da lugar, voluntaria o involuntariamente, a la entrada a su cuerpo de uno o más espíritus. Éstos le sirven para transmitir mensajes dirigidos a los pacientes o a quienes asisten a sus ceremonias, y le proporcionan la ayuda sin la cual, no podría hacer las curaciones que muchas veces implican el ahuyentar a otros espíritus malignos introducidos en el cuerpo de los enfermos con el propósito de ocasionar la pérdida de su salud (LAPLANTINE F. 1977, LAPASSADE G. 1976).

Para alcanzar con facilidad los estados que antes se mencionaron, en los cuales se logra establecer contacto con el mundo sobrenatural, los terapeutas religiosos reciben, generalmente, un llamamiento divino a través de sueños o revelaciones, o por la ocurrencia de desgracias personales o familiares. Pasan luego por un período de iniciación en el que reciben un entrenamiento especial que les permite manifestar los atributos psicológicos, para lograr los estados de conciencia alterados necesarios para cumplir con sus labores de curación.

En algunas sociedades el terapeuta es el único que entra en trance y recibe los espíritus que se introducen en su cuerpo durante la curación. En otros grupos, el poseído es el enfermo. Existen también sociedades en el que ambos, durante los rituales curativos, pueden presentar este tipo de fenómenos. El trance es un fenómeno universal y puede estar o no, ligado a la posesión. Es un “estado marginal de conciencia” diferente de la conciencia habitual. El trance no es ni “normal” ni “patológico”. No se ubica en ninguno de estos polos, sino que constituye lo que se llamaría otra conciencia. Se considera al trance como una especie de rebelión contra la opresión, una “liberación de lo imaginario” (LAPASSADE G. 1976). Si seguimos el planteamiento de este autor diríamos más bien que en ciertas condiciones se trata de un escape que se lleva a cabo en las sociedades oprimidas, jugando a veces un papel importante en la lucha de clases, como una forma de mostrar poder frente al opresor o como una muestra de poseer capacidades, dones o atributos que los demás no tienen. Los cultos africanos y afrobrasileños son una muestra de ello (BASTIDE R. 1972, AUBRÉE M. 1996).

Para (BASTIDE R. 1972: 97-98) la posesión reconstituye solidaridades sociales y familiares. Es también una vía reivindicatoria en la lucha del sexo femenino contra el masculino en las sociedades patriarcales, debido a que igualmente, las mujeres curan. Asimismo, otorga a los marginados un poder adquirido al entrar en contacto con seres sobrenaturales. Por último, en las sociedades colonizadas, la posesión auxilia en la apropiación de elementos occidentales por parte del colonizado cuando adopta algunos de los rasgos presentes en las ideologías y las técnicas curativas de la sociedad dominante, a la vez que al mismo tiempo favorece el rechazo al colonizador.

El Espiritismo

Entre los campos de la religión, la teosofía y el esoterismo podemos situar al espiritismo, corriente de pensamiento que surgió en el siglo XIX, en medio de grandes avances tecnológicos como lo fueron: El tren, el barco

de vapor, el telégrafo, la luz eléctrica, la fotografía y los descubrimientos de la óptica y la acústica, de ahí que sus conceptos pretendieron estar ligados a la experimentación científica y al análisis de los hechos como eran planteados por la corriente positivista de la época. En su momento, significó una forma de pensar intermedia entre el materialismo científico igualmente en boga en aquellos tiempos y el acercamiento a lo religioso (como una religión laica), apartada del cristianismo, en especial del catolicismo dominante del que algunos sectores querían alejarse. Por esa época, llegó a contar con millones de adeptos en Europa. Su ideología penetró lo mismo entre los miembros de la nobleza de ese continente como en las clases populares, pues por otra parte, uno de sus intereses fue precisamente tener un acercamiento con la clase obrera (LAPLANTINE F. - AUBRÉE M. 1990).

Después de su auge en el viejo continente sobre todo en Francia, comenzó a declinar en Europa a comienzos del siglo XX. Para entonces, ya había influido en el continente americano, igualmente con gran éxito, al extenderse en toda América del Sur entre las clases altas y medias de la población, aceptado por personas con un alto nivel educativo y, poco a poco, adoptado por las clases populares.

En la actualidad, el Espiritismo, tanto en sus expresiones originales como con algunos cambios en su orientación ⁽⁵⁾, se ha entremezclado con algunas religiones populares y con religiones afroamericanas. En México, en su forma más ortodoxa, lo siguen pequeños grupos con una mayor proporción en las clases medias y bajas.

La doctrina espiritista moderna plantea que existen relaciones entre el mundo material y los seres del mundo invisible (KARDEC A. 2003, 2006). Propone que esa relación puede darse a través de individuos llamados médiums. Los seres del mundo invisible son denominados espíritus. El origen de dichas creencias es factible retrotraerlo a las experiencias de dos hermanas de 7 y 9 años de edad: Catalina y Margarita Fox, (CAMP S.V. 1975, tomo II: 210-212) quienes en Estados Unidos de Norteamérica, hacia 1848, comentaron que se habían relacionado con el espíritu de un hombre asesinado en la casa donde ellas vivían. Sus comunicaciones con el muerto las hacían mediante una serie de golpeteos de tipo telegráfico conocidos con el nombre de raps. A través de dichas prácticas, las hermanas Fox se dedicaron, durante 40 años, a transmitir y recibir mensajes de los espíritus, aunque al final declararon que todo era un fraude. Empero, el arraigo que ya había alcanzado dicha creencia, hizo que independientemente de sus declaraciones, los espiritistas de todo el mundo les erigieran, en 1927, un monumento dedicado a su memoria para conmemorar el nacimiento del Espiritismo moderno (DE HEREDIA C.M. 1961).

Las prácticas de las hermanas Fox fueron seguidas por muchos norteamericanos, entre ellos, por Andrew Jackson Davis, quien declaraba que había obtenido poderes para curar que le habían sido entregados directamente por los espíritus, entre ellos los espíritus de Galeno (destacado médico del siglo XI a.C.) y el de Swedemborg (prestigiado médico sueco del siglo XVI). Davis se inspiraba también para sus curaciones en el Austríaco Antonio Federico Mesmer (1734-1815)⁽⁶⁾.

La sistematización del Espiritismo moderno se debe a León Hipólito Denizarth Rivail, (1804-1869) mejor conocido por su seudónimo de Allan Kardec. Este autor, en forma contradictoria, se inclinó hacia el campo religioso, pero al mismo tiempo asumió puntos de vista de oposición hacia ese tipo de creencias, sobre todo en relación con el Catolicismo. Según él mismo cuenta, empezó a interesarse por el Espiritismo y en una de las sesiones en las que participó, los espíritus le indicaron que había sido elegido para aportar a los hombres una nueva teoría. Para cumplir con esa misión empezó a utilizar el seudónimo de Allan Kardec, el nombre de un druida del siglo XI. De acuerdo con su versión, sus escritos eran objeto de revisiones constantes por parte de los espíritus, quienes finalmente le concedieron el permiso de publicarlos entre 1858 y 1860.

Kardec era seguidor de la teoría de Joaquín de Fiore, el célebre monje del siglo XII que preconizaba que la humanidad pasaba por tres etapas: La era del Padre, la era del Hijo y la era del Espíritu Santo. Consideraba Kardec, a partir de esas enseñanzas, que Jesús había venido a cumplir la segunda revelación, pues Moisés había sido el protagonista de la primera. A los comienzos de su doctrina espírita, los espíritus daban las instrucciones sobre la nueva era, en la cual, las enseñanzas de Cristo no se abolirían sino serían desarrolladas. El Espiritismo obra de los propios espíritus, constituiría la tercera revelación a ser difundida por todo el mundo (AUBRÉE M. - LAPLANTINE F. 1990: 50-51).

Entre las principales obras de Allan Kardec están: *El libro de los espíritus* (1857) (con quince ediciones e inmediatamente traducido a una gran cantidad de lenguas); *El libro de los mediums* (1861); *El Evangelio según el espiritismo* (1864); *El cielo, el infierno o la justicia divina* (1865) y por último, *El Génesis* (1868). Fundó en 1858, el periódico titulado Revista Espírita y creó la Sociedad parisiense de estudios espíritas. Después de su muerte, su obra permaneció vigente gracias a los trabajos de de Pierre Gaëtan Leymarie y de León Denis, uno de sus colaboradores cercanos. Destacados científicos de todas las ramas del saber así como artistas de la pintura, la literatura y la música, se afiliaron a este movimiento (AUBRÉE M. - LAPLANTINE F. 1990).

Los aspectos que destacan del pensamiento de Kardec son los siguientes:

1. El origen de todo se debe a un dios con inteligencia suprema, eterno, inmutable, inmaterial, todopoderoso, con perfecciones infinitas. Los espíritus son agentes del poder divino y cumplen los deseos de su creador en la tierra con el propósito de mantener la armonía del universo (KARDEC A. 2006: 52-77).
2. Para cumplir su misión, los espíritus poseen temporalmente un cuerpo material. De esa manera se constituye la humanidad. El alma sobrevive al cuerpo y conserva su individualidad después de la muerte en sucesivas reencarnaciones (KARDEC A. 2006: 81-108).
3. El ser humano está dotado de tres elementos. Un cuerpo físico, un alma y un cuerpo fluídico que denominó “periespíritu”, el cual es una sustancia del fluido universal o cósmico que es a su vez, su alimento. El periespíritu varía, desde la forma más tosca hasta la más etérea según el grado de perfección alcanzado en el proceso de depuración que sigue el espíritu de su poseedor.
4. Hay una gradación entre los espíritus, la más alta es la de los puros o de primer orden «los que han completado el ciclo de sus existencias y ya no son sujetos a reencarnaciones, encontrándose desligados de todo lo material y poseedores de una superioridad moral sobre los demás espíritus». Le siguen los Espíritus de segundo orden «Los benévolos, los sabios, los prudentes y los llamados espíritus superiores» que son maestros, consejeros, protectores y por último estarían los espíritus imperfectos o de tercer orden «Espíritus del mal, demonios, duendes, diablillos» así como los considerados por Kardec como de falsa instrucción o neutros, más apegados a cuestiones materiales. Finalmente estarían los espíritus golpeadores y perturbadores. Para alcanzar la perfección, los espíritus reencarnan muchas veces de acuerdo a los mandatos divinos. En cada encarnación el espíritu conserva su periespíritu, animador de los deseos que pudiera tener el espíritu. El periespíritu, por su propia naturaleza, se irradia lo mismo al interior que al exterior. El pensamiento y la voluntad pueden extender esta irradiación, lo cual permite a los espiritistas explicar la posibilidad de contacto entre personas que no tienen entre sí proximidad corporal. La influencia espiritual rebasa los límites físicos. Los espiritistas hablan además de diversos fenómenos: el magnetismo, el hipnotismo, la telepatía, el sonambulismo, la clarividencia, el desdoblamiento y el éxtasis (KARDEC A. 2003: 97-144).

