



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**LA SANACIÓN DEL TEMPLO ESPIRITUALISTA
TRINITARIO MARIANO: LUZ DEL MEDIODÍA.
UNA EXPERIENCIA ENCARNADA.**

**TRABAJO TERMINAL
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADOS EN PSICOLOGÍA**

**PRESENTAN:
COSÍO ZAPATA DIANA SARA
DURAND ZÚÑIGA NAYELI ITZEL
ESPINOSA CAMPOS BRANDON ALEXIS
TORRES BOCANEGRA VÍKTOR IVAN**

**ASESORES:
PARRINI ROSES RODRIGO JOSÉ**

**LA SANACIÓN DEL TEMPLO
ESPIRITUALISTA TRINITARIO
MARIANO: LUZ DEL MEDIODÍA.
UNA EXPERIENCIA ENCARNADA.**

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	8
II. EL ESPIRITUALISMO, ¿UN CAMINO AL BIENESTAR?	10
III. UN CAMINO HACIA EL BIENESTAR	15
III- I. DE LA SALUD O EL BIENESTAR	15
III- II. ¿ESPIRITISTA O ESPIRITUALISTA?	18
III - III. LA DIMENSIÓN DE LO RITUAL	23
III- IV. EL CUERPO Y LA CORPORALIDAD	27
III- V. SER AFECTADO Y DEJARSE AFECTAR	28
III- VI. LA DOCTRINA Y EL TEMPLO	30
IV. DELIMITANDO EL CAMINO	35
IV- I. APROXIMÁNDONOS AL TEMPLO	35
IV- II NOSOTROS Y EL TEMPLO	41
V. EL TEMPLO Y NOSOTROS	45
V- I. EL DESCENSO: DÍAS DE CÁTEDRA	45
V- II. SANACIÓN: DÍAS DE CURACIÓN	51
V- III. LAS AFECCIONES EN EL CUERPO	58
VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN	66
VII- I. ARCHIVO DIGITAL	70
VII- II. BIBLIOGRAFÍA	70

RESUMEN

El Espiritualismo Trinitario Mariano es una doctrina cuya influencia judeo-cristiana, católico-cristiana y espiritista se ha posicionado como una alternativa en la búsqueda de sanación. En la historia del desarrollo de ésta, ha transitado por escisiones intrínsecas, de las cuales deriva el Templo Espiritualista Trinitario Mariano Luz de Mediodía, un templo cuyo proselitismo radica en la curación de enfermedades de las cuales su tratamiento alopático no ha logrado satisfacer la demanda de curación y/o sanación de sus consultantes.

Esta investigación partió del desconocimiento del Espiritualismo en general, a reserva de la noción de una alternativa curativa. Los primeros acercamientos hacia esta comenzaron por investigaciones superficiales a través de medios virtuales como foros de opinión, artículos electrónicos, bibliotecas virtuales, videos de *Youtube*, páginas de *Facebook*, etc., para posteriormente aproximarse al Templo presencialmente.

La intervención en el campo se vio afectada por la imposibilidad para establecer comunicación verbal detallada con los participantes de las dinámicas del Templo, por lo cual, los integrantes del equipo tomaron la decisión de experimentar dichas dinámicas en donde su subjetividad y la relación con los demás participantes y los objetos físicos tomaron protagonismo. De esta forma, el afecto y la atmósfera se posicionaron como los ejes centrales para el desarrollo de la investigación.

En la exploración de la experiencia de sanación, la colaboración con el Templo dirigió a los investigadores a atribuir características corpóreas al Templo: quien cura el malestar de los asistentes es el Templo mediante sus cualidades intracorporales en articulación con el afecto que estas producen en los asistentes; un cuerpo relacionándose con otros cuerpos.

Con esa visión, se propusieron abordajes teóricos complementarios como el pastoreo de Foucault y una mención superficial a una posible dimensión del inconsciente de Freud expresada en forma de fenómenos hipnóticos; no obstante, esta investigación se consideró incompleta pues las limitantes temporales y metodológicas no permitieron una intervención más profunda con todos los individuos participantes en las dinámicas del Templo.

Al final, y como se podrá contemplar tras haber leído todo el escrito, lo pretendido en un inicio fue una meta inalcanzable por las condiciones del entorno, empero, se sentaron los cimientos de un posible camino a diversas investigaciones de esta área.

Palabras clave: Afecto, bienestar, corporalidad, curación, cuerpo, espiritualismo, médium, medicina, poder pastoral, sanación, salud, ritual.

ABSTRACT

Marian Trinitarian Spirituality is a doctrine whose Judeo-Christian, Catholic-Christian and Spiritualist influence has positioned itself as an alternative in the search for healing. In the history of its development, it has gone through intrinsic scissions from which the Templo Espiritualista Mariano Luz del Mediodía has derived, a temple whose proselytism lies in the healing of diseases whose allopathic treatment has failed to meet the demand of their clients.

This research started from the lack of knowledge of Spiritualism in general, with the reservation of the notion of a healing alternative. The first approaches began with superficial research through virtual media such as opinion forums, electronic articles, virtual libraries, YouTube videos, Facebook pages and many more of the same kind, to later approach the Temple in person.

The fieldwork was affected by the impossibility to establish any form of detailed verbal communication with any of the participants in the Temple's activities, so the research team took the decision to live those dynamics in which their subjectivity and the relations with the other participants and the physical objects took the center of the stage.

In the exploration of the healing experience, the collaboration with the Temple led the researchers to attribute corporeal characteristics to the Temple: an entity that heals the discomfort of the attendees through its intracorporeal qualities in articulation with the affection they produce in the attendees; a body relating with other bodies.

With this vision, complementary theoretical approaches such as Foucault's pastoralism and a superficial mention of a possible dimension of Freud's unconscious expressed in the form of hypnotic phenomena were proposed; however, this research was considered incomplete, and kind of unfinished, due to temporal and methodological limitations that did not allow a deeper intervention with the people participating in the Temple's dynamics.

In the end, and as can be seen after having read the entire document, what was initially intended was an unattainable goal due to the conditions of the environment, but the foundations were laid for a possible path to diverse research in this area.

Key words: Affection, well-being, corporality, healing, body, spiritualism, medium, medicine, pastoral power, healing, health, ritual.

I. INTRODUCCIÓN

A la par de la medicina alopática, en México es posible el acercamiento a medicina alternativa y a prácticas de curación y de sanación tan diversas como sus participantes. Algunas de ellas pueden limitarse a un tipo participación esporádica o intermitente de acuerdo con la sensación de malestar o la duración de este, pero muchas otras derivan de doctrinas o religiones donde la promesa de la curación de un malestar o enfermedad lleva consigo un cambio significativo en la cotidianidad de un individuo.

La existencia, el desarrollo de nuevas y el redescubrimiento de antiguas prácticas pertenecientes a la medicina alternativa es innegable, sin embargo, no podemos decir lo mismo de los elementos *sine qua non* de éstas. Algunas de ellas pueden ser selectivas, restrictivas o impopulares, lo cual no indica necesariamente la invalidez de una u otra práctica. Los participantes de estas adjudican un valor significativo por sobre la medicina alopática y divulgan los resultados obtenidos permitiendo la permanencia o el acrecentamiento de los participantes, siendo los resultados el eje central de la integración o exclusión a medios alternativos para obtener un estado ideal de salud.

Algunas de las propuestas de sanación mediante la medicina alternativa, proponen la integración del espíritu, el alma u otros derivados o complementarios en las dimensiones de la salud; una visión integral del ser humano. Si bien, este enfoque no es idéntico, en cada una de las prácticas existentes, sanar el cuerpo orgánico no es la única forma mediante la cual se puede estar saludable.

Esta investigación aborda la experiencia de sanación mediante el Espiritualismo Trinitario Mariano Congregación del Sexto Sello como una opción de medicina alternativa y/o complementaria para los individuos que han acudido a aliviar enfermedades orgánicas, malestares físicos o espirituales en el Templo Espiritualista Luz del Mediodía¹, donde la sanación trasciende las limitaciones establecidas por la medicina alopática. Este Templo se encuentra ubicado en el barrio popular en la colonia San Simón Tolnahuac, en el centro de la Ciudad de México, en la alcaldía Cuauhtémoc.

¹ En el desarrollo de este documento, utilizaremos la palabra Templo con mayúscula para referirnos al Templo Espiritualista Trinitario Mariano Luz de Mediodía.

Aunque inicialmente nuestro enfoque se centraba en conocer la vida y experiencia de los sujetos que realizan este tipo de prácticas, es decir, la vida de los “sanados”, durante el trayecto de la investigación cambió debido a la imposibilidad de establecer un contacto directo con los asistentes y los integrantes del Templo.

Cabe destacar que no es relevante el enfoque mercantil de ésta o su percepción de adquisición de un producto, propia de las sociedades capitalistas contemporáneas (Papalini, 2014); tampoco lo es el establecer una crítica a la dicotomía del campo de la medicina, alopática (moderna) vs. tradicional (antigua), o sus derivados (sincretismos); ni mucho menos a los enfoques de ésta y su vinculación con la naturaleza; son cuestiones relevantes, pero no para los fines pretendidos de esta investigación.

La inexistencia de parámetros cuantitativos para la medición de la sanación del espíritu, en relación con la mente y el cuerpo, pone en duda la eficacia y veracidad de las prácticas de medicina alternativa, la sanación otorgada por estas prácticas e incluso el bienestar que logran los asistentes; aunque sí la tienen en el marco de la subjetividad de los participantes. Finalmente, es ahí donde la expresión de su experiencia marca la apertura a la comprensión de este fenómeno, como una recurrente en la actualidad, pues creemos, fervientemente, es síntoma de un cambio en los paradigmas perceptuales (Classen, 1997 citado en Sabido, 2021) sobre las prácticas de recuperación y preservación de la salud, a las cuales debemos acercarnos desde una postura crítica, reflexiva y, a la vez, abiertos a la experiencia.

II. EL ESPIRITUALISMO, ¿UN CAMINO AL BIENESTAR?

El espiritualismo es una doctrina donde las prácticas de curación alternativa se postulan como un posible camino al bienestar y como proselitismo. En ellas se desarrolla una dinámica entre el médium y el enfermo donde el campo de lo espiritual es el espacio designado para la curación de malestares y/o enfermedades.

Las prácticas de curación de los Espiritualistas Trinitarios Marianos resultan de varias creencias como son los libros apocalípticos del Apóstol católico Juan encontrados en la biblia católico-cristiana; una trinidad Dios, Jesús y Elías², y los tres dioses que se han presentado en tres tiempos distintos; la virgen María; referentes prehispánicos como los Templos y algunos dioses y figuras importantes como Coyolxauhqui, Moctezuma, Cuauhtémoc y demás; (Flores, 2003; Arriaga, et.al., 2002; Kelly, 1955). Misma donde se cura usando energía espiritual, para curar el alma de la persona y se cree, por ende, el cuerpo. También utilizan lo que llaman desalojamientos, muy parecidos a las llamadas limpias:

“Porque no sólo se interrumpen eso fluidos del mal, extirpándose las enfermedades materiales o los gérmenes dañinos, sino que también se llega al ser espiritual, sino que también se llega hasta el ser espiritual obcecador o posesionador, se le sujeta y se le entrega luz, para que no continúe haciendo daño” (El Divino Maestro; sin fecha)

Una doctrina denominada por algunos autores como mestiza. Aún más interesante resulta la referencia específicamente del Templo del Mediodía, al que tenemos el interés de acercarnos en el texto “Hasta no verte Jesús mío” de Elena Poniatowska (1969: 227):

- *“¿Qué hago para una punzada que me da aquí en el costado? ¿No será el aire perplejo?*
- *Mire, le voy a dar la dirección del Templo del Mediodía...*
- *¿Por dónde queda?*
- *Debajo del Puente de Nonoalco, por Neptuno... Nomás se atraviesa usted los durmientes... Allí le recetan...”*

² Profeta reencarnado en el mexicano Roque Rojas, que en visiones recibió órdenes de fundar el Espiritualismo Trinitario Mariano en México.

Incluso se le refieren, particularmente, en otras investigaciones sobre espiritualismo mexicano, “un informante describe el Templo del Mediodía como frecuentado por personas que se ofrecen, con “sus caras dirigidas a los cielos”, pidiendo a Dios que les otorgue el don” (Kelly, 1955: 197)

La literatura sobre el Templo Luz del Mediodía es escasa y la existente pareciera contradecirse entre sí, probablemente por la diferencia temporal durante el cual se escribió o se grabó (nos referimos a los documentales existentes de testimonios espiritualistas trinitarios marianos y videos del canal oficial de *Youtube* del Templo).

La preponderancia de esta doctrina en la sociedad mexicana se debe a su popularidad en clases sociales específicas: “Esta religión es practicada en su mayoría por fieles pertenecientes al proletariado y semi-proletariado urbano, así como campesinos y jornaleros agrícolas” (Lagarriga, sin fecha: 31). Si bien el concepto *proletario* actualmente se encuentra en desuso, se puede sustituir con la denominación de *trabajador*.

La población mexicana consta de un total de más de 130 millones de personas, de las cuales el 59.6 millones son trabajadores o Población Económicamente Activa. Esta información podría tomar relevancia en cuanto a alta probabilidad de participación en el Templo, pero no sería información precisa o totalmente verídica, tan solo ayuda a tener una limitada perspectiva de lo que Lagarriga indica.

En la actualidad, testimonios de gente aledaña al Templo indican la participación en los rituales de curación de personas que acuden al Templo en vehículos ostentosos o *de lujo*. Si bien estos testimonios no reflejan datos cuantitativos precisos de la participación de personas de nivel socioeconómico superior al del *trabajador* promedio, infieren la inclusión de sectores diferentes de la población.

“En los Templos de esta religión se sigue una práctica curativa que sirve para la canalización de tensiones emocionales, principalmente de los individuos que presentan desequilibrios en su conducta derivados, en su mayoría, de las dificultades adaptativas que se ven obligados a confrontar dentro el medio urbano e incluso dentro del cada vez más difícil medio rural. Los asistentes a estos Templos van porque necesitan recibir asistencia médica de tipo tradicional.” (Lagarriga, sin fecha: 31)

La recolección de testimonios presentada en el documental sobre el Espiritualismo Trinitario Mariano agrega otro elemento importante sobre las prácticas curativas de la doctrina, algunos de sus seguidores acuden a curar enfermedades fisiológicas después de no haber obtenido resultados favorables mediante la medicina alopática; curación fisiológica o emocional mediante la relación con los espíritus. La curación de este tipo de enfermedades puede llegar a ser percibida como un tipo de curación milagrosa, característica distintiva de entre otras prácticas de curación o medicinas alternativas.

Dios se posiciona como la base fundamental de la doctrina. Consideran que fue él mismo quien habló con Roque Rojas para darle las escrituras, visiones y conocimiento para llevar a cabo la Iglesia Mexicana. Para ellos, el cuerpo es una casa para el espíritu y mediante él se puede evolucionar espiritualmente, y sanar siguiendo sus proverbios y preceptos, pues para ellos “las enfermedades son: los productos de los pecados” (Leal, 1875) y puede por ende sanar por medio de la oración “86. Cuando la enfermedad os agobie, ¡oh enfermos benditos! no desesperéis; no está enfermo vuestro espíritu, elevado en oración a Mí y vuestra fe y espiritualidad os devolverán la salud del cuerpo. Orad en la forma en que Yo os he enseñado: espiritualmente. (81, 43 -44)”.

De tal forma, el espíritu adquiere protagonismo sobre el plano físico, pues el cuerpo muere y el alma sigue viva, no de la misma naturaleza que la de las creencias católicas u orientales sino únicamente del alma, ya que al cuerpo lo consideran además de herramienta, como el cuerpo del pecado, el plano físico sirve como una herramienta para la curación por medio de rituales mediúmnicos y como un medio para transitar en camino a la evolución espiritual.

En una de las compilaciones de las llamadas “Enseñanzas divinas”, parte de su Tercer Testamento encontramos al respecto del cuerpo la idea de “También podéis figuraros al espíritu como si fuera una planta y el cuerpo como la tierra. El espíritu que ha sido plantado en la materia crece, se eleva sustentándose con las pruebas y enseñanzas que a través de su vida humana va recibiendo. (21, 40 - 41)” (Asociación de Estudios Espirituales Vida Verdadera, sin fecha).

En última instancia, esta investigación pretende contribuir al diálogo interdisciplinario sobre la relación entre la salud, la espiritualidad y la experiencia, lo que podría resultar valioso en el entendimiento del campo.

Como referentes teóricos iniciales tomaremos en cuenta a esta expresión religiosa como una respuesta al malestar que hay en los ciudadanos hacia las formas e instituciones establecidas como lo son los médicos y la medicina alópata, quienes ofrecen una alternativa normada dentro de la sociedad. La Doctrina Trinitaria Mariana es una alternativa que ante el malestar que se encuentra en la sociedad, acercándonos desde la experiencia del asistente, dará luz para entender el surgimiento de este tipo de espacios a los que acuden las personas con ímpetu de ser sanadas.

Por otro lado, deberemos ahondar en el tema indisociable entre mente-cuerpo para dar cuenta del impacto del discurso de la doctrina antes mencionada como un proceso de representación específica cuyo discurso engancha con las subjetividades de las personas que acuden a dicho Templo para reducir su sufrimiento causado por un “malestar”.

En este trabajo no abordaremos el tema centrado en el alma/espíritu y cuerpo, sino cómo este saber está vinculado a un poder que legitiman incluso las personas que acuden a este espacio. Recordar la existencia de instituciones de control cuya visión se encuentran enfocados en el poder-saber, psicología e ideología, mismas que definiremos más adelante.

Es preciso apoyarse desde la psicología, sociología e incluso antropología para describir las estructuras sociales que expondremos en este trabajo, al estar reflejadas en el presente documento, así como la construcción social de la realidad, además de la manera en la que el discurso de éste genera un campo de sostén a su subjetividad.

Esta investigación es socialmente relevante en varios aspectos. En primer lugar, contribuye a la comprensión de la diversidad de prácticas de salud y curación en la sociedad contemporánea. A medida que las personas buscan opciones de tratamiento más allá de la medicina alopática convencional, es fundamental comprender cómo estas prácticas se integran en sus vidas y se conjugan para ser parte de esta.

En última instancia, se pretende contribuir al diálogo interdisciplinario sobre la relación entre la salud, la espiritualidad y la experiencia, lo que podría resultar valioso en el entendimiento del campo.

A partir de aquí, surgen una serie de preguntas mediante las cuales pretendemos dirigir la investigación (preguntas preliminares de lo que se espera encontrar a lo largo de la investigación).