Si hiciéramos un resumen de este tipo de creencias, diríamos que el espiritismo toma en cuenta la existencia de una entidad superior al cuerpo, la

cual pasa por numerosas reencarnaciones, hasta alcanzar el conocimiento necesario para ya no tener la necesidad de reencarnar en este mundo, sino en otros mundos poblados por espíritus más evolucionados o bien, puede igualmente vagar por el espacio. Cuando el espíritu recorre el ciclo de sus existencias y deja de reencarnarse, se convierte en un espíritu puro como ya señalamos líneas arriba.

Es necesario aclarar que en relación a la reencarnación discrepan los espiritistas continentales y los ingleses con los angloamericanos. Estos últimos influidos por el racismo, no la aceptan, pues sería terrible para ellos reencarnar en un negro o un indígena. (AUBRÉE M. - LAPLANTINE F. 1990: 66-67).

Además de la creencia en Dios, los espiritistas aceptan la existencia de mundos habitados, la preexistencia y persistencia del espíritu, la demostración experimental de su supervivencia comprobada, según ellos, por la comunicación mediumnímica y la idea del progreso. (LAGARRIGA I. 1982).

El Espiritismo en México

Este credo llegó a México en el siglo XIX, cuando se sucedían los cambios en el pensamiento religioso propiciado por las Leyes de Reforma de 1859, el poder absoluto de la iglesia se desmoronaba, se instauraba la división Iglesia-Estado y la libertad de cultos. Fue seguido por algunos liberales, intelectuales, y militares, principalmente. Destacan entre ellos El General Refugio I. González, «quien traduce a Kardec y publica la Revista Espírita en México», Santiago Sierra, Ignacio Mariscal, Manuel Brioso y Candiani, Alfonso Herrera, Francisco I. Madero entre otros. Entre las mujeres intelectuales destaca la figura de Laureana Kleinhaus⁽⁷⁾.

Simpatizaron con esta corriente, integrantes de diferentes Liceos, como se denominaba a los Centros de discusión científica en el México de ese siglo. Hasta los años 50 se promovieron reuniones sobre el espiritismo en el Instituto mexicano de investigaciones psíquicas, (IMIS) de la Ciudad de México. A ellas acudían distinguidos intelectuales, políticos y funcionarios públicos entre los que destacan el Rector de la Universidad, Fernando de Ocaranza y el expresidente de la República, Plutarco Elías Calles, entre otros. (DURÁN L. 1977, GUTIERRE T. 1976, LEYVA J.M. 2006). A pesar de ese éxito, posteriormente decayó. En el siglo XX incorporó, a su conjunto de creencias, las de otros credos de la religiosidad popular como son: el Fidencismo⁽⁸⁾ (MACKLINE J. 1967, MACKLINE B.J. 1973, CRUMINE N.R. 1973, FARFÁN O. 1994) y el Espiritualismo trinitario mariano. Empezó entonces a ser seguido por los estratos socioeconómicos bajos. En la República Mexi-

cana, las formas de curación popular del Espiritismo se presentan en sus propios templos principalmente y en los templos Espiritualistas trinitarios marianos, cuyos principios fundamentales veremos a continuación ⁽⁹⁾.

El Espiritualismo trinitario mariano

El Espiritualismo trinitario mariano se extiende por todo el país y es seguido mayoritariamente por miembros de los sectores marginados, tanto en los medios urbanos como rurales, así como por algunos grupos indígenas. Los migrantes mexicanos lo han llevado incluso a diversas ciudades de los Estados Unidos en donde también ha alcanzado aceptación. Sin embargo, pese a esa importancia que tiene ha sido poco estudiado.

Si bien el Espiritualismo trinitario mariano puede presentar algunos rasgos similares al Espiritismo de Puerto Rico ⁽¹⁰⁾, los seguidores del primero estigmatizan todo lo que se refiere al Espiritismo kardeciano a pesar de las influencias que han recibido de él y consideran que fue en la Ciudad de México donde se originó su credo en el año de 1866, fundado en el medio obrero y ferrocarrilero por Roque Rojas Esparza, ex-seminarista y Juez del Registro Civil de Ixtapalapa. En estado de trance, este personaje se identificó con el Profeta Elías y estableció una Iglesia llamada por él: La Iglesia mexicana patriarcal de Elías, con rasgos milenaristas y mesiánicos.

En la doctrina que elaboró recoge aportes del Apocalipsis de San Juan de donde extrajo la simbología de los Siete Sellos, las Siete Iglesias o el Juicio Argamedónico, en el que sólo 144,000 personas se marcarán para ser salvados por formar parte del Pueblo bendito de Israel (nombre que reciben sus feligreses). Él mismo se reivindica, (no sabemos si influenciado por Joaquín de Fiore o por sus lecturas sobre Kardec) como el Mesías enviado para reinar en el Tercer tiempo de la historia de la humanidad o sea desde la fecha del surgimiento de su iglesia hasta nuestros días. Emplea en su doctrina un conjunto de elementos sincréticos del Judaísmo y el Catolicismo, con agregados provenientes de una cosmovisión nativista en relación con el México indígena, pues se decía hijo de padre judío y madre india Otomí, gracias a lo cual, adquirió un estatus superior a las etnias sometidas por la ideología colonial. Por lo que respecta a las mujeres, igualmente las revaloró al designar a doce sacerdotes y doce sacerdotisas para la ejecución del culto (ORTÍZ S. 1993).

Con objeto de darle legitimidad a su iglesia, Roque Rojas escribió el libro intitulado *El último testamento*, «Dado por Dios a su Enviado Divino El Verdadero Mesías Mexicano. Roque Rojas. Revelado en los años 1861-1869»

(*Obra antes citada*: 35) considerado por sus seguidores la guía rectora del credo Espiritualista trinitario mariano. Pocos son los feligreses que conocen los principios de su doctrina y las bases de su liturgia. Su adopción de la creencia espiritualista se debe más bien a los fines utilitarios que extraen de ella en el aquí y el ahora con el fin de resolver sus problemas cotidianos⁽¹¹⁾.

En los años veinte del siglo pasado, Damiana Oviedo, dirigente de uno de los Siete Sellos o Iglesias de La Iglesia mexicana patriarcal de Elías, la denominada Iglesia espiritualista trinitaria mariana, incorpora a nivel popular, elementos del Espiritismo moderno, gracias a lo cual alcanza más notoriedad que los otros seis Sellos restantes. Los elementos rituales de ese Sexto sello dieron la pauta a su forma de expresión más ortodoxa que se sigue hasta hoy en día. En el cuerpo de doctrina del Espiritualismo trinitario mariano encontramos una mezcla heteróclita de elementos sincréticos con la creencia en una Jerarquía Divina compuesta por El gran Jehová y una trilogía integrada por: Jesús, Moisés y Elías, identificado con Roque Rojas. Aparece también la Virgen María en diferentes advocaciones y un conjunto de espíritus que pueden ser Protectores o de Luz, Chocarreros o de Media Luz y Malignos o de Oscuridad, con todos los cuales es posible establecer comunicación. El decálogo de Moisés, ampliado a 22 preceptos, constituye la serie de normas que deben guiar la conducta de los feligreses.

El cuerpo sacerdotal se compone de los siguientes personajes: la Guía de guías, el Ruiseñor, el Pedestal, la Guardiania, la Nave, la Pluma de Oro o Escribana y los Doctores Espirituales o Facultades. Todos ellos son capaces de alcanzar estados de trance, conseguidos por medio de la hiperventilación. Durante el trance se dicen poseídos por los integrantes de la jerarquía divina y por algunos espíritus protectores. En el curso de algunas ceremonias, las divinidades se comunican en espíritu con los fieles, a través de los médiums por cuya voz hablan a los creyentes. Los médiums, en su mayoría mujeres, constituyen la jerarquía de los ejecutantes del culto que integran el llamado Cuerpo de media unidad, el cual, junto con la jerarquía divina señalada, forman La Unidad (LAGARRIGA I. 1975, 1991). Por lo regular la o el Guía del templo es el dueño y quien posee más jerarquía, los demás conservan su mismo status jerárquico y en ocasiones llegan a intercambiarlo según las ceremonias.

Elemento importante de este culto son sus terapias que constituyen el aspecto principal del reclutamiento de adeptos. Las curaciones son llevadas a cabo por personas que pueden o no formar parte del cuerpo sacerdotal constituido por los ya mencionados Doctores Espirituales o Facultades. Para alcanzar la condición de doctor espiritual hace falta un llamamiento

divino ineludible a través de enfermedades y desgracias personales o familiares. El entrenamiento especial que reciben, llamado Desarrollo, dura de uno a tres años. El aprendizaje que adquieren les permite entrar a voluntad en trance y presentar videncias, así como ser capaces de obtener la visión interior de su cuerpo, experiencia denominada Mirajes e interpretar los sueños. Al terminar el entrenamiento se les asignan espíritus protectores, quienes serán los que realmente ejecutarán la curación, pues ellos sólo sirven de médiums o Vasos receptores de los espíritus. Cada uno de estos terapeutas pueden ser auxiliados por ayudantes que son aquéllos que jamás logran controlar el trance o están en proceso de aprendizaje.