- ❖ ¿Cuál es la relación entre las prácticas de curación de la medicina alopática y las prácticas de curación del Templo?
- ❖ ¿Cuál es la relación entre los asistentes al Templo y el Templo?
- ❖ ¿Cuál es la relación entre los objetos y la curación en el Templo?
- ❖ ¿Cuál es la relación entre el cuerpo, la corporalidad, los rituales de curación y la cátedra del Templo?

III. UN CAMINO HACIA EL BIENESTAR

III- I. DE LA SALUD O EL BIENESTAR

En el marco de la salud, y en el contexto de esta investigación, es necesario establecer y definir una relación epistemológica, entre “salud”, “enfermedad” y “malestar”. El malestar emerge de la comparación con un ideal de bienestar asequible pregonado en los discursos sociales (Ehreneberg, 2010; citado en Papalini, 2014); mientras que la enfermedad es definida por la OMS como la “alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible” (OMS, sin fecha; citado en Herrero, 2016).

En las definiciones anteriores existe la preexistencia de un estado o momento en el cual el individuo, o su cuerpo, se encontraban saludables, o en su ideal de bienestar, una contraposición al malestar y a la enfermedad. Esta estrecha relación conceptual requiere la explicitación de “salud” y de “bienestar”.

Se define “salud” como un estado de completo bienestar físico, mental y social (Conferencia Sanitaria Internacional, 1946; citado en OMS, sin fecha). De tal forma, la salud contempla el bienestar dentro de su misma definición conceptual. Sin embargo, la palabra *wellness*, concepto acuñado en años recientes para designar un conglomerado de prácticas específicas diferentes que buscan el ideal de bienestar de un individuo, “apunta a englobar todas las facetas de la vida: emocional, social, económica y espiritual” (Papalini, 2014: 213).

Así mismo, *wellness* tiene una relación estrecha con lo referente al concepto de “sanación”:

“El concepto de sanación en su aplicación moderna proviene de la palabra anglosajona healing, que concibe el cuerpo y el elemento espiritual del ser humano como un todo. Puede abarcar el alivio temporal o permanente de los síntomas o equilibrar un estado de bienestar. Cualquiera que sea el caso, lo importante es el cambio de actitud hacia la enfermedad que coloca al sujeto como responsable de su situación, tanto en el plano de las causas de sus malestares como en el aprendizaje que pueda realizar de ellas para mejorar.” (Dethlefsen y Dahlke citados en Hernández, 2005: 22).

De tal forma, podemos entender al malestar como una distinción hecha en comparación con el discurso social del bienestar, mientras que la enfermedad se refiere a la alteración fisiológica del cuerpo. Con ello, podemos iniciar el establecimiento de una diferenciación entre curación y sanación, donde la primera Bleger la define, en 1972, como una “modificación favorable de sufrimientos y/u organizaciones patológicas” y la sanación indica el bienestar en una o todas las facetas de la vida de forma equilibrada, ya sea temporal o permanentemente.

La distinción conceptual entre las nociones de malestar-enfermedad y curación-sanación no suele esclarecerse en el contexto cotidiano del *lego*, por lo cual, el empleo indiscriminado de uno u otro término en los espacios de las prácticas de la medicina alopática o de la medicina alternativa no es sorprendente.

Esta relación conceptual es un indicio del acercamiento a una medicina alternativa en particular; de acuerdo con la demanda del individuo, las opciones a las cuales puede acudir para velar por su bienestar se reducen. Verbigracia, el caso del movimiento propiciador de la resignificación de las prácticas culturales del cuidado de la salud, y de uno mismo: el *New Age*.

“...una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos carentes de un liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas.” (Gutiérrez citado en Hernández, 2005: 22)

La presencia de movimientos espirituales como el *New Age*, representan la necesidad de dirigirse hacia prácticas alternativas a la medicina tradicional occidental. La ineficacia de la medicina alopática para curar y diagnosticar oportunamente enfermedades crónicas, como el cáncer o la diabetes, la visión fragmentada del enfermo y la existencia de curas con efectos secundarios que enferman más en comparación con el mal inicial (Papalini, 2014), son algunas razones justificantes para la elección de medicinas alternativas.

De igual forma, el carácter ineficiente de la medicina alopática, anteriormente descrito, abre el camino a la práctica y desarrollo de medicinas complementarias. Estas se definen como “una amplia y compleja combinación de intervenciones, filosofías, enfoques y terapias que adoptan un punto de vista holístico de la atención: el tratamiento de la mente, el cuerpo y el espíritu” (Martínez Sánchez et al., 2014: 339). Algunas intervenciones referenciadas a este campo pueden ser la medicina tradicional y no-tradicional, natural, no ortodoxa, etc.

Sin embargo, la definición de medicina complementaria o alternativa puede variar dependiendo de cómo y dónde se viva, por ejemplo, la OMS designa las características “complementaria” y “alternativa” de la medicina a aquellas “prácticas sanitarias que no forman parte de la tradición de un propio país, o no están integradas en su sistema sanitario prevaleciente” (Secretaría de Salud, 2022; en línea) y establece a la medicina tradicional como “la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales” (Organización Mundial de la Salud, 2013: 15).

El cuidado de sí mismo se plantea como un punto de convergencia entre los tipos de medicina planteados, y, su existencia y accesibilidad, orilla a la estructuración de un punto de vista particular sobre las prácticas de la medicina alopática desde el demandante:

“...con esta nueva responsabilidad sobre el sí mismo y el esfuerzo puesto en el autoconocimiento, los pacientes adquieren una nueva actitud frente a la enfermedad, y desafían las prescripciones médicas.” (Lupton citado en Papalini, 2014: 220)

Así, en esta reconfiguración de la relación salud-paciente, éste último buscará la preservación de la primera mediante cualquier práctica que se lo garantice, al mismo tiempo que le asegure el acercamiento a un estado de bienestar en todas las facetas de la vida. En esta búsqueda es posible la duda del paciente sobre “la insuficiencia de la ciencia médica frente a sus padecimientos. Las dolencias inasibles tienen una fuente que hay que buscar más allá de los órganos” (Papalini, 2014: 220).

La instauración del fenómeno de la sanación en los diversos estratos de la sociedad refuerza la declinación por la medicina moderna, inclinándose a la alternativa. “Esta perspectiva ... cuestiona la efectividad de la medicina moderna para curar las enfermedades y ofrece una concepción alternativa de la salud/enfermedad que no disocia al cuerpo físico de la mente y el espíritu” (Hérmendez, 2005: 8). Así es como retoma los principios de la integralidad del *wellness*, reforzando todas las dimensiones del sujeto, las cuales deben estar en armonía, articuladas, para gozar de bienestar.

Con el devenir del tiempo, aparecen en escena diversas corrientes que motivan a perseguir una curación integral de los sujetos, en ellas convergen lo que Papalini (2014) describe como culturas terapéuticas, donde emergen cuatro dimensiones centrales postradas sobre las concepciones de cuerpo y subjetividad, donde se juegan las creencias que sostienen a dichas prácticas.

Con base en estas definiciones, ubicamos las prácticas de curación de los espiritualistas trinitarios marianos, en el campo de la medicina tradicional y las características de “complementaria” y “alternativa” como el tipo de terapia en distinción de la terapia correspondiente a la medicina alopática.

III- II. ¿ESPIRITISTA O ESPIRITUALISTA?

La integralidad referente al sujeto respecto al espíritu y su relación con el cuerpo nos dirige hacia un aspecto de la sanación que requiere de un medio adicional externo, para lograr su conexión, hablamos de la fe (Hernández, 2005). Ésta hace uso amplio de los sistemas religiosos, pero no como determinante de su eficacia, sino como cimiento de su existencia:

“La sanación espiritual no se preocupa tanto en confirmar si su origen es divino o de otra fuente universal como la fuerza o la energía vital, pero la creencia en la que se apoya es que a través de ellas la persona equilibra y compensa la mente, cuerpo y espíritu de sí mismo y de otros.” (Daulby y Mathison, 2019, citados en Hernández, 2005:8).

El concepto de fe proviene de nociones pertenecientes al campo de la etnografía y para comprenderlo en su totalidad tendríamos que profundizar en ello, sin embargo, lo podemos sintetizar de esta forma: el término fe es polisémico y tiene una estrecha relación con el creer, una correlación entre ambos términos donde uno hace referencia al otro. En el lenguaje coloquial y en el contexto religioso también se le incluye la característica de confianza (Zamora, 2019).

En el marco contextual de esta investigación, la fe bien podría entenderse de acuerdo con su relación en el contexto religioso, por lo cual, es necesario explicitar sobre a qué nos referimos con religión.

El concepto de religión³ lo retomamos de Durkheim, quien la define como: “un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas separadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen a una sola comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieran a ellas” (Durkheim citado en Robertson, 1980: p.41).

Para el equipo de investigación, nos fue necesario esclarecer este tipo de conceptos, pues muchos de ellos se utilizan en el lenguaje coloquial y valerse de estos recursos conceptuales indiscriminadamente nos dirigiría al desconcierto contextual. La expresión más evidente de este tipo de confusiones fue durante la búsqueda de una corriente donde los espíritus se posicionaran como uno de los ejes centrales en dinámicas pertenecientes a la medicina alternativa y/o complementaria.

La confusión entre espiritismo y espiritualismo tiende a ser común, aunque en ambos su relación con las almas y/o espíritus y el médium es estrecha, el espiritismo se postula como una doctrina filosófica autodenominada “ciencia” cuyo enfoque se dirige a la naturaleza, origen y destino de los espíritus y sus relaciones con el mundo corporal. Allan Kardec, pseudónimo de Hippolite–Léon Denizard Rivail, máximo representante y fundador de la doctrina espiritista (Campos, 2015), define como principal diferencia que:

“el espiritualismo, es el término opuesto al materialismo y todo el que cree que tiene en sí mismo algo más que material, es espiritualista; pero no se sigue de aquí que crea en la existencia de los espíritus o en sus comunicaciones con el mundo visible. La doctrina espiritista o espiritismo tiene como principio las relaciones del mundo material con los espíritus y seres del mundo invisible” (Kardec, 1857: 23).

El Espiritismo no se presentaba como una religión, sino como una ciencia experimental que buscaba desentrañar los misterios del espíritu, en paralelo con otras disciplinas como el magnetismo, el mesmerismo y la hipnosis. Este vio la luz en 1857 en Francia, con Kardec (1804-1869), quien se interesó por el tema espiritista, planteó en su momento sobre la existencia del espiritismo como una interpretación del mundo y de los hombres: “en las ciencias exactas, se plantean a menudo hipótesis para tener una base para el razonamiento; pero aquí no es ese el caso, en absoluto” (Kardec, 1857: 23)

³ El concepto de religión es tomado como tangente, para enunciar las prácticas y creencias que se dan dentro del Templo, sin embargo, el mismo Espiritualismo Trinitario Mariano se separa del término religioso e iglesia como nociones.

Al respecto, Campos define esta práctica en el contexto mexicano afirmando:

“La doctrina espírita proponía la comunicación de los vivos con los muertos con base en una serie de pasos que estaban fundamentados en el método intuitivo racional, los cuales sistematizaban la presunta comunicación. Las sesiones espíritas estaban guiadas por un especialista en este tipo de contactos llamado médium. A través de él, el espíritu podía contactarse con los otros miembros de la mesa.” (Campos, 2015: 3)

Si bien las diferencias entre ambas doctrinas parecieran no trazar un límite preciso, Kelly nos ayuda a esclarecer la especificidad propia de cada una:

“El médium de Tepito denomina que “el espiritualista ama únicamente a Dios, sin conocerlo, mientras que el espiritista busca conocer lo que hay más allá”, e incluye que el espiritualista cura malestares causados, deliberadamente, por el espiritista. En la zona de Xochimilco, el estado de trance de un médium es igualmente asociado a la brujería: “esta es una casa espiritual; aquí no hay engaños ni brujería, no hay velas ennegrecidas ni muñecas” [...] un tercer término escuchado frecuentemente es espiritismo, pero aparentemente este es únicamente reflejo de una escasa preparación académica de muchos informantes.” (Kelly, 1955: 191)

La relación entre la fe desde la mirada de Hernández y la doctrina espírita en el contexto mexicano descrita por Campos (2015), marcan una coordenada preliminar significativa respecto a la medicina alternativa, las prácticas de sanación del Templo Espiritualista Trinitario Mariano y sus asistentes.

Aunque existen similitudes entre los espiritistas y los espiritualistas en el vocablo empleado, como *médium* y *trance*, la naturaleza de estos es distinta en tanto el espiritualista, específicamente Trinitario Mariano, trabaja únicamente con los denominados *espíritus protectores* quienes son almas de difuntos con muertes tempranas y que tienen *por orden de Dios* ayudan a otros para poder trascender. Así mismo, existen los *espíritus chocarreros* o *de media luz*⁴ y los *espíritus de tentación*⁵. Estos dos últimos son los espíritus con los que trabaja el espiritismo (Lagarriga, 1979).

⁴ “Son aquellos espíritus que cuestan trabajo. son pesados y lastiman a la persona, no porque sean malos, sino porque son reacios y pueden matar a una persona” (Lagarriga, 1979: 54)

⁵ “Pueden aparecer en forma de cualquier animal [...] de persona, y se distinguen por el fluido maléfico que despide” (Lagarriga, 1979: 54)

Igualmente podemos encontrar en uno de los textos espiritualistas conocido como *El Último testamento*⁶ que, a diferencia del espiritismo donde cualquiera interesado puede prepararse y trabajar con espíritus; en la doctrina Trinitaria Mariana, los únicos que pueden participar del intercambio con espíritus son los miembros del sacerdocio con preparación específica denominada *marca*⁷ (Leal, 1875). Cualquiera que no la posea o practique el trabajo con espíritus sin ser pertenecientes al grupo de selectos y estudiados del cuerpo de sacerdocio, está cometiendo pecado.

Lo anterior se encuentra repetidas veces en *El Último Testamento*, por ejemplo, en los proverbios:

“117°: los médiums del espiritismo no tienen facultades de sacerdocio; puesto que el espiritismo es: antirreligioso.

118° – Lo que se comunica con el médium es: EL ESPÍRITU DE CONDENACIÓN” (Leal, 1875).”

La doctrina es definida, desde la perspectiva de Roger Vekelmans (1970) como la línea de encuentro entre la ciencia, la tecnología y la ética, en el sentido de que a partir del cruce de las tres se logra una enseñanza, tiene un orden normativo y por ende una disciplina de carácter abstracto, teórico y general que tiene como fin enseñar. Sin embargo, nosotros no denominamos doctrina al Espiritualismo Trinitario Mariano por su naturaleza, sino que son ellos mismos los que se denominan de esta forma, tanto en sus textos como en sus ceremonias.

Las enfermedades o malestares, según el espiritualismo del siglo XIX, tienen por origen el “quebrantamiento de algún mandato moral o la posesión de algún espíritu maléfico” (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, sin fecha: en línea). Específicamente, para el Espiritualismo Trinitario Mariano, las enfermedades del cuerpo tienen su origen en el pecado (Leal, L; 1875) y puede, por ende, sanar por medio de la oración y el acercamiento al Templo.

⁶Compartido por Amauri Leal Lopezcano, uno de los jefes supremos de la Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías, quien recibió los textos citados del mismo Roque Rojas; al cual nosotros tuvimos acceso en un ejemplar impreso, conseguido en un puesto ambulante a las afueras del Templo un domingo de cátedra.

⁷ Muestra de la consagración del cuerpo del sacerdocio, distingue a aquellos preparados y autorizados para trabajar con las almas en ceremonias.

“Cuando la enfermedad os agobie, ¡oh enfermos benditos! no desesperéis; no está enfermo vuestro espíritu, elevado en oración a Mí y vuestra fe y espiritualidad os devolverán la salud del cuerpo. Orad en la forma en que Yo os he enseñado: espiritualmente. (81, 43 -44)”.

Se mencionó anteriormente en las semejanzas entre los espiritistas y los espiritualistas el uso de ciertas palabras, entre ellas, *medium*, y aunque la esencia de estos es la misma, su naturaleza y construcción derivan entre ellas. Los médiums (del latín *medium*: mediador, intermediario) eran personas altamente dotadas de cualidades que podrían ser el canal de los espíritus para transmitir mensajes y comunicar al mundo espiritual con el mundo material, para ayudar al saneamiento de los males. El médium es el instrumento de una inteligencia ajena.

Estos deben de contar con una preparación que va desde el pertenecer únicamente a la doctrina Trinitaria Mariana de Elías, tres años de estudios teológicos de los tres testamentos⁸, estudios varios alrededor de la filosofía, misticismo, ética, estética y psicología; y conocer a la perfección la historia de vida de Roque Rojas y la liturgia ceremonial y cánones usados en los rituales. Una vez terminada su preparación, ellos reciben *La Marca*, que les es dada por Elías y aviva sus habilidades en el Templo, todos los hermanitos que obran en el Templo, sea cual sea su rango, poseen *La Marca*.

En el Templo, los hermanitos⁹ adquieren una designación nominal diferente de acuerdo con las funciones a realizar en las diversas dinámicas al interior de este. Tales designaciones serán utilizadas a lo largo de esta investigación para identificar a los hermanitos con los que tuvimos contacto en el trabajo de campo. Estas son:

Vaso: receptor, persona que puede encarnar a algún espíritu o potencia.

Cuerpo de Trabajo: personas con la capacidad para recibir espíritus en sus cuerpos, llevan a cabo las curaciones.

Bocina: persona que sirve para declarar visiones o mensajes recibidos de las tres potencias.

Vidente: recibe visiones o mensajes de las tres potencias, tiene un papel fundamental en los días de cátedra.

*Facultad*¹⁰: nombre genérico para los hermanitos.

⁸ *El Antiguo Testamento* judeocristiano, *El Nuevo Testamento* católico y *El Último Testamento* de Roque Rojas (*op cit.*)

⁹ Este término fue encontrado de primera mano en las visitas al Templo, donde ellos se nombraban de esta manera, “*Pasa y el hermanito te indicará dónde sentarte*”.

¹⁰ Este término fue encontrado en el Templo, donde se referían así a los hermanitos trabajando, incluso en el área de sanitarios había uno para su uso exclusivo y estaba señalizado como *Facultades*, y ningún otro asistente podía utilizarlo.

Existen distintos rangos entre los hermanitos del Templo, mismos que se otorgan dependiendo principalmente de las habilidades de cada uno. Estos son explicados por Lagarriga, I. (1979) en sus estudios sobre un Templo trinitario Mariano en Veracruz. estos rangos de los siete sellos son:

Guía de Guías: Fundador del Templo, su papel es administrativo y recibe órdenes directas de la sede central. Ocasionalmente reciben visiones.

Pedro, La Piedra Fundamental: persona de sexo masculino cuya función es de *vaso* para alguna de las tres potencias en días de cátedra.

La Guardiania: Tiene como encargo el cuidado del Templo, limpieza y decoración.

El Pedestal: Individuo de sexo indistinto encargado de dirigir los cantos en las ceremonias, y ocasionalmente tomar notas de las palabras de las *bocinas*. *Vidente*.

El Ruiseñor: *Vaso* para las tres potencias en días de cátedra

La Nave: debe dirigir e indicar a los asistentes sobre los lugares que deben tomar y el comportamiento que se debe seguir. *Vidente*.

El Pilar: individuo de sexo femenino, recibe el espíritu de la Virgen María los días que desciende.

Auxiliares: siete ayudantes, dos de sexo masculino y cinco de sexo femenino, quienes auxilian a los *cuerpos de trabajo*, *curanderos*, y asisten a todas las ceremonias.

Existen una serie de rituales y actividades que se llevan a cabo dentro de los Templos Espiritualistas Trinitarios Marianos que llevan relación tanto con las *energías*¹¹ que dominan el día en que se llevan a cabo, como una serie de pasos específicos a seguir por las facultades y miembros de sacerdocio.

III - III. LA DIMENSIÓN DE LO RITUAL

El concepto de ritual, en el contexto de esta investigación, se presenta como una herramienta teórica esencial, así como un fenómeno socialmente observable (Bell, 1992). Los rituales son fundamentalmente acciones simbólicas que pueden estar influenciadas y respaldadas por diversos contextos sociales y sistemas de creencias. Por lo tanto, es común que los rituales surjan en situaciones de confrontación, ya sea entre individuos o entre individuos y su entorno, así como en momentos de cambio social o personal significativo.

¹¹ Hemos colocado la palabra “energías”, únicamente como un concepto que usan ellos dentro del Templo, sin embargo, no hace referencia a una definición formal ni científico al cual ceñirnos, sino a la manera en la que ellos mismos expresan una sensibilidad en el espacio,

Los rituales se pueden clasificar de varias maneras según Pardo García (2004), cada uno practicado en diversos espacios, muchos de ellos en los ámbitos religiosos. Esta clasificación proporciona un marco de referencia útil para examinar el papel del lenguaje, pero sobre todo el papel del significado en el discurso de los rituales.

El ritual, desde Turner (2013), se entiende como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.”. Más extensamente, Turner (1969) cita a Wilson Mónica (1954) para explicar el ritual:

“Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo [...] en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales ven la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas” (Wilson, 1945, citada en Turner, 1969)

Para efectos de esta investigación identificaremos algunos de ellos y los clasificaremos en: ceremonias, liturgia y magia o milagro.

Las ceremonias son eventos intencionados, a gran escala y están relacionados con instituciones de poder de forma directa. En ellas hay personas “especializadas” que las offician, comúnmente son de carácter obligatorio, sobre todo por ley, en el caso de las religiones se da por una ley divina, sin embargo, se espera que los participantes acudan de manera voluntaria.

Aunque para García Pardo la magia sea considerado un ritual con un fin pragmático bien definido, si este se vuelve trascendente y produce resultados empíricos. En muchas instituciones religiosas lo mágico está más bien provisto de un carácter divino, gracias a la intercesión de un ser y un plan superiores. La magia puede traducirse más bien en milagros.

Los eventos litúrgicos ocurren cuando la gente realiza acciones que son sentidas como una necesidad cósmica Esta definición no es limitativa a la tradición judeo-cristiana. La liturgia apela a la conciencia espiritual de la gente, tienen un carácter meditativo y de recogimiento. Las comunicaciones y las acciones en la liturgia son de una naturaleza diferente a las que se dan comúnmente: “en la liturgia actuamos activamente para que se actúe sobre nosotros” (Grimes 1982:43)”.

“En la liturgia la gente espera la fuerza, pero sin ningún fin específico, como es el caso de la magia. La fuerza que se espera viene de lo sagrado, por la ausencia de fines específicos, la liturgia tiene generalmente un carácter meditativo, es decir que las liturgias son generalmente monótonas, pero nunca aburridas, pues representan sucesos significativos y algunas veces definitorios culturalmente para los participantes. Estos eventos no son simplemente contados otra vez, (sino que) suceden otra vez... Los eventos ocurren siempre en tiempo presente, salvándolos así de convertirse en historia o en literatura.” (Pardo, 2004, p.141).

Para efectos de esta investigación, nos situaremos en los rituales definidos anteriormente y en el lenguaje que está dentro de estos, es decir, en los rituales que tienen dentro de sus componentes constitutivos algún tipo de entidad o fuerza sobrenatural, específicamente la divina.

En caso del Templo, existen dos actividades o rituales principales: las ceremonias llamadas *cátedras*, que se llevan a cabo los jueves y domingos de cada semana, así como los días: 1º, 3, 7, 13, 21 y último de mes, en todas las congregaciones; y las sesiones de *curación*, que tienen lugar las tardes de viernes de cada semana (a excepción de los días que coincidan con cátedra, donde se da prioridad a la cátedra) y brindan un servicio holístico, para así eliminar las afecciones emocionales y físicas de quienes acuden, ya sea a través de estas, con palabras de consuelo y guía o tratamientos más complejos de tipo tradicional,

Durante las Cátedras, los feligreses del Templo se reúnen para escuchar los mensajes de las divinidades durante aproximadamente dos horas. En estas ceremonias, los médiums de alto rango jerárquico, ya sean *Pedro*, el *Pilar* o el *Ruiseñor*, dentro de la organización actúan como intermediarios para que los espíritus divinos, las *Tres Potencias* o *La Virgen María*, se comuniquen a través de sus cuerpos.

Dichas ceremonias constan de cuatro partes: una entrada con oraciones predefinidas o cánticos a capella, dirigidas por el *Pedestal*, un mensaje variable, las videncias y un cierre que incluye cantos y oraciones predefinidas igualmente dirigidas por el *Pedestal*.

Los mensajes combinan la doctrina espiritualista con palabras de consuelo, aliento y también exhortaciones a la obediencia y al mejoramiento del comportamiento, comúnmente durante las narraciones de las videncias, los profetas mencionan circunstancias catastróficas durante la ceremonia que él o la jerarca, cuya voz es de mayor autoridad, amansa con palabras aliviadoras.

Los discursos proféticos a menudo abordan eventos o situaciones específicas de la realidad nacional o internacional, utilizando recursos simbólicos propios del espiritualismo. Considerando siempre catástrofes naturales y momentos en que “*la oscuridad llegará a la tierra y sólo los arrepentidos vivirán de la gracia divina*”, según mencionan.

Durante las sesiones de consulta y curación, los *cuerpos de trabajo* o *hermanitos curanderos* prestan sus cuerpos para que los espíritus de luz, conocidos como *protectores* o *niños espirituales*, se manifiesten a través de ellos. Los consultantes pueden ser miembros integrados de la comunidad espiritualista o personas que acuden ocasionalmente a las consultas sin haberse iniciado formalmente en la práctica de los ritos.

Por lo general, los consultantes buscan el espíritu protector que les es asignado durante la primera consulta, y quienes aseguran que es la persona ideal para tratarlos, se colocan frente al *cuerpo de trabajo* para compartir sus problemas y esperar así remedios para su sanación.

“Las curaciones espirituales, conocidas como “despojos”, “desalojos” o “limpias”, que se realizan en las sesiones de consulta espiritualista tienen el objetivo de movilizar o incluso cambiar la polaridad del campo electromagnético que rodea al cuerpo y al espíritu de la persona” (Castillo, G. 2014).

Durante estas ceremonias, los hermanitos curanderos utilizan un líquido, el *Bálsamo de curación*, el cual definió uno de los hermanitos curanderos hacia un consultante del equipo como “*el bálsamo bendito de curación, dado por Jesús Medico, Doctor de Doctores, que cura todo mal conocido y desconocido por el hombre blanco*”. Este es utilizado durante toda la curación y es específicamente colocado en tres puntos: el pecho a la altura del corazón, la cabeza, y la nuca. También pudimos observar que ellos mismos se colocaban el líquido en los mismos puntos corporales que a los consultantes.

Según los espiritualistas, las emociones, ya sean de amor o de odio, son tan poderosas que pueden ayudar a liberar o bloquear el flujo energético, causando malestar y enfermedad mientras el espíritu está unido al cuerpo. Por eso mencionan repetidamente la importancia de cuidar el alma y todos sus sentires tanto como al cuerpo.

III- IV. EL CUERPO Y LA CORPORALIDAD

En los últimos años, las nociones de cuerpo, y por ende la de corporalidad, han adquirido un mayor enfoque al demostrar que posibilitan acercamientos, aproximaciones, desde un enfoque más allá del contexto de la Medicina, hablamos, entonces, de su utilización en los campos de la Sociología, la Antropología, y otras disciplinas afines.

La inclusión de este concepto que conlleva, desde nuestra perspectiva, todo un mundo de anteojos para las investigaciones realizables, pues “además de hacerlo evidente o [rescatarlo] del olvido” (Parrini, 2012, citado en Muñiz, 2014; 9), resultó ser, como podrá leerse en el análisis, una piedra angular de este trabajo.

En nuestro caso, para comprender mejor la perspectiva de la corporalidad, en este contexto, partimos de la fenomenología descriptiva de Maurice Merleau-Ponty (1953), quien se refiere a él como "cuerpo en conexión con el mundo y las cosas a través de la percepción", esto nos permite establecer que es por el cuerpo que habitamos y conocemos en y el mundo.

Merleau-Ponty destaca la relación entre la percepción y el cuerpo humano, afirmando que el cuerpo es el medio a través del cual experimentamos e interactuamos con el mundo. Este enfoque ofrece una visión alternativa a la tradicional división entre mente y cuerpo, destacando cómo la percepción es un proceso directo y no una construcción cerebral. En última instancia, esta obra arroja luz sobre la interconexión entre el cuerpo, la experiencia y la percepción.

Más allá de ser simplemente un acto o un proceso cognitivo, Merleau-Ponty sugiere que la percepción es el trasfondo en el que todos los actos y experiencias se desenvuelven. Esto significa que la percepción no se limita a ser una ciencia o un juicio consciente, sino que es el fundamento de todas nuestras interacciones con el mundo.

“Son muchos los autores que han clarificado que, desde y a través de su cuerpo, el ser humano es en el mundo y sus experiencias y vivencias sólo son posibles en la medida en que posee una dimensión corporal que le permite percibir y accionar sobre el medio que lo rodea (Romero, May, Gendlin, Alemany, Fischer, De Castro, García & Rodríguez citados en De Castro & Gómez Peña, 2011: 226).

Así, el cuerpo, nuestros cuerpos; físicos, tangibles, tocados y tocantes, nos posibilitaron interactuar con el espacio, con el Templo, no en el mero sentido estricto de la existencia corpórea de éstos, sino refiriéndonos a que fueron el puente para el desarrollo del trabajo pues sólo a través de las percepciones, captadas mediante ellos, nos fue posible conocer lo que adentro sucedía.

Por otro lado, Ibor (1971) desarrolla el concepto de cuerpo y corporalidad en función del ser humano en la disciplina de la medicina. En un primer momento plantea una diferencia conceptual entre “intracuerpo” y “extracuerpo” para, posteriormente, expresar el consecuente uso conceptual entre cuerpo y corporalidad desechando estas nociones previas.

La corporalidad se desarrolla y suplanta a la primera y cuerpo a la segunda. Su trabajo es de relevancia para nosotros debido a la potencialidad aperturada como un punto de referencia analógica en la cual el Templo se trata como un “ente viviente” desde el intracuerpo-corporalidad y el extracuerpo-cuerpo con el propósito de diferenciarnos como asistentes desde la corporalidad pues “el ser humano no sólo tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo y se expresa mediante este (Binswanger, cfr. Frie, 2003 citado en e Castro & Gómez Peña, 2011: 227)

Además del cuerpo y la corporalidad no son las únicas herramientas que permiten todo el proceso en general, éstos perciben el alrededor, pero no es el único factor requerido para los procesos de la interpretación, experienciación y de la vivenciación; en otras palabras, deben dejarse sacudir, ser afectados.

III- V. SER AFECTADO Y DEJARSE AFECTAR

Cada trabajo trae consigo una implicación física y emocional. Para comprender el grado al que uno puede sentirse permeado, debe de haber una disposición por ingresar al espacio, y participar del funcionamiento de los sistemas y fenómenos que ahí ocurren; “pues funcionamiento y significado exceden, en mucho, la dinámica simbólica organizada en torno al ritual y el lenguaje representacional” (Favret-Saada; 2013, p.50).

Más que eso, los acontecimientos y sucesos que se desarrollan en un lugar son engendrados por una lógica que no emana de las palabras expresadas ni de las acciones llevadas a cabo por sus protagonistas, pero, a su vez, contribuyen a moldearla.

Esa potencia, como señala Favret-Saada, existe previamente a la representación y penetra en los símbolos utilizados en un intento por transmitir un significado. Este es el concepto del "ser afectado", el impacto resultante de una experiencia, manifestado como una especie de energía cuántica de naturaleza inconsciente. Esta dimensión sólo puede ser percibida por el estudio sólo a través de la propia vivencia directa, es decir encarnar el evento. En consecuencia, para analizar cualquier fenómeno, resulta esencial no solo observarlo o participar en sus rituales, sino también permitirse ser afectado por la lógica subyacente a su funcionamiento.

En el contexto de una investigación es crucial permitir que las realidades experimentadas por nuestros informantes, interlocutores o por los fenómenos mismos nos impacten, es dejar hablar y sentir el espacio. Por ello es vital, explorar una dimensión empírica y teórica basada en la "afectividad", en la que se manifiesta como un precedente a la acción consciente y la práctica.

En las investigaciones académicas se ha creído que:

“Cuando los afectos son reconocidos, como lo atestigua una abundante literatura anglo-americana, es para demostrar que son sólo producto de una construcción cultural y que no tienen ninguna consistencia fuera de esa construcción; o bien, es para condenarlos a la disolución, atribuyéndole como único destino pasar al registro de la representación –como lo testifican trabajos realizados por la etnología francesa y el psicoanálisis–.” (Favret-Saada; 2013, p.58).

Es importante colocarse desde el punto de vista de los nativos, por así llamar a los participantes frecuentes y estar inmersos en "las sensaciones, percepciones y pensamientos" de aquellos que desempeñan un papel en el campo.

Es indispensable ocupar estos roles en lugar de concebirse mentalmente, ya que lo que acontece al interior del campo es prácticamente inconcebible, a menos que uno se involucre en el lugar. Al adoptar dicha posición, nos encontramos inundados por intensidades específicas, que podríamos llamar afectos. Por lo tanto, esta posición y las intensidades que la acompañan deben ser experimentadas, ya que esta es la única manera de acercarse a ellas.

Favret-Saada destaca que la comunicación involuntaria y desprovista de intencionalidad es una forma valiosa de comprender la experiencia humana en lugar de depender únicamente de la comunicación voluntaria y verbal. Ser afectado por el espacio a estudiar y la comunicación no verbal es esencial para comprender los aspectos no verbales e involuntarios de la experiencia de campo.

“Ahora bien, entre personas igualmente afectadas por el lugar que están ocupando, se producen cosas que resultan inaccesibles para la percepción del etnógrafo, se hablan de cosas que los etnógrafos no hablan, o, también puede darse el caso, de que las personas callen, pero aun así se trata de una forma de comunicación. Al experimentar las intensidades vinculadas a tal posición, se descubre que cada uno presenta un tipo específico de objetividad: allí sólo puede acontecer un cierto orden de eventos, no se puede ser afectado sino de una cierta manera determinada.” (Favret-Saada; 2013, p.63).

Las actividades de la investigación se desarrollan a lo largo del tiempo y se presentan de manera disjunta: en el momento en que uno se ve más influido por una experiencia, se vuelve difícil narrarla; cuando se intenta expresarla verbalmente, se torna complejo comprenderla plenamente. El proceso de análisis debe reservarse para un momento posterior.

El contenido recopilado posee una densidad peculiar, y su examen nos conduce, de manera inexorable, a desafiar las concepciones científicas más sólidamente fundamentadas.

III- VI. LA DOCTRINA Y EL TEMPLO

Si bien establecimos la relación de la doctrina espiritualista con el idealismo, también tiene su conexión con el ámbito religioso. El espiritualismo, como doctrina religiosa, tiene su origen en el siglo XIX, en 1858, en la actual Ciudad de México, y fue aceptada rápidamente por grupos sociales laicos y religiosos, asociaciones y publicaciones periódicas (Campos, 2015) gracias a su fundamento en la curación de enfermedades mediante médiums o médicos de épocas anteriores.

Esta doctrina espiritualista ha sufrido grandes cambios al pasar de los años, al igual que su forma de expresión en cuyo origen se entendía como “sesiones guiadas por un especialista en este tipo de contactos llamado médium.

A través de él, el espíritu podía contactarse con los otros miembros de la mesa” (Campos, 2015: 3). La esencia prevalece, el enfoque y la finalidad se han modificado.

Históricamente, la iglesia original tenía por nombre Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías (IMPE), fundada en 1866 y apartada de la Iglesia Católica y el Cristianismo; esta se subdividió en siete iglesias representativas de los Siete Sellos del último libro de la Biblia, el Apocalipsis de San Juan.

La inspiración para la organización de la iglesia proviene del mito de las Siete Iglesias de Asia Menor y los Siete Sellos del Apocalipsis de San Juan, así también, de una serie de sueños del Fundador Roque Rojas, donde explica que Dios se le hizo presente en distintas ocasiones y formas y le instruyó “fundar el Reino de Dios sobre la tierra”, junto con una serie de instrucciones para crear la doctrina Trinitaria Mariana, con sus pueblos, iglesias y rituales (Leal, 1875).

Roque Rojas es para ellos el equivalente al profeta Elías, mismo que tuvo la función de preparar la tierra para la llegada de Dios, también por esto es que su libro principal es conocido como el Tercer Testamento, el cual es una recopilación de videncias de Roque Rojas, que le fueron supuestamente entregadas por Dios en sueños entre los años de 1861 y 1869, como instrucciones para crear la doctrina, fundar sus iglesias y trabajar con los espíritus¹².