Es necesario enfatizar, como ya antes se dijo, que el nivel de preparación de los adeptos es bajo. Pertenecientes en su mayoría a las capas marginadas, sus conocimientos médicos quedan enmarcados en lo que se conoce como medicina tradicional o popular basada en creencias de tipo mágico-religioso y con un amplio empleo de plantas medicinales con efectos reconocidos proverbialmente. Forman parte de las medidas terapéuticas utilizadas: masajes, ungüentos, bálsamos y terapias ilusorias como son: la limpia o barrido «pasar por el cuerpo del enfermo un ramo de plantas aromáticas o un huevo de gallina para purificarlo», la Succión «chupar en la nuca del paciente y después eructar o vomitar, para extraerle el daño», el pellizcamiento «se pellizcan las muñecas y la parte anterior de los codos con objeto de (tomarles la presión)», inyecciones espirituales, operaciones espirituales emulando a las de la medicina alopática, realizadas en la casa del paciente en la noche, en cuyo lecho se han depositado en la víspera: tijeras, bisturí, alcohol y algodón dispuestos para ser utilizados por los espíritus en sus intervenciones, realizado “todo espiritualmente”, así como el pase de fluidos magnéticos, “pases de energía”, además de la utilización de algunos medicamentos alopáticos.

Desde los años 50 un grupo sectario y minoritario, el de los Espiritualistas trinitarios marianos en obediencia, poco representativo del movimiento más general, se integró con miembros de las clases medias poseedores de una mayor instrucción. En sus prácticas curativas desecharon los elementos ligados a la medicina popular, o sea la utilización de los ramos para las limpias, las plantas medicinales y las lociones, pero continuaron con el uso de pases para hacerle llegar al enfermo fluidos magnéticos y mantuvieron, durante la cura, la realización de un largo diálogo con los pacientes y los espíritus protectores.

Como ya se dijo, en los templos Espiritualistas trinitarios marianos el reclutamiento de sus seguidores, en su mayoría mujeres, obedece a la eficacia de la curación y a la ayuda que se presta en la solución de los problemas

cotidianos. En estos templos se resuelven problemas conyugales y familiares, dificultades escolares de los jóvenes estudiantes, encarcelamientos, extravío de personas o cosas y asimismo, se dan orientaciones en las situaciones de falta de empleo. Quienes aquí acuden, al percatarse de que hay respuesta a sus demandas, se interesan por adentrarse en la práctica religiosa. Aquellos que siguen un entrenamiento como videntes, doctores espirituales, e integrantes del cuerpo sacerdotal adquieren, con las divinidades, un compromiso de por vida a través de una ceremonia llamada La Marca, en la que se les imponen óleos en la frente, boca y pecho, para otorgarles las facultades que requerirán para su desempeño. El no cumplimiento del compromiso implica exponerse al castigo divino. Es necesario señalar que dedicarse a esta labor es un apostolado: se trabaja en exceso para ayudar a los demás y no se recibe remuneración alguna. Sólo en curaciones privadas se cobra a los demandantes del servicio.

En las ceremonias también se definen quienes son los espíritus protectores de los médiums, por lo regular espíritus de personas destacadas en diferentes campos, con una tendencia cada vez mayor a utilizar espíritus de indígenas. Ejemplos de ellos son, en un templo de Xalapa, Veracruz: Jacinto el Totonaca o Leonardo Piel Roja⁽¹²⁾. Así como en otras partes del país, los espíritus de Cuauhtémoc, Xicotécatl y Moctezuma “dirigentes prehispánicos”. Es común que aparezcan también héroes indígenas locales como el Indio Jerónimo en Chihuahua. Una tribu espiritual de indígenas, los Macacehuas, es asimismo mencionada en los trances, en los que pueden aparecer algunos de sus supuestos integrantes como son: Josefa Macacehua, Pedro Macacehua, entre otros más. En algunos templos pueden aparecer igualmente seres extraterrestres (LAGARRIGA I. 1975, ORTIZ S. 1990).

Existe un gran número de templos Espiritualistas trinitarios marianos, los más importantes y de los que derivan numerosas ramas a lo largo de nuestro país son el Templo de la fe y el Templo de medio día, en la Ciudad de México. Muchos de estos templos tienen su registro en la Secretaría de Gobernación como dedicados a un culto. Nunca aparecen como sitios en donde se llevan a cabo terapias. Es difícil cuantificar el número de templos que existen, ya que muchos seguidores de esta corriente los instalan en sus propias viviendas.

Los templos cuentan con un altar de siete peldaños en cuya parte alta se presenta un ojo generalmente rodeado por un polígono El ojo avizor de Elías. Se halla también colocada la fotografía de Roque Rojas. Junto al altar están los tronos, o sea los sillones en los que se sientan los sacerdotes

del culto para recibir a las deidades durante las ceremonias. El altar tiene tres cirios, una lámpara de aceite y una copa de agua que sirve para que los videntes perciban sus videncias y los ejecutores se purifiquen antes de iniciar sus labores. Los pacientes llevan a sus casas esta agua para protegerse de males, brujerías o para combinarlas con los remedios que se les recetan en forma de prescripciones escritas como las de la medicina alopática. Los doctores espirituales utilizan batas blancas como los médicos. En los templos se sientan los fieles en las bancas colocadas frente al altar, a la izquierda los hombres y a la derecha la mujeres.

Dos días a la semana y en festividades importantes, se llevan a cabo las denominadas Cátedras, largas ceremonias de alrededor de cuatro horas en que se reciben los mensajes de las deidades en un lenguaje poco comprensible para los asistentes. Las curaciones igualmente implican gran parafernalia: La entrada en trance del o los doctores espirituales, un diálogo con el enfermo y sus familiares y la realización de los procedimientos terapéuticos del tipo de las limpias, o algunos más aparatosos como son las limpias con fuego para los poseídos de espíritus malignos (se enciende el ramo de la limpia en un anafre al que se echan lociones o hierbas aromáticas y se aproxima al cuerpo del paciente). Parte fundamental y distintiva de este grupo es el aprendizaje de un léxico especializado empleado en las Cátedras y en las curaciones (KEARNEY M. 1977, LAGARRIGA I. 1993-1994). Así, en las Cátedras se emplea un lenguaje simplista entremezclado con vocablos no ordinarios que imita a las parábolas de Cristo. Como juega un papel importante en los oyentes el captar si se trata de un espíritu masculino o femenino, así como su jerarquía, es decir, si habla el Gran Jehová, o los integrantes de la trilogía divina, se utilizan ciertos rasgos prosódicos mediante los cuales se asumen tonos autoritarios cuando hablan estos últimos y en el caso de la Virgen, tonos más dulces y cariñosos. Cuando habla el espíritu de Jesús niño, el médium habla como infante e incluso simula que juega.

De manera general, podemos decir que en el curso de estas ceremonias, principalmente durante las Cátedras, cuando descienden en espíritu las deidades, se utiliza una forma de lenguaje rimbombante y rebuscado, mientras que en las curaciones realizadas a través de los espíritus, el habla es sencilla y más coloquial. Una supuesta hipercorrección es una constante en este tipo de discursos «réptil por reptil, ojo visor por ojo avizor, cuerpo de Media unidad por médiumnidad, súmita por sumisa entre otras». Predominan las fórmulas estereotipadas. Ejemplos de las mismas son las siguientes.

Durante el descenso de uno o varios espíritus protectores, con elementos rimbombantes y de rebuscamiento:

«En el nombre de mi padre primero doy mi saludo espiritual al pueblo de Israel y luego a mis hermanos, Josefa de Macacehua, ‘el espíritu se presenta’, para venir a tomar estos cerebelos ‘por cerebro’ que no son de nosotros y carnes aparentes, pido vuestra misericordia a nuestro padre y señor que perdone a sus hijos del mundo terrenal que al levantarse de su cama no se acuerdan de darte gracias; pero tú que eres bondad y caridad los perdonas, estoy para servirles. Con el permiso de mi padre» (LAGARRIGA I. 1975: 87).

Por su parte, los ayudantes presentes en la curación, contestan: “Con el mismo te recibimos” o también “Bendita sea tu caridad”. En las curaciones las facultades le hablan al paciente en forma rimbombante y rebuscada con prosodia de tonos cariñosos: lo llaman, hermanito(a), criaturita, mi niño, con largos enunciados como el siguiente:

«Dales Señor tu mano salvadora por aquéllos que en la tierra no se pueden salvar, cuanto lo que eres el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, señor entre los señores, doctor entre los doctores, dales tu caridad y un poco de tu gota divina para que estas carnes que se contemplan» (LAGARRIGA I. 1975: 98).

Igualmente, en las ceremonias en que descienden la Virgen o Jesús, los médiums abrazan y acarician a los afligidos que piden consuelo para algún problema personal o familiar, dirigiéndose a ellos con frases de cariño y con un mensaje optimista para la resolución de sus cuitas. Realizan de ese modo una función catártica de gran valor para quienes acuden a los templos.

El Nuevo movimiento religioso de la New Age

Los cambios que ahora hemos detectado y que empiezan a aparecer en el Espiritualismo trinitario mariano obedecen a situaciones que corresponderían, dentro del campo religioso, a los denominados Nuevos movimientos religiosos a los que ya se han referido varios autores (CAROZZI M.J. 1993, TEISENHOFER V. 2008) entre las que juega un papel importante la corriente denominada *New Age*, dentro de la cual se hallan inmersos los nuevos espiritismos. Curiosamente se piensa que el Espiritismo moderno, ya descrito, han servido de base tanto para esta corriente como para otras más, como sucede con la sociedad de la gran fraternidad universal, fundada en 1948 por el Francés Serge Reynaud de La Ferrière, en Venezuela, que actualmente incluye escuelas de Yoga, Ashrams, y algunas escuelas iniciáticas. (BRENIS E. 2002: 47, GRAEFF C. 2001, SCHMUCLER S. 2002).