De acuerdo con Ortiz (1990), quien recopiló datos biográficos del Mesías Mexicano, Señor Don Roque Rojas, en las "Memorias de la Santa Madre Asunción Lopezcano Valverde" (1950), Roque Rojas Esparza, fundador de esta iglesia, fue un hombre educado y culto. Estudió en un seminario y ocupó varios cargos, incluido el de Juez del Registro Civil en la Ciudad de México.

Después del fallecimiento de Roque Rojas Esparza, la doctrina experimentó escisiones entre sus iglesias debido a discrepancias entre sus líderes sobre la interpretación de la doctrina original dejada por el fundador.

¹² “El Último Testamento”, conjunto de textos, que posteriormente le fue entregado a Leal Lopezcano Amauri “sexto Gran Hijo del Sol” jefe de la Iglesia Trinitaria Mariana, por Roque Rojas en 1875, para que él se encargara de su reproducción.

El Sexto Sello de la IMPE recibió una fuerte influencia del espiritismo francés. Aunque la fecha precisa no se conoce, se estima que fue en los primeros años del siglo XX cuando el Sexto Sello adoptó la nueva denominación de "Espiritualismo Trinitario Mariano".

Aunque carecía de grandes ambiciones políticas, este movimiento religioso heterogéneo y aparentemente "desordenado" se ha beneficiado de varios aspectos en su adaptación a las necesidades de la población.

Durante el último cuarto del siglo XX, se produjo una gradual incorporación de conceptos provenientes de la doctrina espiritista kardeciana. Esta religión retomó y adaptó técnicas y conceptos del espiritismo francés, los cuales tuvieron un auge entre una parte de la sociedad mexicana favorecida en términos sociales, económicos y políticos durante el inicio del siglo XX. Además, se fusionaron con elementos del cristianismo católico, los cuales estaban estrechamente vinculados al aparato estatal mexicano desde la época colonial. En sus primeros momentos, el Espiritualismo Trinitario Mariano se presentó como un movimiento religioso nacionalista que buscaba amparar a las minorías sociales más desfavorecidas. También sirvió como un espacio de cohesión e identificación para los migrantes nacionales que llegaban a la ciudad de México en busca de una vida mejor, así como para aquellos que emigraron del país por razones similares (Ortiz, 1990).

A diferencia de otras religiones, el ETM no contaba con presupuesto ni programa de proselitismo, y no estuvo vinculado a ninguna figura pública que respaldara o fortaleciera su imagen. Por el contrario, el espiritismo se desarrolló en sus primeros años entre los sectores sociales más desfavorecidos, definidos como "marginados" (Lagarriga, 1975; Ortiz, 1990), muchos de ellos sin educación formal y la mayoría analfabetos.

Es probable que, debido a esta situación, el grupo religioso fuera estigmatizado y sus prácticas de comunicación con los ancestros fueran consideradas como superchería y charlatanería. Mientras tanto, en los mismos años, entre los grupos sociales privilegiados, se practicaba el floreciente espiritismo como una ciencia experimental.

Para la doctrina, este mundo espiritual está organizado jerárquicamente e incluye a la *Virgen María*, la *Trinidad Mesiánica: Moses de Leví, Jesús de Nazareth y Roque Rojas*, considerado la segunda encarnación del profeta Elías, así como a *seres espirituales de luz, seres de media luz y seres de oscuridad* (Castillo, 2014; Lagarriga, 1995).

Esto permitió la resignificación de prácticas prehispánicas como la comunicación con ancestros, formas de curación chamánicas y medicina tradicional, así como la integración de elementos pertenecientes al cristianismo, el cual consideran como la religión original únicamente al ser enseñada por Jesús de Nazareth (Leal, 1875). Sin embargo, ellos no se autodefinen como Cristianos ni católicos o cualquier otra religión, sino como Trinitarios Marianos.

“Versículo 14. – La religión fundada por mí, ROQUE ROJAS, no es Cristiana, ni Mosaica, como tampoco católica, ni apostólica, ni romana, ni sismática, protestante o evangélica, sino única y exclusivamente para todos los tiempos: MEXICANA PATRIARCAL ELIAS.” (Leal, 1875)

Actualmente, el espiritualismo se divide en cuatro corrientes: el Elíasismo Patriarcalista, el Evangelismo de Elías, el Roquismo y el Espiritualismo Trinitario Mariano. Esta última tiene su origen en 1924 tras la escisión de la Casa Espiritual de Elías donde el fundamento de curación consistía en el uso de la posesión espiritual o la capacidad de transmitir vía médiums.

La doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana del Sexto Sello, se define así por distintos aspectos, primeramente espiritualista porque trabajan con el Espíritu Santo de la religión católica, ya que ellos basan su trabajo en la creencia de que el cuerpo y el alma están conectados y se trabaja con espíritus que encarnan en cuerpos de trabajo, donde “el mundo espiritual en tinieblas, los espíritus enfermos, los espíritus obcecados, están saturados de influencias maléficas, influencias malsanas que depositan en los seres encarnados, enfermándolos a su vez” (El Divino Maestro; sin fecha) mismo que se cura con la energía espiritual.

El espiritualismo es una doctrina idealista (Diccionario de Filosofía, 1984) donde se considera al alma o el espíritu como única o primera sustancia¹³, mientras que el cuerpo sería un resultado del alma. De tal forma, el espiritualismo plantea la relación entre el cuerpo y el alma dentro de su doctrina y para sus practicantes.

¹³Depende del diccionario filosófico que se consulte.

En palabras de los hermanitos, quienes laboran en el Templo y de los cuales desarrollaremos ampliamente más adelante, la Iglesia Trinitaria Mariana es espiritualista, en tanto es Dios quien enseña que el alma y el cuerpo están ligados y es a partir del espíritu que se puede sanar y “acercarse más a él”. Para los Espiritualistas, el mundo espiritual es el único importante y el material es secundario. Según esta doctrina, Dios eligió la tierra y a la especie humana para ser tomados por espíritus que se encuentran en cierta manera desarrollados.

Son Marianos por la importancia de la Virgen María, a la que consideran encarnación de la divinidad y de la bondad y son del Sexto Sello en referencia a los siete sellos en el libro del Apocalipsis en la biblia católica, siendo actualmente el momento del Sexto Sello “simboliza la Sabiduría y está representado por Elías (Mateo 17: 1-3)” (el Divino Maestro; sin fecha), al igual que por ser la sexta iglesia de siete, las cuales llevan cada una un sello (Leal L.; sin fecha).

En la página encontrada de Espiritualismo Trinitario Mariano.org podemos encontrar una variedad de textos donde explican las bases de la doctrina, desde las Cátedras de Roque Rojas, hasta profecías, e incluso textos de explicación previa al tercer Testamento. También tenemos contacto con un grupo de la plataforma *Facebook* donde se comparten clases de la doctrina espiritualista.

El Templo Espiritualista Luz del Mediodía (Templo), pese a ser un Templo cuya antigüedad ronda los 100 años, carece de espacios informativos de sí mismos, es decir, la información que se puede encontrar está relacionada al ETM, pero no al Templo. Sin embargo, se sabe que fue en este dónde se llevó a cabo una reunión el 31 de diciembre del año 1947, “En la cátedra del Templo del Mediodía, nuestro Padre Eterno Gran Jehová nos hizo un reclamo terminante por no haberle hecho presente hasta ese momento su Obra limpia y pura” (Dominguez, M., 1948).

Actualmente, el Templo tiene una página de *Facebook* y un canal de *Youtube*, en el primero se comparte información de la dirección del Templo y los videos publicados en *Youtube* refieren ser el Templo “en línea” donde comparten ceremonias. Este acercamiento a las plataformas digitales aparenta ser una medida sanitaria ante la pandemia por COVID-19, en octubre de 2021 cesaron las publicaciones de videos.

IV. DELIMITANDO EL CAMINO

IV- I. APROXIMÁNDONOS AL TEMPLO

Existen diversos paradigmas, cada uno con su especificidad. En general son “marcos teórico-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad” (Vasilachis de Gialdino, 2006: 46). Ocasionalmente, los investigadores se refieren a éstos como unos “lentes” especiales para mirar la realidad, una orientación general perteneciente a una disciplina y esta define el modo en el cual orientarse frente a aquello que la disciplina ha definido como su contenido temáticamente sustancial (Sautu, 2005), así, los paradigmas son un conjunto de herramientas (de teorías, de conceptos, de percepciones, etc.) que han establecido, en sus esfuerzos, una forma de analizar e interpretar la realidad.

Conviene, entonces, establecer el paradigma rector de nuestra investigación. Esta elección depende enteramente del investigador, de nosotros, y de la forma en cómo vemos el mundo. No se trata, pues, de establecer la supremacía de uno, sino de reflexionar sobre las posibilidades, limitaciones y alcances intrínsecos de cada uno.

Por un lado, Sautu (2005) manifiesta la existencia de dos grandes paradigmas: el positivista-*post*-positivista y el constructivista. Por otro lado, Vasilachis de Gialdino (2006) habla de la existencia de tres grandes paradigmas en la actualidad, los primeros dos ligados a la percepción de Sautu; el primero homólogo, el positivista y el segundo el materialista-histórico, para después introducir el tercero: el interpretativo, y será necesario añadir la extensión de interpretativo-comprensivo para englobar todas las potencialidades de éste (Flores, 2022).

Así, el paradigma por el cual hemos optado, tras un periodo de reflexión, será el interpretativo-comprensivo. En primer lugar, para continuar con los esfuerzos de modificar la forma de pensar con la cual fuimos adoctrinados, es decir, romper con la lógica de una dicotomía epistemológica imperativa, la cual ha permeado el mundo, y la propia realidad. En segundo lugar, como resultado genuino de una transformación de nuestros esquemas perceptuales y de nuestra forma de relacionarnos con el mundo.

Propio de esta rama de la ciencia, las ciencias sociales se caracterizan, principalmente, por ser investigaciones de corte cualitativo, pero más allá de lo establecido, ésta forma tiene mayor sinergia con el paradigma seleccionado.

Vasilachis de Gialdino (2009), en el texto “Estrategias de investigación cualitativa”, recopila las aportaciones de varios investigadores/as donde en todas hay un elemento central, la acción de “interpretar-comprender”. Si la investigación cualitativa es un acto de interpretar y comprender la realidad, el paradigma que yace detrás es, o debe ser, uno de la misma naturaleza.

Definir la investigación cualitativa es una tarea que, en palabras de Morín, se ha complejizado en los últimos años y se ha vuelto compleja, en parte, por los avances en el campo de las ciencias sociales y, en otra, por la evolución de su propia naturaleza. Ya no basta con la clásica diferenciación de ésta frente a su contraparte, “no es ya simplemente “investigación no cuantitativa”, sino que ha desarrollado una identidad propia (o quizá múltiples identidades propias)” (Flick, 2015: 12).

En esta labor taxonómica casi-imposible, conviene, en lugar de definir, comprender sus cualidades pudiendo rescatar una característica que hemos venido manejando: el enfoque interpretativo.

De manera apresurada, y escasa, la investigación cualitativa “pretende acercarse al mundo de “ahí fuera” (no en entornos de investigación especializada como los laboratorios) y entender, describir y algunas veces explicar fenómenos sociales “desde el interior”” (Flick, 2015: 12).

Al hablar de acercarse, resaltamos, es uno neutral; no con temor, como si se tratase de un animal salvaje, y tampoco con el afán de dominar, queriendo someterlo; es uno con la intención de tocarlo, de sentirlo y de sentirse en él, “lo que se espera al final es una descripción tersa, una comprensión experiencial y múltiples realidades” (Álvarez-Gayou, 2003: 29), un acercamiento al mundo y la realidad.

Habiendo definido los elementos anteriores, es momento de ahondar en el *cómo*, es decir, esclarecer los elementos que utilizaremos para poder obtener los datos necesarios para los fines de lo que hemos advertido como nuestro objetivo y aquellos que surjan en las condiciones intrínsecas de la realidad y del campo.

Ponerse en relación con el mundo, con la realidad, implica, en un primer momento, observarla. Dicho acto es el más primigenio en tanto se habla de las formas básicas de construcción del conocimiento, “consiste en obtener impresiones del mundo circundante por medio de todas las facultades humanas relevantes” (Adler & Adler citados por Álvarez-Gayou, 2003: 104); es decir, es la primera forma de entrar en contacto con algo desconocido.

Esta técnica ha ido evolucionando a la par que se han acrecentado los fundamentos de la investigación cualitativa, siendo así el establecimiento de la técnica formal denominada observación-participante. Ésta, podría definirse en palabras de Junker como el *participante como observador*, “consiste en que el investigador se vincule más con la situación que observa; incluso, puede adquirir responsabilidades en las actividades del grupo” (citado por Álvarez-Gayou, 2003: 104).

El Templo Espiritualista Trinitario Mariano: Templo Luz del Mediodía, ubicado en la Ciudad de México, es un espacio en el cual se llevan a cabo rituales de sanación que han atraído la atención de numerosas personas en busca de alivio y bienestar. Como equipo de investigación, hemos observado y participado en algunas dinámicas grupales del Templo respecto al proceso de “diagnóstico” y ”tratamiento” de enfermedades y/o malestares de sus asistentes/consultantes.

La observación participante nos ha permitido adentrarnos en la realidad del Templo y vivir la experiencia de sanación. Los rituales de sanación, las prácticas de los líderes espirituales y la participación de los fieles constituyen aspectos fundamentales de este trabajo. Hemos documentado en diarios de campo nuestra experiencia en la participación de rituales de sanación, prácticas llevadas a cabo por los líderes espirituales (cátedra) y nuestra relación con los fieles en dichas actividades.

En este apartado nos enfocaremos en definir por qué el diario de campo, desarrollado bajo la técnica de la observación participante, fue una herramienta elemental que nos permitió conocer las prácticas de los sujetos que acuden al Templo Espiritualista Mariano: Luz del Medio Día y reconstruir los procesos socioculturales constituyentes del centro de nuestra investigación. Proponemos dicho método debido a la imposibilidad para establecer contacto directo con otros participantes.

Es imprescindible destacar la distancia que guarda este trabajo con respecto a una herramienta específica de producción de datos o al establecimiento de un eje conceptual sobre las prácticas sociales del Templo, por lo cual, no debe ser percibido como una etnografía, sino un documento explícito de las vivencias obtenidas a partir de la participación en el campo.

No pretendemos ofrecer pautas para obtener un material etnográfico que permita analizar la complejidad de los fenómenos socioculturales que se viven dentro del Templo, buscamos ahondar en las múltiples dimensiones y en elementos interrelacionados de los cuales hemos sido partícipes.

Asimismo, se encuentran presentes otras limitantes frente al proceso que llevamos a cabo. La descripción se basa únicamente en el registro presente en la memoria de quienes estuvimos en los diferentes espacios y dinámicas realizadas dentro del Templo, debido a la prohibición del uso de dispositivos que pudieran haber corroborado con el registro, tal como las grabadoras, los celulares o cualquier otra herramienta tecnológica que nos pudiera ayudar a recabar material audiovisual y así reducir el sesgo de la memoria; los registros en el diario de campo se realizaron posteriormente a la participación en las dinámicas.

En la observación participante se pretende producir material, apoyado por el uso del diario de campo, que nos ayude a exponer los distintos escenarios en los cuales se producen las expresiones sociales del Templo. Es indispensable poder relacionarnos con el campo, involucrarnos, es decir:

“...acceder a los distintos escenarios donde se observa (o para hacerse un lugar en el campo), para relacionarse en ellos con los agentes sociales, para usar (o no) sobre el terreno diferentes instrumentos de registro de los datos (cuaderno de notas, grabadora digital, cámara de vídeo...), para organizar estos en el diario de campo, para controlar el avance del estudio durante el transcurso de la observación participante. (Rubio, 2018).

Esto con la finalidad de prestar atención a las pautas dirigidas a observar/registrar en el diario de campo las prácticas sociales o, en particular, sus aspectos verbales, y sociales.

Observar conlleva un proceso de registro, el cual se acompaña de manera sistemática en un diario de campo, preferentemente realizados mientras las prácticas sociales acontecen, aunque no fue nuestro caso, es lo ideal.

Las prácticas sociales se refieren a las acciones llevadas a cabo por agentes sociales específicos en situaciones que tienen significado para ellos. En este sentido, la observación de dichas prácticas implica registrar las acciones realizadas por estos agentes, incluyendo al propio observador, “incluyendo lo que dicen y los componentes pertinentes de todo el escenario de esa situación” (Díaz de Rada, 2011; citado en Rubio, 2018).

La observación, que en antropología siempre se vuelve participante, ayuda a conocer “el hacer” o el accionar de los sujetos, y, como son situaciones o acciones, se desarrollan en un momento presente y en escenarios a los cuales podríamos acceder. Entonces, podemos decir que la observación participante es una herramienta válida para el estudio de la construcción social de la realidad a partir de prácticas concretas y situadas de los agentes sociales.

La observación participante no persigue la elaboración de datos, sino que trata de dar respuestas a determinadas preguntas de investigación, por lo tanto, ayuda al investigador a acceder a ellos y posteriormente se emplean otras herramientas para producirlos. Ya sea contribuyendo a “identificar y guiar las relaciones con los participantes”, “a sentir [...] cuáles son los parámetros culturales” de estos, “a ser conocido por los miembros de la cultura, y así facilitar el proceso de investigación” “a mostrar al investigador lo que [esos miembros] estiman que es importante”, y a proveer de “una fuente de preguntas para ser trabajada con los participantes” (Schensul, Schensul y LeCompte, 1999; citados en Kawulich 2006).

Podemos decir que la observación participante se puede definir como un proceso dirigido a establecer una relación con una comunidad y a aprender a desenvolverse en ella de tal modo que los miembros actúen de “forma natural” estando presente el investigador.

En nuestro caso, los asistentes y los dirigentes del Templo desconocían nuestra posición de investigadores, sin embargo, el efecto participativo permitió la creación de un lugar en el campo, posibilitando el acercamiento a claves culturales útiles para la aproximación a los sujetos de éste; otras técnicas de investigación nos han resultado completamente impracticables.

Derivado del grado de desconocimiento que teníamos sobre las dimensiones del fenómeno sociocultural al que nos aproximamos, nos resultó necesario inclinarnos hacia esta técnica de investigación; la especificidad del campo nos dirigió hacia la observación participante, restringiéndonos, a su vez, el uso de técnicas como la entrevista, los cuales habíamos planteado en un primer momento, antes del primer acercamiento.

Al acercarnos e involucrarnos en el campo es preciso despertar todos los sentidos, Coffey y Atkinson (2003) lo describen como activar un “sexto sentido”, que consiste precisamente en ser siempre consciente de que se está investigando.

Era necesario presentar una “atención aumentada” frente a la “desatención selectiva” del participante ordinario, dado que se debe de estar alerta intentando no dar cosas por supuestas, sin enfocarlas como algo “dado” y encontrar accesos a datos o eventualidades que de otra forma se dejarían de lado. En este sentido, se combina una experiencia desde adentro del campo y una experiencia, por decirlo así, “desde fuera”, esta última facilitada por la circunstancia de no compartir esa cultura o actividad y puede ser creada a través de una estrategia de extrañamiento antropológico que otorga al observador la oportunidad de sorprenderse, de tener experiencias que den lugar a conocimientos no enteramente prefigurados en sus categorías iniciales o incluso entrever acciones o actividades que pueden serle más llamativas.

El observador participante lleva a cabo un registro sistemático de lo observado, así como de sus propias conductas y pensamientos durante el proceso de observación. Este registro constituye un "material de adecuación referencial" (Guba, 1989: 159) que cumple tres funciones principales: facilitar el análisis posterior de las prácticas socioculturales observadas, contrastar empíricamente los descubrimientos y las interpretaciones teóricas, y respaldar las conclusiones de la investigación con descripciones detalladas de dichas prácticas.

El diario de campo que se elabora en la observación participante nos proporciona herramientas para categorizar, conceptualizar y, posteriormente, acercarnos a un análisis de lo observado y lo vivido en nuestra participación. Esto nos permite examinar los rasgos socioculturales presentes en este estudio desde diferentes perspectivas y enfoques. Por el contrario, los participantes ordinarios generalmente no registran lo que observan, ya que no lo necesitan para actuar congruentemente en las actividades en las que participan, a menos que se trate de excepciones como el caso de alguien que mantiene un diario personal.

La observación participante moviliza no sólo el sentido de la vista, sino también la totalidad de los sentidos. Cuando se practica de manera completa, implica detenerse en las diversas sensaciones experimentadas a través de la vista, el olfato, el tacto y el gusto, con el fin de otorgarles sentido y comprender plenamente la experiencia.

“El lenguaje no basta para explicar la experiencia (sensible), se aproxima a una etiqueta cultural, sin perder el sello de la individualidad del sujeto” (Flores, 2022); esta frase, producto de un diálogo en una de las sesiones del Módulo X de la Licenciatura, la consideramos epítome de las limitaciones de las técnicas que hemos abordado anteriormente, siendo así, que todos los registros que hagamos no bastarán para poder transmitir la vivencia de los sujetos, es decir, no podrán comunicar cómo fue la experiencia de sanación.

IV- II NOSOTROS Y EL TEMPLO

El bosquejo preliminar del equipo de investigación¹⁴ partió de una búsqueda virtual sobre el Espiritualismo para posteriormente enfocarse al Espiritualismo Trinatario Mariano y desembocar en el Templo Espiritualista Luz del Mediodía. Desde esta primera aproximación, fuera del acercamiento preliminar dotado del discurso de la experiencia de uno de los familiares de uno de los integrantes del equipo, las referencias respecto al campo se tornaron prejuiciosas.

Mediante foros virtuales y opiniones en *Google Maps*, el Templo se dibujaba con prácticas propias de instituciones religiosas alienantes, con una estructura organizacional sectaria, descrito como un espacio agresivo, restrictivo y hostil hacia los nuevos participantes o los no integrantes, un espacio con una inclinación hacia dinámicas sectarias propias de organizaciones religiosas destructivas. En contraparte, se trazaba una línea divisoria con referencias positivas del Templo, un lugar de paz, tranquilidad y amor donde todos son bienvenidos sin distinción alguna.

La lectura de estos testimonios nos posicionó en un lugar confrontativo respecto al Templo sin antes haberlo visitado, sin haber sido testigos vivientes de las relaciones existentes en este lugar. Esta fue la razón por la cual nuestras visitas al Templo comenzaron tardíamente, estábamos indecisos sobre la manera en la que nos acercaríamos al campo sin ser rechazados por él. Imaginamos escenarios en donde éramos expulsados abruptamente del Templo y perseguidos por sus integrantes para ser interrogados exhaustivamente sobre la razón de nuestra presencia en el lugar.

¹⁴ En las posteriores enunciaciones del equipo de investigación recurrimos al pronombre “nosotros”.

Decidimos acudir al templo individualmente para evitar levantar sospechas de la presencia de un grupo inusual acudiendo al Templo. Un integrante del equipo acudió al lugar semanas antes de que los demás lo hiciéramos y posteriormente relató su experiencia al resto del equipo, su narración incluía elementos sorprendentes y quizá un poco preocupantes; describía acciones hostiles de orden por parte de los hermanitos hacia los asistentes al templo, restricciones aparentemente sin sentido, un lugar que pareciera guardar un secreto tan importante que debía ser protegido de cualquier acción malintencionada de los asistentes.

Temerosos, el resto del equipo acudió al Templo en días diferentes donde pretendimos un acercamiento cuidado, desde simples caminatas por el espacio y la zona aledaña, establecer comunicación con personas que se encontrarán cerca del Templo para cuestionar sobre este, hasta posteriormente ingresar a las dinámicas de la cátedra y de la curación. Sin embargo, en las primeras intervenciones, nuestra presencia en el Templo parecía carecer de relevancia para los hermanitos quienes nos recibían desde la puerta de entrada y posteriormente nos daban indicaciones dentro del Templo. Nos recibieron como cualquier otro asistente más y, respecto a las acciones a realizar de acuerdo con el tipo de ritual en cuál se iba a participar, la interacción entre los hermanitos y nosotros se limitó a las indicaciones básicas para participar en dichos rituales; algunas de ellas eran implícitas.

Al entrar al Templo por primera vez, debido a la poca información acerca de éste y de sus aconteceres, vivimos una sensación muy particular, una de curiosidad y desconocimiento e intriga. Al entrar nadie nos dijo nada sobre el lugar donde estábamos ni las normas a seguir, solamente indicaciones simples sobre dónde ubicarnos en el lugar. Seguimos las indicaciones y pretendimos hacer lo necesario para no destacar de entre el resto de los fieles, simplemente participamos en las dinámicas y observamos a los demás participar.

Terminando nuestra participación y una vez reunidos todos los integrantes del equipo, comentamos sobre como al esperar en las bancas el turno, y las mismas cátedras, uno se siente altamente vigilado, corrigiendo cualquier acción que no sea aceptada (cruzar las piernas, mirar al suelo, usar el teléfono, platicar con otros, etc.) y, sobre todo, con un tono de imposición y autoridad, características evidentes para nosotros de un fenómeno de adoctrinamiento.

Nuestra intención nunca fue volvernos miembros del Templo, ya sea a nivel de médium o de paciente. Pero sí pretendíamos acercarnos directamente con este espacio y con las personas asistentes a él para poder comprender las relaciones que se configuran, lo cual implica, indudablemente, participar en ellas. En realidad, aspirábamos a colaborar, mediante entrevistas, con sujetos cuya demanda se dirigiera a estas prácticas de curación espiritualistas, enfocando nuestra atención a su experiencia resultante de las dinámicas del Templo, los rituales mediúmnicos.

Nuestra constante insistencia por ver el más mínimo destello de luz para poder entrevistar a algún asistente del Templo se vió bloqueada debido a la imposibilidad restrictiva de las políticas del Templo para interactuar dentro del mismo. Aunado a ello, los asistentes seguían fervientemente esta indicación e incluso fuera del Templo se limitaban a salir de este sin decir palabra alguna a otras personas. Lo anterior nos obligó a replantear nuestra metodología y la técnica a emplear para poder comprender las dinámicas de este lugar.

Apoyándonos en los diálogos e intercambios de nuestras experiencias/vivencias es como fuimos decidimos enfocarnos en el desarrollo del análisis de nuestra participación en las dinámicas del Templo, si no existía posibilidad alguna de establecer comunicación verbal con los asistentes del Templo ni con los hermanitos, sólo quedaba el vestigio de nuestra implicación en el campo; pronunciarnos como los sujetos de la investigación.

A través de nuestra intervención en el Templo, procurábamos esclarecer las relaciones establecidas entre los miembros del Templo y las categorías que servirán para analizarlo. Pero estábamos equivocados, era imposible tener la noción de los procesos subjetivos de una relación de la cuál no éramos partícipes, quizá espectadores sí, pero esto no era suficiente, sólo podíamos dar testimonio de nuestra propia relación con las dinámicas del Templo, los hermanitos y los asistentes.

Apoyados de diarios de campos, escritos después de nuestra participación, comenzamos a plasmar nuestra percepción individual de nuestra participación en las dinámicas de curación y de cátedra. No obstante, a pesar de la existencia de este apoyo metodológico, muchas de los hallazgos, ideas y líneas de interpretación que se desarrollan en los capítulos siguientes, no se encuentran explicitados en los diarios de campo; en estos solamente describimos, con la mayor claridad posible, lo que vivimos en el momento, nuestras impresiones y sensaciones, pero no nos detuvimos a analizar estas vivencias.

Las operaciones de conocimiento se extienden en el tiempo y están separadas las unas de las otras: en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla. El tiempo para el análisis viene después. (Favret-Saada, 2014: 66)

V. EL TEMPLO Y NOSOTROS

V- I. EL DESCENSO: DÍAS DE CÁTEDRA

En las primeras visitas a las cátedras, algunos de nosotros habíamos asistido anteriormente al día de curación y, para el resto, era nuestro primer acercamiento a alguna dinámica del Templo. Esta diferencia en la intervención en el campo nos hizo discernir si las dinámicas de la cátedra mantenían, o no, alguna relación con los rituales empleados en la inducción de estados hipnóticos.

A la apertura del recinto, se les permite el ingreso a los fieles desde incluso media hora o una hora antes de comenzar la cátedra. Los hermanitos *Nave* indican el lugar en dónde se debe tomar asiento. Al sentarse, era común observar a los fieles en una postura inmóvil, casi inerte, únicamente realizando los movimientos que su respiración provocaba, algunos de ellos con los ojos cerrados, otros observando al altar o con la mirada al frente observando nada y todo a la vez. Nosotros observábamos exhaustivamente las acciones de los fieles a nuestro alrededor, de quienes alcanzábamos a ver desde nuestro lugar en la banca.

En algún momento antes de iniciar la cátedra, la somnolencia invadió a uno de nosotros y se quedó dormido. Cuando su rostro, involuntariamente, se dirigía al suelo, fue despertado segundos antes de los cánticos que entonan los fieles y los cuerpos de trabajo, por la indicación de un hermanito: “*No miramos al suelo*”. El resto de nosotros enfocamos la atención a cada movimiento de los fieles, analizando y replicando sus acciones. En visitas posteriores, la somnolencia, la dispersión, la desesperación, el estrés o la incomodidad hicieron presencia en diferentes integrantes del equipo en momentos dispares.

Esta observación exhaustiva durante nuestra participación en el Templo dirigió su atención hacia el espacio de éste, a la disposición de los objetos e incluso a la estructura de éste. Consideramos necesario, a partir de este punto, comenzar a visualizar al Templo como un cuerpo, no como un cuerpo humano, sino como un espacio cuyas dimensiones físicas transgreden los límites de la simplicidad visual de una estructura arquitectónica.

Para comprender esta designación como cuerpo que nosotros hemos otorgado al Templo tomamos como referencia el concepto extracuerpo: “El extracuerpo es, pues, una realidad física en su anatomía y en su fisiología¹⁵” (Ibor, 1974:16).

A continuación, describiremos el extracuerpo del Templo, no sólo como la mirada desde la calle hacia este, sino como todo aquello perteneciente a su realidad física: la fachada del edificio, los hermanitos, los asistentes, el espacio donde los asistentes toman asiento, el altar de la cátedra, etc.

En los días de cátedra, se ingresa al Templo por el portón del lado derecho ubicado a la altura de la banqueta de la calle, se es recibido por uno o dos hermanitos con cubrebocas quienes te ofrecen gel antibacterial y te encaminan al primer piso del Templo a través de unas escaleras ubicadas a mano izquierda, al frente de éste, viendo hacia la calle.

En todo momento era indispensable portar cubrebocas para ingresar, quizá debido a la reciente emergencia sanitaria ocasionada por el virus SARS-CoV-2, es decir, por la pandemia por COVID-19; incluso cuando se declaró terminada ésta, siempre era imperativo portarlo, quizás por la mayoría de la gente que acude, quienes suelen ser personas adultas, cerca de la vejez.

En el piso de arriba, al final de las escaleras, se ingresa al área designada para la cátedra a través de un portón grande de madera. Cruzándolo se ubican cuatro filas de bancas largas de madera en un área rectangular y dos desniveles más con esquema triangular con bancas paralelas ordenadas a manera de triángulo permitiendo el paso del lado más cercano a la pared donde se encuentran las escaleras que llevan al altar. En las esquinas, en espacios aledaños a los balcones, de la pared del atrio y el exterior del Templo, se encuentran bancas de madera y en el balcón del lado derecho se puede ver un piano.

El conjunto de bancas del primer piso y su desnivel está dispuesto para las personas asistentes a la cátedra que no pertenecen al cuerpo de facultades del Templo. En estas, a los fieles se les indica sentarse de acuerdo con su sexo: del lado derecho las mujeres y del lado izquierdo los hombres. Las bancas se van llenando según van entrando los asistentes, de la punta del triángulo hacia atrás, hacia la que sería la base de éste, y se indica ocupar la banca sin dejar espacio amplio entre cada uno de los asistentes.

¹⁵ Apartaremos el sentido biologicista del término y nos concentraremos en el espectro de la funcionalidad de éste, lejos de la visión química y física.

Frente de la zona de los asistentes, en la planta baja al fondo del Templo, se encuentra un altar, casi tan alto como el Templo, compuesto por cuatro sillas del lado izquierdo, cinco sillas del lado derecho (una de ellas más grande que las demás) ubicadas de forma que entre ambos grupos de sillas no se visibilizan entre sí y, en el centro hasta arriba, un triángulo con un ojo en el centro de éste, con floreros en el suelo. Frente al altar, a nivel del piso, se ubicaba otro grupo de bancas que ocupaba el cuerpo de trabajo, hombres del lado izquierdo y mujeres del lado derecho, quienes esperaban sentados el inicio de la cátedra.

Si bien en nuestros primeros acercamientos nos limitamos a describir ampliamente la realidad física y la dinámica del Templo, la presencia de los fieles, asistentes, cuerpos de trabajo, bocinas y hermanitos y su relación con las dinámicas del Templo, dan forma al cuerpo del mismo, al intracuerpo. “El intracuerpo es la atmósfera corporal del yo y ésta se halla constituida por esa nueva especie de realidad que son los actos psíquicos” (Ibor, 1974: 16).

“... no es, en efecto, un objeto visual. En cambio, está constituido por sensaciones de movimiento o táctiles de vísceras y de los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos por las menudas percepciones del curso de la sangre en las venas y las arterias, por las sensaciones de dolor y de placer, etc”. (Ortega y Gasset: citados en Ibor, 1974)

Además de la aportación de Ibor, integramos a la analogía corporal del Templo una complementación con el término de atmósfera de Böhme para procurar lograr un sentido inteligible en el marco de las dinámicas del Templo. La atmósfera consiste en una actualidad compartida cuyas cualidades son advertidas por quienes las perciben a través del trabajo con el objeto dotando a las cosas, el entorno o a las personas de propiedades que hacen que emane algo de ellos (Böhme, 2017). De tal forma, la atmósfera no es algo particular individual de cada sujeto ni perteneciente a una cosa en su totalidad:

Pero las atmósferas no son nada subjetivas, como las determinaciones de un estado mental, tampoco. Y, sin embargo, son como sujetos, pertenecen a sujetos en la medida en que son percibidas por los humanos en presencia corporal, y en la medida en que esta percepción es simultáneamente el ser corporal del sujeto, situado en el espacio. (Böhme, 2017: 23).

En este sentido, para nosotros como asistentes, la percepción compartida del intracuerpo del Templo resultó de una articulación entre la espera para las sesiones de cátedra y el desarrollo de éstas.

Se podían escuchar los pasos de quienes ingresaban, el sonido de la calle, el canto de las aves, el viento y el silencio del Templo. El techo se miraba como el interior de una pirámide. A través de un par de ventanas a los costados, la luz natural ilumina el altar con un tenue y cálido tono, resaltándolo frente a todo y todos, trayéndolo a escena principal; *principium individuationis*, (Bohmé, 2017). Las puertas principales y las laterales permanecían abiertas contribuyendo a la iluminación del Templo.

Esa atmósfera promovía una gran tranquilidad, síntoma de paz, que a su vez desencadenaba una sensación como, decimos, de dormir. El silencio abrumador y característico del lugar somete a los asistentes a la lógica del espacio, a la dinámica del ritual, después de todo “la experiencia del silencio está relacionada con la sensación de la propia pérdida en el espacio” (Bohmé, 2017).

Nos daba sueño, empezábamos a bostezar, los ojos lagrimeaban, el cansancio se apoderaba del cuerpo y, eventualmente, lo desarmaba; no obstante, en otros casos, también abría la puerta a otro espacio, uno que escapaba más allá del Templo. La tensión de la inmensidad del espacio, el corpulento Templo, abrasaba nuestros ojos y cobijaba nuestros cuerpos guiando nuestra atención hacia sus órganos, de acuerdo con esta analogía corporal que hemos planteado. Es, según Böhme (2017), o te deslizas al infinito, más allá de las limitaciones corporales, o te pierdes en la infinidad del océano.

Súbitamente, se rompe la escena e inicia la sesión, la cátedra. La *Pedestal* levanta un cartel con el número del canto a recitar. Las voces de los fieles, cuales ovejas amadas reunidas, se unifican en una sola melodía, en un balido homofónico, se vuelven una sola voz.

Ajenos a los ordenamientos de la cátedra, contemplábamos con fascinación o desinterés, la imponente acapella. El canto al unísono tomaba forma sin necesidad de algún instrumento musical. Su entonación y su volumen nos envolvía en un espacio nuevo, diferente al precedente, donde gobernaba el sonido del silencio.

Nuestro foco de atención se dirigía al altar, a las *facultades*, a los fieles, a la disposición de los objetos en el Templo. Todo lo que se encontraba afuera del Templo de pronto se difuminaba, respetando el espacio de la cátedra y limitándose a esperar pacientemente, el momento en el cual pudiera volver a hacerse presente.