El movimiento de la *New Age* o La Nueva Era, surgió en los Estados Unidos a partir los años 80 del siglo pasado, con el pensamiento de Marilyn Ferguson quien promovió en su libro *The acuarium conspiracy: Personal and social transformation in the 1980's* (1981), el deseo de una religión individualizada y a la carta que satisficiera al seguidor de la misma. Esta corriente que en ocasiones no es percibida como religión por sus seguidores, incluye una amalgama de varios credos, así como de pensamientos esotéricos y teosóficos iniciados en el siglo XIX. Por esa razón, la iglesia católica la cuestiona. Individuos pertenecientes a las clases medias y altas de la población son, en su mayoría, quienes la practican. Para precisar sus planteamientos podríamos seguir las palabras de (MASFERRER E. 2000: 55):

«Esta religión considera que tanto el universo, la naturaleza y las personas son creaciones divinas, por lo cual todo está en contacto de sacralidad. Muy a tono con el concepto de aldea global intenta una fusión de todas las tradiciones religiosas, con especial énfasis en las religiones orientalistas y amerindias, a lo cual agregan mucho del esoterismo occidental, pero allí no terminan los elementos considerados que incluyen concepciones ecologistas, naturistas, creencias en la reencarnación y una larga lista que resulta inagotable»

Para Díaz Brenis la construcción del mito de origen de la Nueva Era, se relaciona con una connotación astrológica, «debido a que se inserta en la transición de la era de Piscis a la era de Acuario lo que da lugar a la idea esotérica del “gran año cósmico”, también conocido como “año platónico”» (DÍAZ E. 2002: 46). Con esto nos dice la autora citada, se pretende explicar «el tiempo que emplea el eje de la tierra en recorrer todas las constelaciones del cielo, es decir, los doce signos del Zodíaco», con una «duración aproximada de cada uno de ellos de 2100 años, los cuales dividen al año cósmico en doce meses cósmicos».

Según (GALINIER J. - MOLINIÉ A. 2006: 240-241), este cambio zodiacal que pregona la Nueva Era es un símbolo de prosperidad y paz propiciándose así el dominio del hombre tanto de su propia consciencia, como de su cuerpo. Ese propósito es buscado en distintas terapias paralelas y místicas que incluyen, el denominado *Channeling*, o sea el nombre que recibe actualmente la comunicación médiumnímica en los Estados Unidos, (WATSON W. 1991), el chamanismo, la astrología y la búsqueda del llamado Potencial Humano. En México, el anhelo entre las clases populares, medias y altas por encontrar nuevas formas religiosas se manifiestan en una creencia acentuada en los horóscopos, en el rastreo en las librerías de literatura relacionada con las terapias espirituales, en el empleo de las flores de Bach, el Reiki, la utilización de temascales, de terapias “chamánicas” y en la aceptación de las religiones orientales.

Cambios en el Espiritualismo trinitario mariano en Xalapa, Veracruz

Las influencias anteriores se manifiestan, a nivel popular, como ya lo hemos dicho, en la práctica del Espiritualismo trinitario mariano. Así, en la Ciudad de Xalapa, encontramos en 2005, cuarenta años después de nuestras primeras investigaciones sobre ese tema en dicha Ciudad, algunos cambios en las formas tradicionales del ritual y de las concepciones que lo sustentan con la introducción de elementos de las nuevas formas del pensar y vivir lo religioso. El ejemplo siguiente nos da una idea de lo anterior.

El Guía del templo denominado Centro espiritual voz, fuerza y verdad, es un maestro de la Escuela de música de la Universidad veracruzana, cantante de ópera en el coro de dicha institución. Tiene 45 años de edad y es originario del estado de Jalisco, pero vive en Xalapa desde hace 34 años. Adoptó el Espiritualismo trinitario mariano porque su madre y otros miembros de su familia materna lo seguían. Al relacionarse ya en su edad adulta, con intelectuales Xalapeños seguidores de la *New Age*, diversificó su aprendizaje y práctica religiosa, sin dejar de considerarse espiritualista trinitario mariano. Su templo está situado contiguo a la casa que habita en una colonia proletaria de dicha Ciudad. En este templo encontramos:

Propaganda con volantes impresos (que refieren que es atendido por el “Dr X Consultor y Sanador Espiritual”). En los anuncios aparece, además, el plano del lugar en donde se realizan las curaciones y características de las mismas, con la indicación de que se emplean: «Inciensos, velas, lociones, riegos, tónicos, curas, limpias y vinos curativos». Todo esto es diferente a lo que sucedía en los templos que estudié en los años anteriores en los que predominaba una semiclandestinidad. Se trabaja todos los días de la semana llevándose a cabo curaciones, cuando los días instaurados por esta corriente para curar son los martes y viernes.

Entre los rituales que se practican se encuentran los Amarres “ligaduras” para tratar las dificultades conyugales y a las mujeres abandonadas por sus maridos. Los solicitantes de ayuda le entregan al Guía fotos de las personas que desean sean objeto del tratamiento, las cuales son colocadas en el altar. Los problemas más comunes atendidos son los de las madres que llevan las fotos de sus hijos estudiantes para que salgan bien en sus exámenes o las de sus hijas que abandonan sus hogares o tienen conflictos con sus progenitores.

En la curación se eliminan las técnicas más utilizadas en el Espiritualismo trinitario mariano, como son: la succión, el barrido o limpia, y el pellizcamiento. Éstas se sustituyen por la imposición de manos, el pase de fluidos magnéticos, los masajes y la opresión del cuerpo, realizada hasta que se

escucha tronar los huesos del paciente. La autoidentificación de los espíritus desaparece, ya no dicen su nombre. Se considera que sólo es suficiente «la presencia de los seres espirituales». El lenguaje rimbombante y rebuscado, con fines didácticos, desaparece. Los discursos son sencillos y breves.

Aspectos más relacionados con la magia adquieren preponderancia en sustitución de la función catártica y el diálogo con las divinidades, que en las largas ceremonias del Espiritualismo trinitario mariano original estaban presentes. (LAGARRIGA I. 1993-1994: 115-126). Se suprime la jerarquización del templo o sea el Cuerpo de médiumnidad, sólo queda el Guía y uno o dos ayudantes.

Como podemos ver, en esas modificaciones de las prácticas espiritualistas trinitarias marianas, se hace patente el cambio religioso surgido en el mundo occidental desde hace tres décadas, no sólo en las iglesias históricas sino también con la aparición y transformación de religiosidades populares y el surgimiento de formas a la carta, *light* de religión, en las que el sujeto escoge y acomoda a sus necesidades su propia espiritualidad. De esta manera, en la Ciudad de Xalapa encontramos que incluso universitarios con formación superior se sienten impulsados a tener otra relación con las religiones instituidas o con las populares, de ahí que modifiquen las prácticas culturales de las creencias a las que se encuentran adheridos y lleguen a crear sus propios templos, ubicándolos en zonas proletarias en donde tendrán más seguidores.

La Santería y su relación con algunos templos Espiritualistas trinitarios marianos

Entre las estrategias terapéuticas ahora introducidas en los templos Espiritualistas trinitarios marianos, encontramos las provenientes de la Santería. Esta última religión se filtra cada vez con más fuerza en los sectores populares y altos de la población de México.

La Santería también conocida como Regla de Ocha se ha definido como una práctica religiosa afro-antillana, importada de Nigeria por los Yorubas que llegaron a Cuba como esclavos a partir del siglo XVI. Está compuesta por elementos sincréticos de la religión Africana Yoruba y del Catolicismo.

Forma parte del conjunto de religiones afro-americanas practicadas en las islas caribeñas, en Brasil y en los Estados Unidos de Norteamérica en Nueva Orleans, principalmente. De unos años a la fecha, se ha extendido por

México y por los Países Nórdicos de Europa. Son signos característicos de este credo: el trance, la posesión, las ofrendas de comida y el sacrificio de animales. Todavía conserva algunos tintes de sociedad secreta, aunque en Cuba, su expresión actual es abierta y pública gracias a la reciente apertura religiosa (ORTIZ S. - LAGARRIGA I. 2006: 216).

A grandes rasgos podemos decir que en la Santería se concibe la existencia de deidades o seres sobrenaturales denominados *Orishas*, relacionados con elementos de la naturaleza y con ciertas características y debilidades humanas, de manera que dichas deidades experimentan afecto u odio, tanto entre ellas mismas, como hacia sus hijos en la tierra. Por ese motivo, pueden ocasionar a los hombres: daños, enfermedades, la muerte y en general el infortunio. A los *Orishas* se les venera en unas piedras a las que se nombra atanes colocadas en soperas puestas en los altares que elaboran sus adeptos y a las que se les ofrecen alimentos, agua con hierbas y sangre de animales. Así mismo se les prenden velas. (GONZÁLEZ Y. 2001).

Si bien desde el Siglo XVI se tenía contacto en Cuba con esclavos Negros, el auge de la Santería y de otras religiones afro-americanas tiene lugar en el siglo XIX. El proceso de sincretismo de estas religiones africanas con elementos del catolicismo se dio en el siglo XVIII en el que bajo el nombre de santos católicos, se escondían las antiguas deidades africanas festejadas en los días dedicados a cada santo en el Santoral católico (GONZÁLEZ Y. 2001)⁽¹³⁾. En la Santería toda persona cuenta con una deidad que lo protege desde su nacimiento, lo cual se reconoce a través de la adivinación.