Los cantos continúan durante 15 minutos aproximadamente, en los cuales, los *vasos* y *bocinas* se posicionan en sus sillas del lado izquierdo y del lado derecho la médium de una de las tres potencias: Padre Jesús, Padre Elías y Gran Jehová; acompañada de 3 hermanitos más quienes se sientan a su lado. La elección de estos hermanitos nos parecía azarosa, sin embargo, uno de los integrantes del equipo pudo observar dos hermanitos pasear al frente de las sillas de los hermanitos y señalar a quienes fungirán como *vasos* y *bocinas*.

Al terminar los cantos, una hermanita se pone de pie y se acerca al altar donde se encuentra un micrófono y da inicio a la cátedra. Después de unas palabras de esta primera hermanita, se produce un silencio total que indica el comienzo de la intervención de la médium quien entra en trance casi desde el momento en el cual toma asiento. Pudimos observar a la hermanita *vaso* de la potencia realizar movimientos como si algo tomara posesión de su cuerpo¹⁶ y, posteriormente, permanecer sentada; casi inmóvil, con los ojos cerrados, las manos postradas sobre su regazo con las palmas hacia arriba y con un semblante pacífico.

La *facultad* comienza a hablar, con una voz aguda, tranquila y penetrante, desarrolla un discurso en el cual, al equipo, nos resultaba ininteligible; la articulación de éste, en su totalidad, parecía perderse en el espacio del Templo y llegar a nuestros oídos en forma de palabras muy específicas como: “...*hombres de buena voluntad...*”, “...*padre amado...*”, “...*no temed, no temed...*”, “...*sufrir por voluntad...*”, “...*mi padre os salvará, tenerle fe...*”. De entre todas estas oraciones, la reiteración por llamarnos “*ovejas amadas*” fue la constante que resonó en todos los integrantes del equipo.

Nos habló durante varios minutos, pero ¿quién? En su discurso empleaba el pronombre personal masculino, sin embargo, nuestros ojos percibían el cuerpo de una mujer. Con sus palabras parecía dar pistas como si se tratase de Elías, sin embargo, no logramos identificar quién era, pero conocíamos, de antemano, que podía ser alguna de las tres potencias.

¹⁶ De acuerdo con el texto “*Medicina tradicional y espiritismo: Los espiritualistas trinitarios marianos de Xalapa, Veracruz*” de Lagarriga, I. (1979), este momento es denominado “*El descenso*”, cuando el espíritu de una de las tres potencias entra en el médium.

Su discurso confuso respecto al tono de su voz, a los temas desarrollados y a las palabras que empleaba, simplemente nos dirigían a entender y sentir la cátedra desde su intracuerpo, es decir, la cátedra se tornaba a un espacio donde el calor emanado por los cuerpos de los fieles a nuestro alrededor, el sonido reverberante de la voz de la hermanita *vaso* y la iluminación natural y artificial dotaban de sentido el discurso de la cátedra, pero ¿cuál sentido?

Posteriormente, después de unos minutos de la intervención de la hermanita médium, ella le otorga la palabra a las bocinas quienes uno por uno comienzan su discurso con frases similares a: “Padre mío, me has permitido contemplar...” o “Padre mío, que me has dejado ver a través de tu ojo...”. Después de estas primeras palabras, las bocinas desarrollaban una alegoría sobre desastres naturales, problemáticas sociales, eventos *cuasi*-apocalípticos y bendiciones espirituales. Al terminar las intervenciones, la médium otorgaba un sentido a las visiones expresadas por las bocinas y respondía con palabras reconfortantes, buscando apaciguar la ansiedad, el miedo, de lo que éstas provocaban.

Concluida la participación de las *bocinas*, el ritual llega a su fin con unas palabras de despedida por parte de la potencia encarnada en la hermanita para, posteriormente, romper el trance mediúmnico con una de las tres potencias a la par que todos los asistentes recitan una oración similar a: “*te despedimos, Elías*”; terminando ella visible y corpóreamente cansada, ligeramente desorientada.

Finalmente, la facultad del inicio de la cátedra recita una oración para dar gracias en conjunto con los fieles y asistentes, momento exacto donde los hermanitos entonan un último canto y las *naves* ubicadas a los costados de las bancas de los fieles y asistentes dirigen ordenadamente el desalojo hacia unas escaleras ubicadas del lado izquierdo por donde se puede llegar a los baños y al portón designado para la salida del Templo. Este portón no es el mismo para las mujeres, ellas salen por el mismo acceso mediante el cual ingresaron.

Tanto al inicio como durante la cátedra es visible la marcada diferencia corporal entre estar adentro y estar afuera del Templo. El intracuerpo del Templo, en este contexto, denota tal diferencia, “al entrar en una habitación, uno puede sentirse inmediatamente envuelto en una atmósfera acogedora, pero también puede acabar en un ambiente tenso” (Böhme, 2017: 13). Afuera del Templo existe caos, no hay orden, la paz se desvanece en las calles de un barrio popular con tránsito continuo entre las avenidas principales que rodean al Templo.

Dentro del Templo, pareciera existir una dimensión contrapuesta al afuera, en este lugar la atmósfera rodea al asistente con tranquilidad, paz y orden; la hermanita médium acompaña a esta atmósfera con la explícita verbalización del bien porvenir ante las visiones catastróficas de las *bocinas*.

A pesar de la atmósfera, durante la cátedra el equipo sintió afectaciones diferentes a las pretendidas por el Templo; incomodidad, desesperación, y malestar corporal. La molestia en el cuerpo por estar sentado en las bancas de madera, una sensación de no pertenencia al lugar, la discrepancia con algunos hermanitos debido a su forma de dirigirse con algunos fieles e incluso una sensación hostil de ser observado; contribuyó a esta relación del equipo con el Templo.

V- II. SANACIÓN: DÍAS DE CURACIÓN

Los días de curación forman parte del intracuerpo del Templo en una interrelación con la cátedra. Del mismo modo, en este ritual se pueden percibir las características extracorpóreas del espacio en donde se desarrolla. La disposición de los objetos y de las personas es contrastantemente más contiguos, pues el espacio es más reducido y no existe un distanciamiento significativo entre los consultantes, los hermanitos *nave* y *cuerpos de trabajo* en comparación con la cátedra.

De igual forma como en la cátedra, cada uno de los integrantes del equipo acudimos en días distintos, en horarios diferentes y con una demanda distinta con los hermanitos curanderos respecto a la búsqueda de la sanación. Además, la mitad del equipo participamos primero en la cátedra y viceversa. Por lo cual, nuestra perspectiva sobre el ritual de sanación se diversifica e influye particularmente en la relación que se estableció con el Templo y con nuestro hermanito curandero.

El ingreso al Templo responde al mismo procedimiento de la cátedra. Pero después del portón peatonal principal, los hermanitos *nave* te dirigen hacia una habitación a nivel de planta baja ubicado justo por debajo de las bancas de madera donde se acude a cátedra. En esta habitación, otro hermanito te recibe en la entrada y te pregunta sobre el hermanito a quien diriges tu visita. Posteriormente, dependiendo de tu respuesta, el hermanito te indica el lugar en donde debes tomar asiento para esperar pacientemente el turno.

Todos los integrantes del equipo, en nuestra primera visita a la curación, fuimos dirigidos a la banca de enfrente del lado derecho; ahí, todos los nuevos consultantes sin un hermanito asignado esperan su turno indiscriminadamente.

Esta habitación se encuentra dividida en dos áreas. La primera, más cercana a la entrada de la habitación, consta de dos filas de bancas largas de madera con cinco columnas de la misma cantidad cada una. Cada banca está etiquetada con los nombres de dos hermanitos, uno a cada extremo, donde, cuando ya has sido asignado a un hermanito curandero, debes esperar tu turno. La primera fila de bancas de madera al lado izquierdo está designada para los nuevos consultantes quienes son asignados al azar a un hermanito curandero que ya se encuentre en trance y sin ningún consultante con él.

La segunda área, más cercana al altar, se encuentra dividida del área de espera por una barda blanca de cemento de 1 metro de alto aproximadamente y con una zona abierta en el centro resguardada por un hermanito sentado en una silla alta donde un desnivel de unos cuantos escalones permite el ingreso al espacio de curación y de trance mediúmnico. En esta área se encuentran aproximadamente 15 hermanitos curanderos auxiliados por cuatro hermanitos ayudantes, cada uno con una silla de madera, separados entre ellos por medio metro de distancia aproximadamente.

Desde el área de espera, la barda que divide a los asistentes y a los hermanitos curanderos no nos permitió ver las curaciones ni las acciones que se realizan, únicamente pudimos entrever algunos movimientos de cada actor presente en esta dinámica. El volumen de voces de las personas presentes en esta habitación, contribuyen a la restricción de la visibilidad de lo aconteciente en la segunda área de este lugar. La vista y el oído se nos saturó a causa de la cantidad de personas presentes y los murmullos incesantes que trastocaron nuestra atención, disipándose en el extracuerpo del Templo, volviendo las voces de nuestros pensamientos una ínfima parte del mar de los susurros persistentes.

Llegado nuestro turno para pasar a la curación, el hermanito que resguarda el acceso al área nos indicó el *cuerpo de trabajo* con el cuál debíamos pasar y una *auxiliar* asiste el proceso indicándonos los pasos a seguir una vez que estuviéramos frente al médium

La interacción inicia con el saludo: “Te saludo, hermano espiritual”. El o la médium recibe de una hermanita auxiliar un bálsamo que frota con ambas manos y comienza a realizar una especie de *limpieza energética*, sencilla y rápida; tocando el pecho, la cabeza y la nuca de cada uno de nosotros. Una vez terminada la *limpia*, inicia la conversación en la cual se cuestiona el motivo de haber acudido con él o ella, en especial al Templo, y, específicamente, el informar nuestro malestar o enfermedad causante de la consulta.

Los tratamientos emitidos por el hermano espiritual se articulan acorde a la demanda de cada persona, en nuestro caso se puede apreciar en el cuadro¹⁷ siguiente:

Consultante	Demanda	Tratamiento
Consultante 1	Cansancio continuo. Dolor de estómago constante	Dieta balanceada consistente en vegetales. Ingerir bálsamo como agua de día. Orar a Elías antes y después de estudiar. Acudir a cátedra.
Consultante 2	Problemas del hígado por bebidas alcohólicas.	Consumo de té a base de bálsamo y alcachofa en distintos momentos del día. Tener fuerza de voluntad, acudir a cátedra para pedirla si no se tiene.
Consultante 3	Infertilidad. Migrañas. Problemas laborales.	Untarse en el vientre óleos benditos. Ingerir bálsamo. Orar por las personas que no tienen o no han podido tener las condiciones materiales para vivir. Aceptar los designios de Dios.
Consultante 4	Artritis reumatoide.	Variedad de tés a lo largo del día. Complementos alimenticios como ajo, nopal, patitas de pollo. Óleos benditos en ayunas. Bálsamo bendito de curación bebido y untado. Baños herbales. Asistencia obligatoria a cátedra. Santiguar un cirio blanco en cátedra y prenderlo para orar en las mañanas y noches.

¹⁷ Por cuestiones éticas y morales, debido a la naturaleza de algunas demandas, los consultantes, nosotros, lo manejamos de forma anónima y, en ese sentido, las próximas líneas están narradas desde la tercera persona, no por enajenamiento del proceso sino por la confidencialidad pretendida.

Como se puede visualizar, nuestras demandas compartían un origen mayormente orgánico, fisiológico hasta cierto punto. Curiosamente, posterior a la manifestación de estas demandas con el hermanito/a curandero/a, a los consultantes 3 y 4 se les realizó una exploración superficial y una limpieza mediante el uso de las manos del médium para, posteriormente, determinar un tratamiento consecuente y constante a realizar. Mientras que a los consultantes 1 y 2 se les infirió sobre tener conocimiento previo de la causa de su malestar, lo cual se realizó a través de preguntas reflexivas para, finalmente, entregarles el tratamiento correspondiente.

Para el caso del Consultante 1, concluida su sesión de curación, al dialogar con otro integrante del equipo refirió sentirse “sacado de onda” debido a que, hasta cierto punto, previo al encuentro con el médium, sabía lo que le iba a decir. Comentó que él ya sabía el porqué de su malestar y, evidentemente, lo que tenía que hacer.

El Consultante 2 manifestó intriga por el veredicto del médium pues adicional al malestar mencionado en la sesión éste le dijo que también poseía un problema con la vesícula. Esta situación propició que, en días después, buscara protección al reafirmar el diagnóstico con un especialista de la medicina alopática, específicamente, a través de exámenes de química sanguínea y ultrasonidos, pero, en ese momento, no había acudido con el médico alópata. Además, él mismo dijo que: “siendo partidario de la ciencia, al permitirse acceder al mundo de la religión, de las creencias, abría una puerta a otro mundo”.

En el caso de la Consultante 3, en algún punto del trabajo le comentó al equipo el estar atravesando un mal momento, seguido de las palabras: “este trabajo vino a cambiar mi mundo”. A pesar de no haber precisado esta expresión, ésta hacía alusión al hecho de que, al haber establecido contacto con este mundo, con el Templo y sus enunciamentos, su vida había entrado en conflicto, no por un choque de interés o similar, sino porque simbolizaba la apertura a un nuevo mundo de posibilidades que, en esencia, aliviarían su malestar.

Finalmente, para la Consultante 4, quien en algún momento del desarrollo del trabajo confesó tener el primer acercamiento con este campo por relatos de su familia, demostró una adhesión incuestionable a los tratamientos que le fueron entregados, desde los remedios naturales comidos y bebidos, hasta los baños herbales. No se notaron cambios drásticos en el estado de salud del consultante, sin embargo, hubo una diferencia en cuanto a hábitos en la rutina diaria.

¿Qué tienen en común los consultantes y sus demandas? En primer lugar, como comentamos anteriormente, la demanda tiene ligazón con un aspecto biológico/fisiológico y, en segundo lugar, las afectaciones en cada caso, es decir, los efectos que produjo la interacción con los hermanitos curanderos, *ergo*, con el Templo.

En todos los integrantes se manifestó la duda, la inquietud, la curiosidad por este mundo; se materializó como una posibilidad, como una oportunidad o, en palabras de Favret-Saada (2013), la apertura a un nuevo mundo de conocimiento, uno que sólo se desbloquea cuando sé es parte de esa dinámica o, bien, cuando se es afectado, pero ¿qué mundo es ese? Podríamos aventurarnos a establecer, desde este punto en particular, un posible camino al surgimiento de la fe, de las creencias, en concreto del momento en que se instaura ésta en una persona que, presuntamente, no la tenía anteriormente, pues, sin duda alguna, esta interacción representó un cambio en el sistema de pensamiento de cada uno de los consultantes, de nosotros, temporal, prolongado, permanente, etc.; algo ocurrió y algo se movió.

Encontramos elementos significativos respecto al tratamiento indicado por los hermanitos *curanderos*. Por un lado, todos los tratamientos incluían el uso y/o consumo de plantas, vegetales, ungüentos (óleos) y *bálsamo*, muy similar a los tratamientos procedentes de la medicina homeopática o la naturista. Por otro lado, a todos los integrantes del equipo se nos indicó la importancia de acudir a las cátedras y/o de orar, dotando de relevancia una dimensión diferente a la del cuerpo, pero no excluida de este.

Si bien nuestro interés en esta investigación no se dirige hacia la exploración de lo espiritual dentro del marco de la doctrina del Templo, resulta relevante la importancia de la presencia y la práctica de rituales de esta índole, así como su articulación con la realidad física. Incluso, durante las sesiones de curación, los hermanitos curanderos se convierten en conductos para los espíritus protectores, quienes se comunican con los consultantes y llevan a cabo las curaciones. No son los médiums quienes realizan las curaciones, sino los *espíritus protectores* que operan a través del cuerpo de ellos, muchos de ellos con nombres de antiguos héroes, guerreros o hasta deidades precolombinas.

Ahora bien, a partir de estas características es posible realizar una comparativa entre los días de curación en el Templo y una consulta con un médico alópata. En ambos escenarios la interacción entre médico/medium y consultante es personalizada, individual. Sin embargo, en el Templo, la consulta no aísla a los consultantes y a sus médiums en una habitación cuya privacidad limite la intervención de sus homónimos, sino que la cercanía entre los cuerpos

permite sentir la presencia del otro. Aunado a esto, en la medicina alópata, la atención se limita a una serie de preguntas y respuestas para encapsular y determinar la condición de la enfermedad, mientras que, en el Templo, el consultante acude con la enfermedad identificada y puesta a disposición del saber del Templo y del hermanito *curandero*.

Al terminar la consulta, dimos las gracias a nuestro/a hermanito/a *curandero/a* y nos dirigimos al portón peatonal del lado opuesto por donde ingresamos. En la salida de la segunda área de la habitación para los días de curación, se encuentra a plena vista una urna dorada donde se puede depositar una aportación económica voluntaria, ningún hermanito nos indicó depositar dinero en esta, sin embargo, observamos que algunos de los consultantes dejaban dinero sin decir algo y se retiraban agradeciendo, una última vez más, por la atención.

Hacia la salida del recinto, inmediatamente después de bajar las escaleras en dirección hacia la calle, hay un espacio de llaves de agua a la altura de la vista de una persona de altura promedio. Es un espacio designado para que las personas llenen sus recipientes o beban del bálsamo, hacerlo no requiere de algún pago o alguna otra acción extraordinaria. En la puerta, un hermanito resguardaba la salida para que las personas pudieran salir, cerrando la puerta justo detrás del asistente, esperando a la siguiente persona en pasar por ahí.

Todos los integrantes del equipo experimentamos una sensación de nervios, angustia, incomodidad e incluso algo de insatisfacción. Nuestro prejuicio sobre la curación sentaba sus bases en un ritual privado y de larga duración donde un grupo de hermanitos, guiados por un médium, realizaban un ritual que tenía como resultado despojarnos inmediatamente de nuestros malestares. Esta idea se justificaba en algunos videos que encontramos en internet y en nuestro desconocimiento sobre el Espiritualismo Trinitario Mariano.

Excluidas nuestras expectativas, el ritual posiciona el cuerpo de los consultantes en el epicentro de una experiencia sensorial trastocada por el cuerpo de los hermanitos curanderos y el cuerpo del Templo. Los médiums son quienes tocaron nuestro cuerpo en cuanto a lo que la realidad física refiere, pero el intracuerpo del Templo se acercó hacia nuestras expectativas para darles una forma asequible a la visualización de una dimensión compleja donde la participación de dos personas en un ritual no constituye una única visión del entendimiento de éste. La “corporalidad tiene este doble sentido: abarca el cuerpo como estructura experiencial vivida y el cuerpo como el contexto o ámbito de los mecanismos cognitivos” (Thompson y Rosh, 1997: 18)

Para las posteriores visitas del equipo a los días de curación, cada uno de nosotros debía volver a presentarse frente a su hermanito curandero asignado. En caso de que alguno de nuestros hermanitos no estuviera presente, existía la posibilidad de acudir temporalmente con otro *cuerpo de trabajo*, sin embargo, se nos advertía sobre la incompletud que traía consigo esta acción; de acuerdo con el Templo, una vez elegido por un hermanito *curandero*, se debe seguir el proceso con el mismo.