Hay diversos especialistas religiosos, entre ellos, los conocidos como santeros. Todos pasan por una iniciación que consiste en la imposición de collares que corresponden a *Orishas* diferentes según sea el que le corresponde a cada neófito. Los collares sirven de vehículo para el establecimiento de obligaciones y tabúes hacia el protector. Poco a poco, gracias a la ayuda de una madrina, el iniciado lleva a cabo el ritual llamado asiento o hacer el santo, durante la cual el *Orisha* posee a su protegido, el cual le sirve de cabalgadura. Hombres y mujeres pueden ser iniciados, los primeros reciben también el nombre de Babalochas y las segundas el de Iyalochas. Unos y otras pueden sacrificar aves en el curso de algunas ceremonias, pero para el sacrificio de cuadrúpedos, se debe recibir una iniciación especial. Los iniciados intermedios son los encargados de la percusión de los tambores, los Batá, con gran importancia en el culto. El Akuón dirige y levanta los cánticos del ritual y el Oriaté tiene a su cargo las ceremonias importantes. El diagnóstico de las enfermedades realizado por los Santeros se lleva a cabo por medio de un procedimiento adivinatorio a través de la lectura de

caracoles “*cauris*” y en ocasiones mediante la observación de la manera de caer de cuatro pedazos de coco. Según el caso, varían las ofrendas que se hacen a las deidades. Se puede llegar, incluso, al sacrificio de animales desde caprinos, bovinos, gallináceas, palomas y pollos hasta batracios y peces.

Desde 1940, las mujeres terapeutas de la Santería, empezaron a manejar dentro de su sistema adivinatorio, la baraja española, las fichas de dominó y el espiritismo. De este modo, basándose en estos recursos, la santera poseída por el espíritu de un muerto, diagnostica y propone a sus pacientes, la terapia de las enfermedades (GONZÁLEZ Y. 2001: 231). Para las terapias, las hierbas medicinales son utilizadas en distintas maneras: lociones, baños y aspersiones así como para elaborar los *omiéro*⁽¹⁴⁾, que se emplean en casi todas las ceremonias.

En México, la Santería aparece en el siglo XX, momento en que el contacto con Cuba se acentúa con el desarrollo de la radio y el cine en la capital mexicana. Así, entre los años 30 y 50, un conjunto de artistas de teatro, músicos y bailarines Cubanos, se insertaron en la comunidad mexicana portando, en su bagaje cultural, sus creencias santeras, que se divulgaron en los medios artísticos.

Los primeros Santeros y sus allegados se reunían en el Restaurante El Rey ubicado en la Colonia de los Doctores en la citada Ciudad de México. Algunos de ellos han conformado hasta hoy en día, una red de apoyo para la realización, como padrinos rituales, de ciertas ceremonias de iniciación a la Santería.

Se considera que en la actualidad hay alrededor de una docena de Santeos famosos por su carisma que se encuentran diseminados tanto en barrios urbanos residenciales como en colonias populares del centro de la Ciudad de México, en algunas delegaciones del Distrito federal “Iztacalco principalmente” y en Ocoyoacac y Mexicaltzingo, dos Municipios del Estado de México. Cada vez más aparecen centros dedicados a este credo, y algunas reproducciones de sus santos, collares y otros aditamentos del culto ya se expenden desde hace tiempo en el famoso Mercado de Sonora, que cuenta con una sección dedicada a elementos utilizados en diversos rituales terapéuticos (ORTÍZ S. - LAGARRIGA I. 2007, GONZÁLEZ Y. 2007).

Encontramos igualmente la celebración de algunas ceremonias santeras en casas particulares. Se ha iniciado así, una transformación del imaginario social de algunos mexicanos resultado de ese tipo de contactos culturales, lo que ha dado lugar a elaboraciones y reelaboraciones simbólicas de las creencias de la religiosidad popular. Una muestra de lo anterior la

tenemos en el ejemplo que enseguida se presenta en donde se ve la influencia de estos cultos de origen africano en el Espiritualismo trinitario mariano.

El Templo Espiritualista Trinitario Mariano y de Santería: Verdad Divina

Este templo fue fundado en el asentamiento urbano irregular de un movimiento popular conocido como “Campamento 2 de Octubre”, llamado así, en referencia a la matanza realizada en la Plaza de las Tres Culturas durante el movimiento estudiantil de 1968. Este lugar constituye una de las treinta y seis unidades territoriales de la delegación Iztacalco ubicada en el Centro-Oriente del Distrito Federal y forma parte de las 16 Delegaciones en que está dividida esta entidad geográfica. En la Delegación Iztacalco, muy urbanizada, a finales de los años setenta irrumpieron en ella, “paracaidistas”⁽¹⁵⁾, dando lugar a lo que ahora se conoce, como decíamos, el Campamento 2 de Octubre.

El fundador de este templo fue uno de los que se instalaron en este sitio donde estableció su templo de manera precaria, en una construcción de lámina y cartón que con los años y la regularización de dicho campamento, fue mejorando hasta contar hoy día con un templo de tres pisos, construido con buen material.

Sus abuelas originarias del pueblo San Juanito Nexticpan, Iztapalapa, en el Distrito Federal, lugar donde él nació hace 59 años, eran hablantes de náhuatl y español y ejercían, la primera, sus conocimientos de partera empírica y, la segunda, su comunicación con los espíritus de antiguos héroes Mexicanos⁽¹⁶⁾.

En un templo de la Colonia de los Doctores de la Ciudad de México, este personaje recibió, desde joven, entrenamiento en las prácticas del Espiritualismo trinitario mariano. El templo que fundó, a finales de los años setenta, si bien en sus inicios sólo se dedicaba al Espiritualismo trinitario mariano, introdujo en los Ochentas la Santería, derivada del aprendizaje que obtuvo en Cuba lugar donde años antes había viajado. Igualmente ha añadido a las prácticas anteriores algunas técnicas de meditación del Raja Yoga, junto con ciertas medidas dietéticas.

Como él mismo señala, su templo es “Ecléctico espiritual”, pero su fama ha trascendido su barrio y recibe entre sus asistentes a políticos, empresarios e intelectuales universitarios. Así mismo lo consultan personas provenientes de otros países a los que asimismo viaja con frecuencia para ejercer la Santería.

Su templo está decorado con elementos que hacen ver las prácticas que ahí se llevan a cabo. De este modo, en el lugar de aprendizaje de los nuevos ejecutores del culto, está presente el Ojo Avizor de Elías del Espiritualismo trinitario mariano, estampas de la Gurumai, (Avatar hindú) y de los Brahma Kumaris. Igualmente, tiene reservado un cuarto para objetos relacionados con la Santería y en el tercer y último piso está ubicado, propiamente, el templo Espiritualista trinitario mariano (ORTÍZ S. - LAGARRIGA I. 2007).

Las diferencias que este guía establece entre la Santería y El Espiritualismo trinitario mariano son las siguientes: «El espiritualismo se dedica al desarrollo espiritual individual, mientras que la Santería se encuentra más relacionada con los aspectos materiales de manipulación mágica del entorno». Para nuestro informante, en el Espiritualismo los logros son más lentos, pues sus seguidores esperan la ayuda de los seres espirituales y no realizan un esfuerzo, ni efectúan el cambio de vida necesario, mientras que en la Santería los cambios son rápidos, en virtud de que deben seguirse formas de vida aconsejadas por lo seres sobrenaturales. El guía recomienda a sus feligreses, según sus características espirituales y posibilidades económicas, seguir un tratamiento espiritualista trinitario mariano o el de la Santería, ya que este último es más costoso, en tanto que implica la compra de animales, los cuales pueden ser caros y además, es necesario tener cierta fortaleza para resistir el sacrificio de los mismos.

A manera de conclusión

En la búsqueda del bienestar, los seres humanos han hecho esfuerzos en muchos sentidos. Han tratado de utilizar las fuerzas de la naturaleza gracias a observaciones que les han permitido domeñarlas mediante el aprovechamiento de su curso. Sin embargo, no siempre han podido dilucidar la forma como un fenómeno se desarrolla, para así seguirlo y beneficiarse de las energías que desencadena o de manera más general, de los cambios que produce, tanto en el medio ambiente, como en el propio cuerpo humano. Alcanzar la felicidad siempre ha tenido obstáculos, algunas veces vencidos, en otras ocasiones aparentemente no superables.

Para explicar el infortunio cuando éste se presenta sin conocer sus causas, o cuando se busca aceptar lo que podría parecer inaceptable, se han elaborado planteamientos en los que se proponen fuerzas más allá de las conocidas, o se plantea la existencia de mundos diferentes al cotidiano, considerado como inadmisibles o incomprensibles. Surgen así las explicaciones propias de las religiones, en donde lo que impera es lo sobrenatural.

En el terreno de la salud, recurrir a lo sobrenatural se hace más demandante porque las aflicciones que provoca la enfermedad resultan insoportables, debido a verse acompañadas de dolor y por representar igualmente un peligro para la vida. El espectro de la muerte mueve temores en mayor medida y provoca la incertidumbre de lo que pudiera seguir después de haberse acabado la vida. La nada provoca angustia y entonces se hace necesario llenarla con nuevas formas de existencia en las que los resultados de las propias acciones van a brindarse mediante premios, si el comportamiento se acomodó a los preceptos sociales o bien generar castigos si los violentó.

El cuerpo de las religiones así se forma: a las fuerzas más allá de lo humano y de lo natural, hay que rendirles pleitesía para que intervengan cuando las medidas tomadas para resolver una situación fuera de lo común son insuficientes, como ocurre con muchas enfermedades. De esa manera, medicina y religión se ligan.

En el conjunto de los conocimientos humanos se forman en este caso dos estructuras explicativas. En una de ellas se reúnen explicaciones basadas en el curso natural de los fenómenos de este mundo, con las técnicas que se emplean para sacar provecho de dicho acontecer. En la otra, se integran las elaboraciones en las que dos mundos están continuamente en contacto: El natural y el sobrenatural. Nuevamente, para la salud, en un caso, se halla el dominio de los remedios físicos. La farmacopea o las intervenciones quirúrgicas. El otro dominio es el de la apelación a las influencias provenientes del mundo ajeno al físico, el más allá de los dioses, los seres de otros planetas, los espíritus descarnados.

Se dice que la ciencia que se mueve en el mundo natural se halla en continua transformación, pues nuevas observaciones, más cuidadosas o que van más allá de lo que nuestros limitados sentidos alcanzan, gracias a instrumentos que los magnifican, permiten rechazar explicaciones falsas o ampliar las que eran insuficientes. Se afirma por el contrario que las religiones y las creencias médicas basadas en las intervenciones de agentes de los otros mundos, por no tener argumentos que se les opongan, ni pruebas de su falsedad, permanecen en la forma de dogmas o de creencias inmodificables.