Los consultantes 3 y 4 fueron los integrantes del equipo cuya demanda llevaba consigo el deseo de sanar y el antecedente de una consulta con uno o más médicos alópatas. Mientras que los consultantes 1 y 2 encontraron en la interacción con su hermanito curandero la aparente solución a su malestar, voluntad.

El consultante 3 no realizó por completo el tratamiento recetado por su hermanito curandero, pero acudió constantemente a los días de curación hasta posteriormente tomar la decisión de dirigirse a otro hermanito curandero pues no se sentía cómodo con su médium inicial. La relación con el Templo se intensificó emocionalmente otorgándole la noción de una posibilidad para su demanda, no obstante, noticias desalentadoras sesgaron la interacción con el Templo.

El consultante 4 realizó su tratamiento durante varias semanas y sintió una ligera mejoría respecto a su malestar. Acudió a algunas sesiones más con su hermanito curandero y comenzó a tener conversaciones cortas y circunstanciales con otros asistentes del Templo. Pero dejó de asistir después de varias semanas al sentirse hostilmente vigilado por los hermanitos¹⁸.

Los ejemplos anteriores nos ayudan a visibilizar el aspecto más evidente del vínculo que se establece entre un hermanito curandero y el consultante, quizá debido a la intensidad de la implicación que lleva consigo expresar un malestar o enfermedad a un extraño, pues recordemos que el proselitismo del Templo se caracteriza por sanar a personas cuyo acercamiento a la medicina alopática ha sido ineficaz.

¹⁸ Esta sensación surgió en la visita al Templo posterior a una conversación breve con uno de los asistentes al Templo, fuera de este se intentó conversar sobre la experiencia del asistente con fin investigativo, a lo que contestó breve y posteriormente animó al Consultante 4 a acercarse a los hermanitos a preguntar, y fue personalmente a hablar con los hermanitos a modo de intermediario, sin embargo, no hubo una respuesta positiva por parte de las facultades.

El posicionamiento de los consultantes 3 y 4 frente al Templo y a sus hermanitos curanderos se localizó en su especificidad debido al afecto desarrollado en el transcurso de las interacciones dentro del recinto, así como fuera de él, en su cotidianidad. La intensidad de la relación entre consultante-médium-demanda sólo podrá ser explicitada dentro de su misma articulación y dependerá de la misma su posible expresión. Inclusive siendo nosotros, el equipo consultante, quienes dan testimonio de su experiencia.

“Cuando se está en tal lugar, somos bombardeados por intensidades específicas (llamémoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas.” (Favret-Saada, 2013: 63).

V- III. LAS AFECCIONES EN EL CUERPO

Como lo mencionamos en el capítulo anterior, algunos de los integrantes del equipo acudieron primero a los días de curación y viceversa, por lo cual, hacer una comparación entre las dinámicas de ambos rituales nos parecía pertinente en relación con el propósito de la investigación respecto a la experiencia de sanación. Pero ¿cuál es esa relación entre ambos rituales?

Las dinámicas de la curación y de la cátedra, superficialmente, parecían dirigirse de forma colectiva a los asistentes del Templo. Sin embargo, nuestra participación en estas denotó un enfoque significativamente diferente. Si bien todos los integrantes del equipo acudimos a las dinámicas del Templo individualmente, en momentos específicos pudimos compartir las experiencias concomitantes a las corporalidades de los hermanitos y de otros asistentes: momentos de sensación de tranquilidad, la apreciación de los rituales, un afecto hacia los hermanitos curanderos, un afecto hacia el Templo. Tal encuentro entre corporalidades conforma el intracuerpo del Templo.

Estos encuentros entre corporalidades fueron expresados ante nuestros ojos como si de una obra teatral se tratase.

Los asistentes/consultantes se posicionaban como espectadores, mientras que los hermanitos cuerpos de trabajo y los médiums, fungían como los actores de una puesta en escena sublime cuya lógica discursiva radica en el Espiritualismo Trinitario Mariano y el Templo, un *performance*: lo que implica la creación de un mundo de signos coherentes, separado del mundo exterior, la fabricación de “un contra-mundo” y la producción de “una representación más o menos mimética” (Pavis, 2008; citado en Johnson, 2014).

Nuestro análisis de este performance muchas veces fue sustituido por la apreciación del mismo. El novicio acercamiento a los signos desarrollados dentro del Templo nos fueron difíciles de comprender, pues tienen como forma de expresión un léxico particular compuesto por metáforas y elementos simbólicos propios; un lenguaje de ambigüedad incomprensible en su discursividad, pero asequible a la percepción posicional de la experiencia corporal: “Posiciones, no obstante, que hay que ocupar en lugar de imaginarlas, por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable” (Favret-Saada, 2013: 63).

De la misma forma, el uso continuo de un lenguaje metafórico da sentido a las líneas de interpretación de esta investigación. Esta es la razón por la cual este capítulo abunda en el uso de analogías y metáforas para la interpretación de nuestra experiencia en el Templo, procurando explicitar el sentido de estas de una forma comprensible, un intento por hacer inteligible aquello cuya complejidad se desborda, las dicotomías habituales de la relación entre el cuerpo, la corporalidad y los objetos de la realidad física.

El cuerpo del Templo estaría incompleto si alguno de los espacios, el de la cátedra y el de los días de curación, no existiera. La habitación donde se realiza la curación conecta con el altar donde se realizan las cátedras, pero es imposible visualizarlo desde donde los asistentes a la cátedra se sientan a esperar la ceremonia. Esta habitación toma la forma de un camino por donde transitan los hermanitos dirigentes de la cátedra, así como los hermanitos cuerpos de trabajo y las bocinas.

Siendo ellos quienes, después de ser elegidos, entran en trance mediúmnico, es interesante reflexionar sobre la relación entre medium-Templo-fieles. La habitación de la curación se dibuja como un túnel; un espacio que divide, respecto a su atmósfera, el inicio y el fin del algo, un área de tránsito de un estado a otro.

Antes de este existe luz, existe un mundo exterior al Templo, existe un espacio compartido con los no-pertenecientes al Templo.

Después de este sigue existiendo luz, pero una luz diferente, una luz sagrada que envuelve los cuerpos de los hermanitos de trabajo y les concede el poder para cautivar a los fieles y a los asistentes; una dimensión diferente únicamente perceptible para los fieles y los asistentes.

...el resplandor en la oscuridad transmite la experiencia de la creación a través de la luz. Los haces de luz sacan de la penumbra objetos individuales, a veces rozándolos y a veces iluminándolos directamente. Actúan como principio de individuación (principium individuationis). (Böhme, 2017: 173).

Estas interpretaciones no serían posibles sin la existencia de dos espacios en el cuerpo del Templo cuya expresión intracorpórea contrasta: en donde se está en vigilia y en donde la conexión mediúmnica se lleva a cabo. En los días de curación, la segunda área de la habitación donde se cura es el espacio en el cual la conexión mediúmnica se desarrolla, mientras que en la primera área solo existe la vigilia. En la cátedra, el altar es donde el trance mediúmnico hace presencia, sin embargo, en las bancas de madera donde se sientan los fieles, se transita entre la vigilia y el sueño; o por lo menos alguna expresión de este último.

Recordemos la ubicación extracorpórea en el Templo respecto al área de los fieles en cátedra y la habitación de la curación. En los días de curación, el espacio donde los fieles/asistentes transitan entre la vigilia y el sueño, se ubica justo arriba de una habitación dividida físicamente por una barrera que separa a los hermanitos y a los consultantes en vigilia para después incorporarlos en un indiscriminado grupo donde la vigilia y el trance mediúmnico conviven y se complementan. La habitación de la curación se transforma en un espacio de tránsito y de convergencia entre la vigilia y el trance para posteriormente, durante las cátedras, conservar estas cualidades intracorpóreas para afectar las corporalidades de los fieles, los asistentes, de los hermanitos e incluso la intracorporalidad del área de las bancas donde los fieles participan en la cátedra.

Es mediante este tipo de relaciones afectivas entre las diferentes partes del cuerpo del Templo como se constituye una entidad perceptible en los *performances* del Templo. Pero no una entidad asimilada como un algo divino, omnipotente y omnipresente, sino como la expresión del conjunto de prácticas, emociones y afectos desplegados hacia subjetividades sensibles a través de los actores representantes de su mundo.

La apreciación de estos *performances*, apertura una dimensión afectiva donde, sin darnos cuenta, fuimos parte de las dinámicas de curación y de sanación a un nivel encarnado. Por un lado, en las curaciones, todos los integrantes del equipo establecieron una relación entre su malestar y el Templo a través del tratamiento otorgado por nuestros hermanitos *curanderos* y la interacción que tuvimos con ellos, para posteriormente proseguir con este proceso de sanación dentro o fuera del Templo, la búsqueda por un estado de salud óptimo. Pero ¿fueron los hermanitos curanderos hacia quienes se tornó el afecto?

Por otro lado, en relación con la cátedra, la influencia del *performance* entorno al afecto se vió reflejada con mayor claridad en los Consultantes 1 y 2 quienes, en la búsqueda de una respuesta diferente hacia su demanda e influenciados por el afecto de los hermanitos hacia el Templo¹⁹, dirigieron su atención hacia la cátedra como un espacio revelador de la verdad, de lo oculto en lo evidente; si los días de curación daban testimonio de lo aparentemente obvio sobre su malestar, quizá la cátedra contendría lo velado de este.

En este contexto, el de la cátedra en relación con el *performance* y el afecto, visualizamos y compartimos una serie de acontecimientos que podrían indicar la presencia de fenómenos hipnóticos. Dos de los cuatro integrantes del equipo consideran haber sido partícipes, en mayor o menor escala, de este tipo de fenómenos, pues la sensación de la pesadez en el cuerpo, la relajación que provocaba estar casi inmóviles en sus asientos y la distorsión del tiempo expresaban la posibilidad de un trance hipnótico (LeCron, 1965). Atribuyendo la causa de esas sensaciones a los cantos producidos por los fieles y las facultades en una monofonía cuyo ritmo, cadencia y entonación aproxima al espectador hacia un estado de ensoñación diurna (Hewitt, 1997), para posteriormente ser complementado por la voz de la médium de una de las tres potencias.

La inexistente comunicación verbal con el resto de los asistentes no nos permite dar testimonio de la reproducción y apreciación de este fenómeno en el resto de los asistentes o de los fieles.

¹⁹ Cada vez que se le preguntaba a un hermanito algo referente al Templo, contestaban: “*todo lo que tienes que saber, está en la cátedra*”

Pero nuestra experiencia si nos posibilita dar testimonio de las acciones de ellos, quienes, como ya se mencionó en el capítulo V-I, mantenían una postura inmóvil con los ojos cerrados o realizaban ligeros movimientos asintiendo la cabeza o meneando su cuerpo para adelante y para atrás. Por lo cual, esta aparente dimensión hipnótica inmerge a los sujetos en un mundo compartido, en una especie de trance individualizante, pero, a su vez, colectivo.

Las sensaciones expresadas por los integrantes de nuestro equipo dan cuenta de una profundidad de hipnosis ligera, pero con algunas características de hipnosis profunda; situación habitual respecto a la expresión de síntomas durante la hipnosis, pues si bien existen fenómenos que pueden estar presentes en las tres etapas de profundidad en la hipnosis²⁰, las respuestas individuales pueden diversificarse (LeCron, 1971).

La hipnosis requiere de un hipnoterapeuta o algún individuo que realice correctamente esta técnica, pero en el Templo no se desarrolla este fenómeno con esa condición, sino que es el intracuerpo del Templo quien toma la forma del hipnoterapeuta. Entonces, ¿cómo se podría pensar este tipo de hipnosis? Nosotros, consideramos que se trata de la expresión de un tipo de autohipnosis cuya sugestión tiene soporte en la articulación del asistente o de el fiel y la atmósfera de la cátedra, pues “en cualquier ceremonia religiosa, en especial si hay música y ritos, muchos de la audiencia entrarán espontáneamente en hipnosis” (Lecron, 1971: 50).

Además, de acuerdo con LeCron (1971) para la autohipnosis se requiere adoptar una posición confortable mientras se contempla fijamente algo, respirar profunda y posteriormente sugerir, mediante cualquier ordenamiento preciso, el trance hipnótico. En el contexto de la cátedra, la atmósfera del Templo (iluminación, sonido de los cantos, el calor que emanan los cuerpos de las personas que te rodean) fungen como la posición confortable mientras se mira fijamente el altar, en cuanto a un todo que da forma a este, y la sugestión podría ser no enunciada con nuestra propia voz o nuestros pensamientos, pero sí intuida por las acciones del resto de los fieles o asistentes: “Cuando nos concentramos intencionalmente sobre algo, ya sea leer un libro, contemplar una película o programa de televisión, o hasta nuestro trabajo, tenemos tendencia a deslizarnos en un trance” (LeCron, 1971: 49 y 50)

²⁰ Hipnosis ligera, hipnosis mediana e hipnosis profunda.

De esta forma, los integrantes del equipo que se durmieron profundamente durante la cátedra bien podría haber sido sugestionados por ellos mismos o por las acciones perceptibles de los cuerpos de los fieles durante la cátedra e incluso por los discursos previos a ingresar al Templo donde el dormir y el sueño profundo parecían ser algo común a realizar durante el ritual. Si bien un estado hipnótico no tiene como característica estar inconsciente, si existe una dimensión de expresión del inconsciente de la teoría psicoanalítica de Freud, sin embargo, ahondar en este campo nos limitaría a los únicos dos casos (el de los integrantes del equipo) en los cuáles podemos confirmar su estado onírico.

Igual de significativo y durante este posible fenómeno hipnótico, en las cátedras es visible la repetición del discurso sobre arrepentirse y entregarse a la voluntad de Elías para poder contemplar aquello que se anhela, la salvación/curación para consecuentemente reiterar la designación hacia los fieles como “ovejas amadas”.

Este sistema establecido en el Templo no es propio de esta corriente, al menos no en el sentido de que es única y exclusivamente de esta dinámica organizacional que se conjuga; al contrario, tras hacer un recuento de viejas experiencias en esta dimensión, que todos vivimos, nos dimos cuenta que, pareciera, es la forma predilecta de estructuración de los sistemas religiosos.

“Si bien, la máxima expresión del poder pastoral fue la pastoral cristiana de los siglos X-XI hasta el XVI-XVII, Foucault ubica su origen remoto en el Oriente precristiano, en particular, en las civilizaciones egipcia, asiria, mesopotámica y hebrea. En estos sistemas monárquicos, se organizó un tipo de poder deliberadamente encaminado a la dirección y salvación de las almas. El rey era designado como el pastor de los hombres, y éstos como su rebaño.” (Foucault, 2006; citado en Fragiü, 2013)

Fue precisamente esta frase, repetida una y otra vez, lo que dirigió nuestras reflexiones hacia el posicionamiento de los fieles respecto al Templo en la cátedra y en los días de curación. En esta última pudimos visualizar la relación de “oveja” y “pastor” de forma explícita: la oveja es aquel sujeto que debe ser gobernado, quien es gobernable, y el pastor es, pues, quien ostenta la verdad y que, por lo tanto, debe gobernar (Foucault, 2006).

Cuando un consultante acude al Templo con su cuerpo de trabajo, se tienen que obedecer ciertos comportamientos que no están escritos en algún lado; debes adoptar una postura específica, mantener la vista al frente, seguir instrucciones del cuerpo de trabajo y responder las preguntas que éste realice para, posteriormente, recibir un tratamiento el cuál se debe acatar sin cuestionamiento alguno. Si el consultante cuestiona sobre un posible tratamiento extra o alguna acción adicional a realizar, el *cuerpo de trabajo* responde: “*solo tienes que hacer lo que mi padre ha indicado*”. Esta indicación

“...exige el sometimiento a una verdad determinada como condición indispensable para alcanzar la salvación. Con ello ejerce una influencia constante y exhaustiva sobre las ovejas que integran el rebaño, a través del sometimiento mediante la verdad que brota desde la propia interioridad de los individuos.” (Fragiü, 2013).

Curiosamente, se invita al sujeto a reconocer que el cambio es de uno mismo y que, en realidad, sí se conoce la causa de cualesquiera que fuese el padecimiento nombrado. En el discurso que nos decía el *vaso* daba a entender que nosotros sabíamos la respuesta y que la curación depende de nosotros mismos, no obstante, reiteraban la asistencia a la cátedra dominical para “*solicitar ayuda, poder, energía*” a Dios padre, un acto de voluntad y de fe. Después de todo, son el vehículo por el cual se disfraza el poder pastoral, en una idea donde uno es dueño de su vida, de su cuerpo, de su salud, pero requiere, indudablemente, la ayuda de ese ser superior para alcanzar la salvación.

“El pastor, en definitiva, es quien vela por su rebaño, quien se preocupa por la provisión de alimento, por la subsistencia y el bienestar de todas y cada una de las ovejas que tiene a su cargo. En este sentido, añade Foucault, el poder pastoral es un poder individualizador.” (Foucault, 2006; citado en Fragiü, 2013)

En ese sentido, podríamos decir que, bajo esta lógica foucaultiana, la curación se trata de un acto de fe, de creencia, así como lo es de obediencia y sumisión; acatar cabalmente el tratamiento homeopático y acudir como oveja al llamado del pastor.

Así, aquellos que acuden al Templo son designados, indirectamente, como ovejas, seres perdidos buscando el camino, la salvación, la curación, la sanación y quien mejor que el pastor para guiar a su rebaño de “*ovejas amadas*”. En este sentido, ¿quién es el pastor de las ovejas amadas? Inicialmente, intuimos el posicionamiento de una de las tres potencias como el pastor, pues es quien, mediante un hermanito y mediante la conexión mediúmnica, se dirige hacia los fieles.