En realidad las religiones se encuentran en continua transformación. Algunos dogmas resultan irreductibles, pero un buen número de planteamientos se modifican al ritmo de los cambios que tienen lugar en las sociedades. Incluso, cuando un dogma choca con una mudanza trascendental en la sociedad, del cuerpo de la religión no adaptable se desprende una secta.

Los avances en los campos de la salud, propiciados por la medicina científica, por las medidas de higiene o por las dietas en las sociedades afluen-

tes, llevan a cambios más rápidos en las terapias físicas o sobrenaturales. De hecho, se entremezclan medicina científica y tradicional. En la primera llegan a aceptarse las influencias en la curación de los llamados placebos, asentados en creencias derivadas de asociaciones entre el alivio de ciertos dolores y ciertas condiciones que activaron el sistema inmunológico o la neuroquímica cerebral, pero que quedan ocultas para quien las vive por carecer de los conocimientos necesarios o de los medios para descubrirlas. En las segundas se da, como lo vimos en este trabajo, un uso de medicinas de patente acompañadas de rituales o maniobras de la magia.

Lo importante de lo reseñado, es esa adaptabilidad a las demandas sociales que puede verse en las terapias tradicionales, con sus recursos a nuevos conocimientos: los espíritus ahora acompañados de seres del más allá, los pases mágicos capaces de producir fluidos magnéticos. Las propiedades curativas de ciertas plantas todavía no estudiadas en forma científica, son utilizadas porque provienen de conocimientos ancestrales cuya recuperación es necesaria. Esos ancestros por cierto, ayudan a reconfortar a quienes, víctimas de la marginación, necesitan encontrar reivindicaciones, de ahí que se vuelvan a la edad de oro de sus supuestos orígenes y de ese modo se salven del desprecio y las humillaciones ahora sufridas.

La lista es larga y creemos haber proporcionado una muestra de esos mecanismos en la serie de las terapias populares presentadas a las que recurren los miembros de todas las clases sociales, pues vimos que tanto los estratos altos, medios y bajos de la población, se acercan a ese otro mundo de lo sobrenatural, simplemente porque de una u otra forma, el mundo físico natural o el artificial de las comodidades modernas, no les brindan todas las satisfacciones que buscan. A algunos, por su marginalidad, se les niega buena parte de su bienestar; otros, por influjo de la propaganda con sus constantes ofertas de nuevos *gadgets*, ante la imposibilidad de alcanzarlos, quedan en continua frustración, otros más, en razón de la inmanencia de lo material, o por el ritualismo puramente formulario de las religiones constituidas, se sienten vacíos, pero todos, ante ese conjunto de situaciones, buscan otros mundos en los que lo trascendente, lo incógnito, lo que mueve a la emoción, lo que reconforta, lo sobrenatural campean, de esta manera se tiene un conjunto de circunstancias propicias para nuevas religiones y para medicinas alternativas, antiguas y modernas. El Espiritualismo trinitario mariano es una muestra de ello, con sus nuevas mezclas de creencias y terapias extraídas de los imaginarios en boga, en los que las religiones orientales, las suposiciones sobre la existencia de extraterrestres, los sacrificios de animales de los cultos africanos presentes en la santería, se agregan a las ceremonias de curación anteriores porque llegan

a conmocionar emocionalmente, en mayor medida, a quienes afectados por una enfermedad, o una preocupación, necesitan confiar en aquello que ofrece mayores posibilidades de resolución de sus problemas por provenir de ámbitos que están más allá de los conocidos, los cuales sólo les han atraído frustraciones.

Notas

⁽¹⁾ Para más datos de otros investigadores además de los citados en el texto, que han estudiado al Espiritualismo trinitario mariano, véase (LAGARRIGA I. 1996).

⁽²⁾ «El carisma puede ser y sólo en este caso merece tal nombre con pleno sentido de un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario». (WEBER M. 2002: 328-329). Un interesante análisis sobre el carisma del hombre ligado a lo sagrado y en la sociedad actual lo presenta (LINDHOLM C. 2001).

⁽³⁾ La palabra curandero(a) ha sido señalado como la «...Denominación genérica que reciben todos los terapeutas en el ámbito de la medicina tradicional». «... quedan incluidos los que atienden una amplia gama de padecimientos y enfermedades empleando diversos recursos y métodos diagnósticos y curativos». «También son llamados así los que cubren funciones terapéuticas más restringidas y específicas; o sea, los que se han especializado en demandas particulares de atención como huesero, culebrero, partera, levanta sombras, curandero de aire, curandero de brujería, etcétera, así como los que dominan un método una técnica o recurso para efectuar su diagnóstico o terapia, como chupador, cantor, ensalmador, rezandero, sobador, pulsador, ventosero, hierbero, peyotero, rose-ro, pelotillera, polvero, etcétera» (ZOLLA C. *et al.* 1994: 303-330).

⁽⁴⁾ Véase, para el caso de los chamanes, a (ELIADE M. 1960) y su descripción de las múltiples vicisitudes de estos artistas del éxtasis, cuando en sus “viajes” luchan para recuperar el alma de sus pacientes. Los chamanes pueden, además, en estado de éxtasis, conducir las almas de las personas fallecidas al mundo de los muertos, llevando a cabo una actividad psicopompa. En ABRMAN E. (1963) Y LAPASSADE G. (1976), pueden encontrarse igualmente datos sobre estas capacidades de separación del alma del cuerpo en sanadores y chamanes.

⁽⁵⁾ Un ejemplo de estos cambios lo encontramos en el Trincadismo una corriente espiritista elaborada por Joaquín Trincado, la cual se ha desarrollado en Argentina.

⁽⁶⁾ Originario de Austria donde curaba de forma individual en Viena, fue autor del trabajo: *Memorias sobre el descubrimiento del magnetismo animal*. en el que desarrolla la teoría de la existencia de una energía universal, la fuerza magnética, que una persona sana puede transmitir a otro sujeto más débil y de esta manera ayudarlo a recobrar la salud. Vivió y ejerció su técnica terapéutica con más auge en Francia, en las postrimerías del Antiguo Régimen, en los albores de la Revolución Francesa. Sus pacientes fueron miembros de la nobleza europea. Mesmer curaba con unos tubos de los que salían hilos de metal. Dichos tubos los pasaba sobre el cuerpo de los pacientes después de darles a beber un agua que de acuerdo a su decir les transmitía poderes fluídicos con los que los magnetizaba. Es decir, mediante ese procedimiento, transmitía energía de un cuerpo sano a otro enfermo. Por lo regular, trabajaba con siete o diez personas al mismo tiempo, sentadas formando una fila. Observaba a los sujetos objeto de sus prácticas terapéuticas y se dio cuenta que presentaban cuadros de exaltación, llanto y gritos, para posteriormente caer en un sueño profundo del cual despertaban aliviados de sus males. Con el tiempo, Mesmer fue acusado de charlatán y expulsado de Francia. Su teoría fue seguida en 1782 por el Conde de Puységur. Los planteamientos de Mesmer influyeron tanto en el estudio de la hipnosis como en el desarrollo del Espiritismo Moderno (cf. RAUSKY F. 1995, AUBRÉE M. - LAPLANTINE F. 1990, LAPASSADE G. 1995).

⁽⁷⁾ Una idea de la importancia que tuvo este credo en México, nos la da el hecho que el Primer Congreso Espiritista Internacional a nivel mundial (celebrado en Barcelona, España) se llevó a cabo en 1890 y en nuestro país el Primer congreso nacional se realizó en 1909.

⁽⁸⁾ El Fidencismo constituye una religión popular con rasgos espiritistas, seguida por miles de Mexicanos sobre todo del norte de México y migrantes a los EUA. que consideran como su fundador a Fidencio Sintora Constantino (1898-1938) conocido como El niño Fidencio considerado como un “niño santo” popular pues nunca alcanzó su madurez sexual. que creó en el Municipio de Espinazo, Nuevo León, un gran centro de atención a enfermos dividido en pabellones, “dementes, leprosos, los de tratamiento quirúrgico, etc.2 que fue visitado por miles de seguidores y en 1928 el Presidente de la República Plutarco Elías Calles, acudió ahí en búsqueda de la salud de un largo padecimiento. Fidencio curaba de forma tradicional utilizando hierbas locales, o dando de beber a sus pacientes el agua en la que se bañaba que de este modo estaba santificada. Era también taumaturgo, realizaba curas sorprendentes operando tumores y ojos con pedazos de vidrio, extraía muelas con pinzas de mecánico, sin anestesia utilizaba para algunos enfermos un colupio muy alto, o desde una azotea les arrojaba frutas y los tocados sanaban. En el caso de los que presentaban padecimientos mentales, los bañaba con chorros de agua fría, a los sordomudos, los ponía en una jaula con un puma de su propiedad para conmocionarlos “ya que en realidad no dañaba por no tener colmillos ni garras”. Seguía ciertos principios espíritas que aprendió de su antiguo patrón un Belga llamado Teodoro Von Wernich al que curó. amigo de Francisco I. Madero, “presidente del país” connotado espírita de principios del siglo XX, De este modo, Fidencio tenía videncias, desdoblamientos, visiones y revelaciones. A su muerte sus seguidores que rinden tributo a su tumba ubicada en su antiguo lugar de sanación, cuentan con médiums sanadores llamados “cajitas” que curan por medio de espíritus, entre los que destacan *Pancho Villa*, el gran héroe revolucionario muy reconocido en el Norte del país y la “*Niña Aurorita*” hija de una Guía de uno de los templos Fidencistas que se extienden sobre todo en la Ciudad de Monterrey (MACKLINE B. J. - CRUMRINE R. 1973, FARFAN O. 1994).

⁽⁹⁾ Hemos encontrado que las formas de curación en el Espiritismo popular se presentan en forma similar al de los templos Espiritualistas trinitarios marianos, por lo regular cambia en que en lugar de tener la foto del fundador de ese credo se tiene la de Allan Kardec. A nivel medio y alto de la población la cura consiste en la presentación de un espíritu sanador que se invoca de manera colectiva en torno de una mesa redonda, en la que los asistentes juntas sus dedos índices y meñiques con los asistentes que les tocan en cada lado con objeto de invocarlo y ayudar a la médium. GUTIERRE T. 1976 describe para los años 50 la utilización de una especie de camerino donde el paciente se sienta y por fuera se recurre a la convocación del espíritu sanador que en ocasiones materializa objetos, flores, monedas, etc.

⁽¹⁰⁾ Sobre espiritismo en Puerto Rico véase: GARRISON V. 1977: 64-85, KOSS-CHIOINO J. 1992.

⁽¹¹⁾ En algunos templos se venden libritos de ediciones caseras con las enseñanzas de Roque Rojas.

⁽¹²⁾ Los Totonacas constituyen uno de los grupos étnicos de este estado y el de Puebla. El apelativo Piel Roja hace alusión al nombre despectivo que se les daba a los Indios en los Estados Unidos de Norteamérica.

⁽¹³⁾ Algunos de sus *Orixhas* más destacado corresponderían a los siguientes santos católicos

AFRICA	CUBA	MEXICO
Oshún	Virgen de la Caridad	Virgen de Guadalupe
Yemayá	Virgen de Regla	Virgen de San Juan de los lagos
Obatalá	Virgen de las Mercedes	Virgen de las Mercedes
Eleguá	Santo Niño de Atocha	Santo Niño de Atocha, Ánima Sola, San Judas
Babalú- Ayé	San Lázaro	San Lázaro

⁽¹⁴⁾ Yólotl GONZÁLEZ (2007: 232), señala que los *omieros*, se utilizan en todas las ceremonias, en los «Asientos del Santo, rogativas, limpieza de los otanes, los caracoles, los collares y las prendas de todos los santos». También se utilizan para lavar a los «cadáveres de los que tienen asentado a Ocha». Los *omieros* se preparan con agua de lluvia principalmente del mes de mayo, o con agua de ríos, agua bendita o de coco fresca, se les añade aguardiente y miel de abeja o el melao de caña, manteca de cacao, cascarón de huevo molido, pimienta de Guinea y sangre de los animales sacrificados.

⁽¹⁵⁾ Nombre genérico que se les da en México a los que de manera irregular toman en grupo posesión de tierras.

⁽¹⁶⁾ Grupo étnico importante del México Prehispánico al que también se le llama Azteca.

Bibliografía

ARBMAN ERNST (1963), *Ecstasy or religious trance. In the experience of the ecstatics and from the psychological point of View*, vol. II, Svenska Bokforlaget - Scadinavian University Books - Essence and Forma of Ecstasy, Upsala.

AUBRÉE Marion (1996), *Transe: entre liberation de l'inconscient et contraintes socioculturelles*, pp. 173-192, en GODELIER M. - HASSOUN Y. (organizadores), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Arcanes, Paris.

AUBRÉE Marion - LAPLANTINE François (1990), *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Editions J.C. Lattès, Paris.

BASTIDE Roger (2001 [1972]), *El sueño el trance y la locura*, 2^{da} edición, traducción del francés de José Castelló, Amorrortu Editores, Buenos Aires - Madrid [ed. or: *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, París, 1972].

CAMP Valentí (1975), *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, Tomo II, Editorial del Valle de México S.A., México.

CAROZZI María J. (1993), *Contribuciones del estudio de los Nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: Una evaluación crítica*, pp. 15-45, en FRIGEIRO Alejandro (Introducción y selección de textos), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Tomo II, Centro editor de América Latina, S. A., Buenos Aires.

DE HEREDIA C.M. (1961), *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicas*, Editorial Difusión, Buenos Aires.

DERICQUEBOURG Régis (2002), *La construction d'un objet social: les Eglises de guérison*, pp. 39-60, en MASSÉ Raymond - BENOIST Jean (directores), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Éditions Karthala, Paris.

DEVEREUX George (1973 [1970]), *Ensayos de etnopsiquiatría general*, 2^{da} edición, Barral Editores, Barcelona [ed. or: *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Éditions Gallimard, París, 1970].

DIAZ Elizabeth (2002), *Nueva Era. Una religión para la polis posmoderna*, "Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia", Nueva Época, n. 68, México, 2002, pp. 44-49.

DURAN Leonel (1976), *Religión e ideología: estudios de casos Mexicanos*, pp. 143-147, in *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas. México 2-7 septiembre 1974*, Museo Nacional de Antropología, México.

ELIADE Mircea (1960 [1951]), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, traducido del francés Ernestina de Champourcin, Ediciones Fondo de Cultura Económica, México [ed. or: *Le Chamani-smé et les techniques arcaïques de l'Extase*, Éditions Payot, París, 1951].

FARFAN Olimpia (1994), *El Fidencismo. Un culto al Niño Fidencio*, Centro regional de Nuevo León - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- FERGUSON Marilyn (1981), *The acuerium conspiracy: personal and social transformation in the 1980's*, Jeremy Tarcher, Los Angeles.
- GALIENIER Jacques - MOLINIÉ Antoinette (2006), *Les Néo-Inidens. Une religion du IIIe Millénaire*, Odi-le Jacob, Paris.
- GARRISON Vivian (1977), *Doctor, espiritista or phychiatrist? Health seekig behavior in Puerto Rico Neighbourhood of New York City*, "Medical Anthropology", n. 1, 1997, pp. 65-191.
- GONZÁLEZ Yólotl (2001), *La santería en México*, Ponencia presentada en el Segundo encuentro de religiosidad popular, México-Cuba, México, Septiembre 2001.
- GONZÁLEZ Yólotl (2007), *Santería y enfermedad*, pp. 227-236, en RAMÍREZ Juan Luis (compilador), *Enfermedad y Religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- GRAEFF Carla (2001), *La Nueva Era en un grupo de clase media de la Ciudad de México*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GUTIERRE T. (1976).
- HAGGARD Howard (1952 [1934]), *El Médico en la Historia*, 4ª edición, traducción del inglés María Luisa DE AYALA, Editorial Sudamericana, Buenos Aires [ed. or: *The doctor in history*, Yale University Press, New Heaven, 1934].
- KARDEC Allan (2006 [1857]), *El Libro de los Espíritus*, 2ª edición, traducción del francés Gilberto DOMÍNGUEZ, Ed. Grupo Editorial Tomo S.A. de C.V., México [ed. or: *Le livre des Esprits*, Didier et Cie, París, 1857].
- KARDEC Allan (2003 [1864]), *El evangelio según el Espiritismo*, 1ª edición, traducción del francés Gilberto DOMÍNGUEZ, Ed. Grupo editorial Tomo S.A. de C.V., México [ed. or: *L'Évangile selon l'Espritisme*, 3ª edición, Imprimerie PA Bourdier et Cie, París, 1864].
- KEARNEY Michael (1977), *Oral performance by mexican spiritualism in posesión trance*, "Journal of latinamerican Lore", vol. 3, n. 2, 1997, pp. 309-328.
- KOOS-CHIOINO Joan (1992), *Women as healers, women as a patients. Mental health care and traditional healing in Puerto Rico*, Westview Press, Boulder (Co).
- LAGARRIGA Isabel (1975), *Medicina tradicional y espiritismo*, Ed. Secretaría de Educación Pública, México.
- LAGARRIGA Isabel (1982), *Espiritismo contacto constante con el mas allá*, Cuaderno del Museo nacional de antropología - Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LAGARRIGA Isabel (1991), *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Universidad Veracruzana, México.
- LAGARRIGA Isabel (1993-1994), *El interjuego del lenguaje esotérico y del habla cotidiana en los procesos de curación*, "Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje", vol. 2, n. 1, 1993-1994, pp. 127-139.
- LAGARRIGA Isabel (1996), *La Antropología Médica en México. Situación y perspectivas*, "Salud-Problema", nueva época, año 1. n. 1, pp. 72-79.
- LAGARRIGA Isabel (2007), *Características de los terapeutas religiosos en México*, pp. 1-30, en RAMÍREZ Juan Luis (compilador), *Enfermedad y religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- LAGARRIGA Isabel - ORTÍZ Silvia (2002), *Lenguaje y ritual terapéutico en el espiritualismo trinitario mariano*, "Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia", nueva época, n. 68, 2002, pp. 3-10.
- LAPASSADE Georges (1976), *Essai sur la transe*, Jean-Pierre Large - Encyclopédie Universitaire, Paris.
- LAPASSADE Georges (1995), *Déviante et possession*, pp. 81-92, en MICHAUX Didier (dirección), *La transe et l'hypnose*, Imago, Paris.
- LAPLANTINE François (1977), *Las tres voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, Posesión y Utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona.