Posteriormente, cuestionamos si el hermanito médium de una de las potencias en articulación con ellas, tomaban posesión de esta denominación del pastor, pues en realidad, las potencias no se expresan por sí solas, carecen de cuerpo y de corporalidad para acercarse a otras corporalidades. Finalmente, reflexionamos sobre el Templo como quien, mediante su intracuerpo y a través de las corporalidades de los cuerpos de trabajo, tomaba la forma del pastor; el ejercicio de los cuerpos de trabajo y de las potencias en los *performance* tienen sentido en función del Templo y viceversa, por lo cual, extraer uno de los órganos del intracuerpo del Templo para atribuirle las características del pastor, desarticularía el cuerpo del mismo y las corporalidades de los cuerpos de trabajo y las potencias.

Por un lado, el *performance* de la curación brinda la atención a la demanda del consultante, a la enfermedad o al malestar, con un tratamiento incuestionable e insoslayable. Por otro lado, el *performance* de la cátedra complementa el tratamiento de la curación con el contenido menos evidente de esta, es por eso que: “*todo lo que tienes saber, está en la cátedra*”.

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En algún punto del desarrollo del trabajo, tras haber chocado con pared, como suele decir aquella frase coloquial, reconsideramos y replanteamos los alcances que tendría nuestra investigación, es decir, nuestras limitaciones.

Como bien lo mencionamos en el capítulo V, y en distintos puntos del trabajo, nuestro trabajo se vio afectado por diversas situaciones, principalmente de carácter metodológico. El hecho de no haber podido establecer un contacto directo con los asistentes al Templo y con los hermanitos/as con las actividades pensadas en un principio, nos orilló a dirigir los esfuerzos mediante el cuerpo y la corporalidad, en otras palabras, mediante nuestras propias experiencias.

Si bien los conceptos de cuerpo y corporalidad permiten nuevos senderos de conocimiento y construcción de saberes, limitarnos a únicamente este puente desemboca, presuntamente, en hallazgos sesgados pues no contamos con otro tipo de “soporte” que fundamente y legitime los enunciamientos que hemos establecido; no obstante, eso no significa que sean inadecuados, inapropiados o pretenciosos, son, en todo caso, lo que se ha construido a partir de nuestra investigación encarnada y deberá ser puesta en tela de juicio por las leyes de la Antropología, la Sociología, y demás ciencias-disciplinas afines.

En síntesis, gran parte de nuestro análisis, si no es que todo, está articulado y desarrollado de forma “inconclusa”, apuntalando a posibles caminos que, de contar con más estrategias de adquisición de información, tiempo y otros, podrían ser desarrollados cabalmente.

Quizás, de cierta forma, lo anterior, además de las barreras establecidas por el campo, las cuales nos cortaron tajantemente el desarrollo pretendido, una parte se deba a los problemas que enfrentamos como equipo, característica intrínseca de esta modalidad.

Lo mencionamos en su momento, y es importante retomarlo. La unificación de dos perspectivas en torno a un objeto de estudio suele ser complicado, nosotros siendo cuatro integrantes parecía, en ocasiones, imposible; implica un juego de poder, pero también de cesión. Al final, lo edificamos partiendo de nuestra experiencia, de nuestra afectación, por lo tanto, buscamos puntos en común, puntos de encuentro, que nos permitieran realizar un análisis propiamente.

A pesar de ello, nos encontramos, en gran medida, satisfechos con lo que aquí hemos vertido pues, indudablemente, es símbolo de lo que fabricamos como equipo, pero, sobre todo, es nuestro esfuerzo por superar las adversidades epistemológicas de la vida, de nosotros; y del campo, del Templo.

Si bien es cierto que nuestro trabajo queda, de cierta forma, incompleto, también lo es el hecho del planteamiento del abanico de posibilidades que de éste derivan las cuales, insistimos, de contar con el tiempo y los recursos suficientes y necesarios, podríamos aventurarnos a profundizar inequívocamente.

En un diálogo que sostuvimos en el equipo, en los últimos días, comentábamos que así como nuestro asesor, quien ha referido llevar más de diez años haciendo investigación en la localidad de Tenosique, seguramente tiene un gran bagaje de material de análisis; si nosotros tuviéramos más tiempo, y más opciones de obtención de información, como lo que planteamos en un primer momento (entrevistas, producciones visuales, grabaciones, etc.) podríamos formalizar, de mejor manera, lo que hasta ahora hemos asentado.

Podríamos decir, casi sin temor a equivocarnos, que los juegos de poder se encuentran inmersos en el templo, en todas las dimensiones que Foucault ha desarrollado, simplemente por ser vínculos, dado que cada vínculo conlleva una relación de poder. La interacción limitada con el Templo dificultó el entramado de interpretaciones y significaciones, pero dejó entrever el juego de poder de los hermanitos, aunque esta situación también dificultó la capacidad para participar en él y en las prácticas rituales.

En el Templo, como en cualquier espacio donde se hallan relaciones y vínculos, hay juegos de poder, mismos que se resaltan las estructuras de desigualdad, que pudieron crear en algunos de los integrantes del equipo algún tipo de desidia, fastidio, múltiples cuestionamientos y hasta rechazo con el mismo.

Efecto que incidió directamente en la cantidad de visitas al templo, el apego a los tratamientos, el cuestionamiento sobre la fe, entre muchas otras circunstancias que afectaron la interacción con el Templo. A estas sensaciones se le suman la turbación que ejercían las potencias al mencionar discursos de caos y quebrantamientos como parte de las enunciaciones tanto de las cátedras como de las curaciones.

La transformación en el significado que las personas le dan a las vivencias y a la expresión de sanación podría estar vinculada a su relación con el templo, pero sobre todo al

vínculo que se genera con las figuras de autoridad, en este caso a los hermanitos, al templo mismo y a la interacción que se tiene con el entorno. En nuestro caso, el vínculo fue una limitante que podríamos asumir como un aspecto discordante con el resto de los asistentes.

Las relaciones de poder en varios niveles, incluido el contexto socio histórico que surge en ellas, parecieran ser similares a las de una organización religiosa, donde se juega un poder simbólico de la verdad y el conocimiento puesto que provienen de lo “divino”, en este caso, de la triada marcada en el Espiritualismo Trinitario Mariano.

Los discursos desempeñan un papel importante en el ejercicio del poder, ya que el poder decide qué discursos, signos y símbolos son admisibles y les da significado cultural, mismo que toman los asistentes como una verdad absoluta. Pero que en nuestro caso marcaron un rechazo. Una de las varias razones de desapego al Templo, pero sobre todo a la doctrina que practicaban y que imposibilitaban la interacción con el templo y el desarrollo de un vínculo con los “hermanitos” que nos atendieron.

El poder y el saber están intrínsecamente relacionados, y las relaciones de poder y conocimiento se influyen mutuamente. Las formas y los dominios del conocimiento están determinados por estas relaciones de "poder-saber". En este caso, al denostar el conocimiento popular e intentar imponer una verdad absoluta proveniente de la divinidad, el apego al templo fue sesgado y por ende la participación en las actividades de éste.

No sólo los rituales, la falta de comunicación verbal con los demás puso en detrimento la posibilidad de encontrarse con ese Templo que se nos había revelado previo a nuestra interacción con el mismo, sino que el significado en nosotros experimentado, colocó la experiencia como una obligación sin sentido.

El significado, la cognición y la realidad están interconectados en un complejo tejido de experiencias individuales y sociales, mediado por el cuerpo, el lenguaje y el poder. La percepción y la interpretación de la realidad se forjan en una interacción constante entre la experiencia individual y la influencia de las estructuras sociales y culturales.

El acercamiento al Templo Espiritualista Trinitario Mariano Luz del Mediodía nos deja abiertas más preguntas que no podrán ser incluidas en esta investigación, tanto por la falta de tiempo como la interacción limitada con el Templo, pero que situaremos en las conclusiones con la posibilidad de abrir un diálogo con el lector.

Finalmente, lector, haber llegado hasta aquí no ha sido fácil, para nosotros tampoco; seguramente por nuestra inexperiencia como investigadores-psicólogos sociales, causada por el rompimiento del paradigma con el que usualmente hacíamos investigación, es decir, inscribirnos en el paradigma interpretativo-comprensivo de golpe; o por las complicaciones de la vida y sus designios que escapan a nuestro entendimiento y se expresan en un entramado oculto esperando ser descifrado y comprendido; cualesquiera que fuese el motivo final, en este punto surgen nuevas interrogantes que merodean nuestra mente, manifestadas en el aula en la que pasamos mayor parte de nuestro tiempo en este momento:

- ¿Puede el Templo, por sí mismo como ente, brindar una posibilidad de sanación?
- Si el inconsciente se juega dentro, ¿cómo se establece el pastoreo?
- ¿Cómo se construye y articula la relación fe-saber-poder en los asistentes al Templo?
- En estas relaciones que se establecen y configuran, ¿podría Elías representar la Ley del Padre al hablar con los asistentes al Templo, mediante el hermanito *vaso* de las potencias y éstos sometidos a fenómenos hipnagógicos?

Estos nuevos cuestionamientos, unos de varios, son hilos a jalar de aquello que se vislumbró al final de este trayecto, los cuales consideramos relevantes y pertinentes de mencionar pues permitirán una profundización más sólida, es decir, una investigación más finita, o bien, según se maneje y se mueva en este campo del Espiritualismo, se apertura un conglomerado de nuevas investigaciones acorde a la predilección epistemológica del investigador que se aventure a las entrañas del Templo pues, nosotros, únicamente hemos perforado el velo que lo cubre y visto y vivido, fugazmente, una mínima parte de lo que ahí sucede.

VII. ARCHIVO CONSTRUIDO

VII- I. ARCHIVO DIGITAL

En el enlace adjunto se pueden consultar todos los materiales, producidos y recuperados, durante el trabajo de campo tales como, pero no limitados a, diarios de campo, grabaciones, fotografías, vídeos, etc.

<https://drive.google.com/drive/folders/15Jq5jaWDVRXOUoGt78GPVcaaz58B-B67?usp=sharing>

VII- II. BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Ciudad de México: Paidós.
- Barcelona.Vekemans, R. (1970) *Doctrina, Ideología y política*. disponible en: https://repositorio.uahurtado.cl/static/pages/docs/1963/n120_309.pdf
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York, NY: Oxford University Press.
- Böhme, G. (2017). *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*. Nueva York: Bloomsbury Publishing PLC.
- Castillo, G. (2014). ‘El cuerpo como instrumento de evolución espiritual. El caso del Espiritualismo Trinitario Mariano en México’, *Cultura y Religión*, VIII(2), pp. 97–111.
- Castillo Terán (2020) ‘Del trance mediúmnico al estudio del libro sagrado en el Espiritualismo Trinitario Mariano’ T E S I S Que Para Optar Al Grado De Doctora En Antropología , Centro De Investigaciones Y Estudios Superiores En Antropología Social.
- Cris cancer. org, *La salud. Estar sano y estar enfermo*. Disponible en https://criscancer.org/wp-content/uploads/2018/03/unidad_1_CC.pdf (Consultado el 21 de diciembre del 2022)

- Classen, C. (1997). *Foundations for an Anthropology of the Senses*. International Social Science Journal, 49 (153), 401-412.
- De Castro, A. M. & Gómez, Peña. A. M. (2011). Corporalidad en el contexto de la Psicoterapia. *Psicología desde el Caribe*. No. 27. Colombia. Consultado el 10 de octubre de 2023. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/psdc/n27/n27a11.pdf>
- De Lauretis, T. (1984) *Alicia ya no*, España: Ediciones Cátedra S.A.
- *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana :: Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* (sin fecha) Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/index.html> (Consultado el: 23 de diciembre de 2022).
- Divino Maestro (sin fecha). *Explicaciones del Mundo Espiritual de Luz*. en: <https://espiritualismotrinitariomariano.org/libros/> (Consultado el: 12 de enero del 2023)
- Divino Maestro (sin fecha) *Antecedentes Tercer Testamento*. Disponible en: <https://espiritualismotrinitariomariano.org/libros/> (consultado el 13 de enero del 2023)
- Domínguez, M. (1984). *Mensaje Dirigido a todas las Ramas del Recinto de El Mediodía y la Fe. Febrero 18 de 1948*. en : <https://espiritualismotrinitariomariano.org/wp/2021/04/15/mensaje-de-manuela-dominguez-pacheco/> (Consultado el 12 de enero del 2023)
- Flick, U. (2015). *El diseño de la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Flores Pérez, E. (2022). Notas de clase del Módulo X. Seminario Teórico. Unidad 2: Afecto y Lenguaje. Ciudad de México: UAM-X.
- Flores, M (2003) *Rituales curativos en el Templo Trinitario Mariano Espiritual Doctor de los Doctores*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. (Trad. H. Pons). Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (1989). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (ed. or. 1961).
- Foucault, Michel (1991). *Saber y Verdad*. Madrid. Las ediciones de la Piqueta

- Fragiü, Alberto. (2013). Blumenberg y Foucault: El análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política. *Universitas Philosophica*, 30(60), 83-98. Consultado el 19 de junio de 2023. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-53232013000100004&lng=en&tlng=es
- Guba, Egon G. 1989. "Criterios de credibilidad en la investigación naturalística". En *La enseñanza: su teoría y su práctica*, editado por José Gimeno y Ángel Pérez, 148-165. Madrid: Akal.
- Grimes, R. L. (1982). *Beginnings in ritual studies*. Washington D. C: University Press of America.
- Herrero, S. (2016). "Formalización del concepto de salud a través de la lógica: impacto del lenguaje formal en las ciencias de la salud" en *Scielo* [En Línea] Vol.10 No. 2. Agosto 2016, Santa Cruz de la Palma, disponible https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1988-348X2016000200006#:~:text=La%20segunda%20variable%20es%20la,es%20m%C3%A1s%20o%20menos%20previsible%22. [Consultado el 15 de enero de 2023]
- Hernández Madrid, M. J. (2005). *Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación*. Michoacán: El Colegio de Michoacán
- Hewitt, W., (1997) *Hypnosis for beginners: reach new levels of awareness & achievement*. Llewellyn Worldwide
- Jay Lynn, Steven., & Kirsch, Irving. (2005), "Teorías de hipnosis." *Papeles del Psicólogo*, Vol. 25, núm.89, pp.9-15 [Consultado: 19 de Octubre de 2023]. ISSN: 0214-7823. Disponible en : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77808903>
- Kardec, A. (1857) *El libro de los espíritus*. Disponible en: <http://www.kardec.com/El-libro-de-los-Espiritus.pdf>
- Kelly, I. (1955) "Mexican Spiritualism", *Readings in contemporary latinoamerican culture*. Berkeley : University of California. pp. 191-206.

- Lagarriga, I. (s/f) *La Etiología de la Enfermedad Mental Entre Pacientes Espiritualistas Trinitarios Marianos*.
- Lagarriga, I. (1979) *Medicina tradicional y espiritismo*. México: Secretaria de Educación Pública, Dirección general de Divulgación.
- Lagarriga, I. y Ortiz, S. (2002), “Lenguaje ritual terapéutico en el Espiritualismo Trinitario Mariano”, *Boletín oficial del INAH. Antropología*, Num. 68, pp. 2-10
- Larrosa, J. (2006), “Sobre la experiencia”, *Revista de Psicologia i Ciències de l'Educació*, Num. 19, p. 87-112, disponible en <http://hdl.handle.net/2445/96984> (consultado el 20 de Diciembre del 2022)
- Leal Lopezcano, A, (1875), *El Último Testamento*. México: Institución del Elíasismo Patriarcalista Asuncionista
- LeCron, L., (1971) *Autohipnotismo la técnica y su empleo en la vida diaria*. Editorial Diana, México.
- Lopez, J. J., y Lopez-Ibor J. J., (1974) *El cuerpo y la corporalidad*. Editorial Gredos. Madrid
- Martínez Sánchez, L. M. *et al.* (2014) ‘Uso de terapias alternativas, desafío actual en el manejo del dolor’, *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 21(6), pp. 338–344. Disponible en: <https://doi.org/10.4321/s1134-80462014000600007>
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la Percepción*. México: FCE.
- Ortiz Echaniz, Silvia. 1990. *Una religiosidad popular: el espiritismo trinitario mariano*. México: INAH.
- Papalini, V. (2014) “Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad”, *Methaodos. revista de ciencias sociales*, vol. 2, núm. 2., Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, pp. 212-226.
- Perpiña, C. (coord.) (2012). *Manual de entrevista psicológica. Saber escuchar, saber preguntar*. Madrid: Ediciones Pirámide.

- Poniatowska, E. (1969) *Hasta no verte Jesús mío*. México: Era.
- Restrepo, R., (1998). “Cosmovisión, Pensamiento y Cultura” en *Revista Universidad Eafit*. Julio-agosto-septiembre 1998, pp. 33-42.
- Revista interés Mutu (2018), “¿Qué significa tener buena salud?”, disponible en <https://www.mgc.es/blog/que-significa-tener-buena-salud/> (consultado el 22 de Diciembre del 2022)
- Rubio, M. I. J. (2018, January 1). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. <https://www.redalyc.org/journal/1050/105056206004/html/>
- Sabido Ramos, O. A. (2021). *El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana
- Sautu, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y la elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales)..
- Secretaría de salud, Gobierno de México. *Medicinas Complementarias* (sin fecha) Disponible en: <https://www.gob.mx/salud/acciones-y-programas/medicinas-complementarias-313623> (Consultado el: 23 de diciembre de 2022).
- Scott, J (1992) “Experiencia” , disponible en: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-2.pdf> (consultado el 20 de diciembre del 2022)
- *Tercer testamento* (sin fecha). México: Asociación de Estudios Espirituales Vida Verdadera, A. C. Disponible en: https://librosespirituales.files.wordpress.com/2010/09/ett_tema_01.pdf (consultado el 4 de enero del 2023)
- Thompson E., Varela F. y Rosh E. (1997) De cuerpo presente. *Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Ed. Gedisa,
- Turner, V. (2013) *La selva de los símbolos*, México, Grupo Editorial Siglo Veintiuno'
- Turner, V. (1969) *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Madrid: Altea, Turus.

- Vasilachis de Gialdino, I. (*coord.*) (2006). Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona: Gedisa
- Ventura, M., (2013) “Sufrimiento: Análisis de concepto” en *Enfoque*. Vol. XIV. número 9, Revista Científica de Enfermería. Julio-diciembre, pp. 26.
- Zamora, P., (2019). “La fe, un término polisémico” en *Universitas Alphonisiana*. Número 36. Julio-diciembre 2019, pp. 175-192.
- Zapata, L. y Genovesi, M., (2013) “JEANNE FAVRET- SAADA: “SER AFECTADO” COMO MEDIO DE CONOCIMIENTO EN EL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO” en Avá. Revista de Antropología. Número 23. Pp.49-67