- LAPLANTINE François (1992), *Anthropologie de la maladie*, Éditions Payot, Paris.
- LEYVA José M. (2006), *El ocaso de los Espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, Editorial Cal y Arena, México.
- LINDHOLM Charles (2001[1990]), *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, 3^{era} reimpresión, traducción del francés Carlos GARDINI, Ed. Gedisa Editorial, Barcelona [ed. or: *Charisma*, Basil Blackwell, Oxford].
- MACKLINE June (1967), *El niño Fidencio. Un estudio de curanderismo en Nuevo León*, "Humanitas", n. 8, 1967, pp. 529-563.
- MACKLINE Barbara J. - CRUMRINE ROSS (1973), *Three North-Mexican folk saints movements*, "Comparative Studies in Society and History", vol. 15, n. 1, 1973, pp. 89-114.
- MASFERRER Elio (2000), *La configuración del campo religioso Latinoamericano*, pp. 19-85, en MASFERRER Elio (compilador), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos*, 2^{da} edición, Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica - Plaza Valdés Editores, México.
- MICHAUX Didier (1995), *La transe et l'hypnose. Introduction*, pp. 265-291, en MICHAUX Didier (dirección), *La transe et l'hypnose*, Imago, Paris.
- ORTIZ Silvia M. (1990), *Una religiosidad popular el Espiritualismo Trinitario Mariano*, Colección Científica, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- ORTIZ Silvia M. - LAGARRIGA Isabel (2007), *Santería y Espiritualismo Trinitario Mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la Ciudad de México*, pp. 211-226, en RAMIREZ TORRES Juan Luis (compilador), *Enfermedad y Religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- RAUSKY Franklin (1995), *Trance hypnotique et psychopathologie collective*, pp. 93-104, en MICHAUX Didier (dirección), *La transe et l'hypnose*, Imago, Paris.
- TIBON Gutierre - ALGAZI Alberto (1960), *Protocolos del IMIS*, Ed. Antorcha, México.
- WATSON William (1991), *A concise dictionary of cults & religions*, Ed. Moody Press, Chicago.
- WEBER Max (2002 [1922]), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2^{da} reimpresión, traducción del alemán José MEDINA ECHAVARRÍA et al., Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid [ed. or: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922].
- ZOLLA Carlos et al. (1994), *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Nota sobre la Autora

Isabel Lagarriga Attias, antropóloga social, nació en la Ciudad de México en 1943. Actualmente se desempeña como profesor-investigador titular en el Instituto nacional de antropología e historia, en el cual, en el período de 1991 a 1994, fungió como directora de etnología y Antropología social. Ha llevado a cabo trabajos de investigación pioneros en el campo de la Antropología médica, la etnopsiquiatría en México, la religión y los espiritismos. Ha trabajado también sobre marginalidad Indígena.

Es autora de los siguientes libros: *Medicina tradicional y espiritismo (dos ediciones)*; *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del Norte del Estado de México*; *Otomíes del Norte del Estado de México. Una contribución al estudio de la marginalidad*; *Espiritualismo Trinitario Mariano: Nuevas perspectivas de análisis*; *Chamanismo Latinoamericano. Una revisión conceptual*, obra

para cuya integración y publicación fungió como co-coordinadora junto con Michel Perrin y Jacques Galinier.

Igualmente ha coordinado diversas publicaciones y es autora de varios artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de capítulos en diversos libros. Entre los relacionados con la etnopsiquiatría se encuentran los siguientes: *Concepción y terapia de la enfermedad mental en México*, pp. 239-254, en PINZÓN Carlos y SUÁREZ Rosa (coordinadores), *Otra América en Construcción*, Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam (Holanda) – Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá (Colombia), 1991.

Ha publicado también *Caracterización etnopsiquiátrica de la enfermedad mental en México*, pp. 295-305, en MALVIDO Elsa - MORALES María E. (Coordinadoras), *La salud en México*, Ed. Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1992.

Otros trabajos son: *Algunas concepciones populares sobre la locura femenina en México*, pp. 87-96, en *La mujer en México una perspectiva antropológica*, Ed. Colección Científica, Instituto nacional de antropología e historia, México, 1992; *Una expresión popular de la concepción de la enfermedad mental: la posesión demoníaca*, pp. 140-152, en BÁEZ Félix-Jorge (coordinador), *Memorial Crítico. Diálogos con la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán en el centenario de su natalicio*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz, 2008.

Ha sido docente de la Universidad Veracruzana y de la Escuela nacional de antropología e historia ENAH (INAH-México). Es consultora de varias tesis de Doctorado en antropología social en la Facultad de filosofía y letras de la UNAM y ha formado parte del cuerpo de evaluadores del Consejo nacional de ciencia y tecnología (CONACYT).

Resumen

Espiritualismo trinitario mariano. Viejas y nuevas estrategias terapéuticas

El Espiritualismo trinitario mariano, una forma de religiosidad popular de origen mexicano, surgió en el siglo XIX en la Ciudad de México. Ha sobrevivido no sólo por las terapias tradicionales y mágico-religiosas practicadas en sus templos, sino también porque ha incorporado diversos credos a través de sus 143 años de existencia. En el artículo se hace notar cómo la efervescencia religiosa contemporánea en occidente, la cual tiene su punto álgido en los años ochenta, modifica tanto el pensamiento de ciertos sectores de las clases medias y altas de la población, como el de quienes practican algunas religiosidades populares. En el Espiritualismo trinitario mariano sus adherentes se reclutan, en buena parte, debido a las terapias ofrecidas con participación de entidades espirituales y gracias al empleo de fuertes formas de expresión simbólica presentadas en los templos. La continuidad de este credo se debe, primero, a la incorporación del espiritismo kardeciano en el que se conjugaron el positivismo y el rechazo al dominio de la Iglesia católica y, segundo, a la asimilación de algunos lineamientos

del Movimento de la *New Age* que simplificaron el ritual. Igualmente, la introducción de la Santería dio pie con su parafernalia sacrificial y sus ritos africanos, a resolver en el imaginario popular los problemas diarios que aparecen con el desarrollo competitivo del capitalismo. El sacrificio de animales, practicado ahora en algunos de los templos, origina una intensa conmoción emocional que permite percibir la eficacia simbólica de las terapias en mayor medida que la mera expresión de la aparición de los espíritus, visualizada sólo gracias a las expresiones teatrales de los médiums.

Riassunto

Lo Spiritualismo trinitario mariano: vecchie e nuove strategie terapeutiche

Apparso a Città del Messico nel XIX secolo, lo Spiritualismo trinitario mariano – religiosità popolare di origine messicana – resta ancora vivo ai nostri giorni grazie alle terapie magico religiose praticate nei suoi templi, e in particolare grazie ai diversi credi che esso ha abbracciato nel corso dei suoi 143 anni di esistenza. Il presente studio sottolinea fino a che punto il fenomeno occidentale contemporaneo della effervescenza religiosa (che ha raggiunto il suo punto culminante negli anni Ottanta), riesca a influenzare non solo il pensiero di alcuni settori delle classi medie e agiate della popolazione, ma anche dei praticanti di alcune religioni popolari. È in gran parte grazie alle terapie proposte nei templi, con la partecipazione di entità spirituali e l'impiego di forme espressive dalla grande forza simbolica, che lo Spiritualismo trinitario mariano continua a reclutare il maggior numero di adepti. La continuità di questo credo è dovuta, in primo luogo, alla incorporazione dello Spiritismo di Kardec, che coniuga positivismismo e rifiuto del dominio della Chiesa cattolica; in secondo luogo, alla assimilazione di certi elementi caratteristici del movimento New Age, in grado di favorire una semplificazione del rito. Inoltre, l'introduzione della Santería, con i suoi sacrifici e riti africani, ha permesso all'immaginario popolare di risolvere i problemi quotidiani derivanti dal carattere competitivo dello sviluppo capitalistico. In alcuni templi il sacrificio di animali è praticato ancora ai nostri giorni, e l'intenso coinvolgimento emotivo che esso suscita, è una conseguenza della efficacia simbolica delle terapie, che diventano – agli occhi dei credenti – più convincenti di quelle in cui l'apparizione degli spiriti è veicolata unicamente attraverso l'espressione teatrale dei medium.

Resumé

Spiritualisme trinitaire marial. Stratégies thérapeutiques vieilles et nouvelles

Émergé dans la ville de Mexico au XIX siècle, le spiritualisme trinitaire marial, religiosité populaire d'origine mexicaine, reste encore vivant de nos jours grâce aux

thérapies magique-religieuses pratiqués dans ses temples mais plus particulièrement grâce aux divers credos qu'il a embrassés à travers ses 143 ans d'existence. La présente étude souligne à quel point le phénomène contemporain occidental d'effervescence religieuse, ayant atteint son point culminant dans les années quatre vingt, modifie la pensée de certains secteurs des classes moyennes et aisés de la population mais aussi celle des pratiquants de certaines religiosités populaires. C'est en grande partie grâce aux thérapies proposées dans les temples avec la participation d'entités spirituelles et l'emploi de formes d'expression d'une grande force symbolique que le spiritualisme trinitaire marial recrute le plus grand nombre de ses adeptes. La continuité de ce credo est due premièrement à l'incorporation du Spiritisme de Kardec, mélange de positivisme et refus de la domination de l'Eglise catholique et, deuxièmement, à l'assimilation de certains éléments caractéristiques du mouvement de la New Age donnant lieu à la simplification du rituel. De même, l'introduction de la Santería avec ses sacrifices et ses rites africains, a permis dans l'imaginaire populaire de résoudre les problèmes quotidiens du développement compétitif du capitalisme. Ainsi, le sacrifice d'animaux est pratiqué de nos jours dans certains temples. Les commotions émotionnelles intenses qu'il suscite soulignent l'efficacité symbolique de ces thérapies qui deviennent aux yeux de croyants, plus convaincantes que celles dont l'apparition d'esprits est exclusivement véhiculée par les expressions théâtrales des médiums.

Abstract

The Marian Trinitarian spiritualism: old and new therapeutic strategies

The "Espiritualismo trinitario mariano", a form of popular religiousness of Mexican origin appeared in the XIXth century in Mexico City, it has survived, not only because of the magical-religious therapies that are practiced in its temples, but also because it has incorporated in an strategic way diverse credos along its 143 years of existence. The article shows how the western contemporary religious effervescence, which had its climax in the eighties, not only modifies the thought of certain sectors of the middle and upper classes of the population, but also that of those who practice some popular religiosities, such as the aforementioned credo. The adherents to the "Espiritualismo trinitario mariano" are recruited mainly, because the therapies that are offered, they have the participation of spiritual entities and, by the use of strong sources of symbolic expression which are presented in these temples. The continuity of this credo is due, firstly, to the fact that it incorporated, the Kardecian spiritualism which combined the positivism and the rejection to the domination of the Catholic Church, and secondly, to the assimilation of some guidelines of the New Age movement that simplified the ritual. In addition, the incorporation of the Santería helped with its

sacrificial paraphernalia and its African rites to resolve in the popular imaginary the daily problems that appear with the competitive development of capitalism. Animal sacrifice, which is currently practiced in some temples, generates an intense emotional commotion that allows the perception of a symbolic efficacy of the therapies in a wider sense than the mere expression of the apparition of spirits, which is visualized only by the theatrical expressions of mediums.