



**LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
COMO PUNTO DE ARRANQUE EN
EL ESTUDIO DE ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN, O CÓMO
SOLTAR EL CUERPO EN LOS
RITUALES AJENOS**

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

RAÍCES

Revista Nicaragüense de Antropología

La experiencia religiosa como punto de arranque en el estudio de antropología de la religión, o cómo soltar el cuerpo en los rituales ajenos

Religious experience as a starting point in the study of the anthropology of religion, or how to let go of the body in the rituals of others

Recibido:08-07-2021

Aceptado: 28-09-2021



Copyright © 2021 UNAN-Managua
Todos los Derechos Reservados.

Dra. María Alejandra Aguilar Ros

Docente-Investigador

Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS), Mexico

ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8427-6191>

aaguilar@ciesas.edu.mx



Resumen

A través del relato de la participación en diferentes rituales, y de un ejercicio de reflexividad, exploro las categorías “experiencia religiosa”, el rol del cuerpo en ellas, y el ejercicio de “soltar el cuerpo”, para discutir situacionalmente algunas de las vetas por las que los antropólogos estudiamos la religión. De esta manera, busco también responder al cuestionamiento sobre cómo el estudio de lo religioso y el contacto con diferentes rituales afecta mi propio trabajo como antropóloga.

Palabras claves: experiencia religiosa, antropología de la religión, cuerpo, reflexividad.

Abstract

Through a narrative of ritual participation, and a reflexivity exercise, I will explore categories such as “religious experience”, the role of the body, and the exercise of loosening the body, in order to discuss situationally some of the ways anthropology studies religion. Through this, I am looking to answer to the question of how the study of religion and the contact with different rituals affects my own anthropological work.

Keywords: religious experience, anthropology of religion, body, reflexivity

Introducción

No importa qué ritual. No importa qué religión o qué manifestación de lo religioso sea, siempre me causan asombro y curiosidad; me remiten a los orígenes humanos y a la pregunta solitaria que se lanza al universo sobre quién soy, y a la que raramente llega la respuesta.

Como católica bautizada nacida en León, Guanajuato. Una ciudad del centro de México conocida por su conservadurismo, y educada en una primaria de monjas, los rituales no podían ser mas aburridos: los viernes primero era misa obligatoria, niñas paradas por una hora mas eterna que el cielo prometido, y a pesar de tener la oportunidad de ver las compañeras de distintos grados, nos comportábamos disciplinadamente sin hablar, conteniendo la emoción de romper la rutina sólo para escuchar a un hombre que no espera más que las respuestas de fórmulas vacías. No podía ser más que un sin sentido para una niña de 7 años. Mi cuerpo respondía a este ritual escapándose: me desmayé varias veces hasta que tuve el privilegio, a pesar de la disciplina austera de las monjas, de ser la única de todo el colegio que podía sentarse durante esa hora excruciante. Una señal de que aquella monjas eran humanas después de todo.

Mi familia tampoco ayudaba para familiarizarme con la religión donde me tocó nacer. A pesar de no ser practicantes, la moral católica no dicha estaba presente en la vida familiar: obedecer a los adultos y no cuestionarlos, junto con una moral sexual de la que poco se hablaba, pero nos controlaba en el modo de relacionarnos, especialmente entre los campos contrarios denominados como “hombres” y “mujeres”, esta moral regía a la sociedad leonesa y se traducían en valores que eran tan religiosos, o más, que ir a misa. Los rituales siempre me han informado sobre el cuerpo, sobre mi cuerpo.

Formarme como antropóloga me enseñó a mirarlos primero de lejos, con el monóculo de quien se puede alejar y considerarlos como representación de lo social. Durkheim, Marx y la incisiva crítica en clases de Roberto Shadow me enseñaron a verlos como expresiones siempre de “algo más”, que no era fácil descubrir, pero que se iba revelando a través de la teoría antropológica y de los trabajos de campo que permitían un acercamiento para comprender más que el catolicismo, el mundo leonés. Primero, comprendí las estructuras de su función; las complejidades de lo simbólico, después. Pero fueron sobre todo Weber y Víctor Turner quienes me dieron las claves para adentrarme en algo que no conocía: la práctica y la experiencia religiosa.

Turner se convirtió al catolicismo, probablemente a partir de 1969, después de que comenzó a estudiar las peregrinaciones en México. Siempre me pregunté, además de la compañía intelectual fundamental en su vida de Edith, su esposa, en sus escritos, cómo había influido su conversión en sus trabajos antropológicos. Si bien, él mantuvo la premisa objetual /simbólica en muchos de sus trabajos etnográficos, y se menciona mucho la influencia de su madre que era actriz de teatro en la idea del ritual como performance, me parece que fueron sus experiencias etnográficas las que marcaron el camino del ritual como representación simbólica primero, al ritual como performance y experiencia, inspirado por Dilthey (Turner y Bruner, 1986) ya al final de su vida. Turner retomó de este filósofo la idea de experiencia como *Erlebnis*: lo que se vive” (1).

Lo que Bruner y Turner dieron en llamar la antropología de la experiencia (Bruner, 1986), que por cierto no tuvo el impacto que tuvo el Turner de lo simbólico, proponía que ella debía estudiar cómo los individuos experimentan su cultura y, por lo tanto, como es recibida ésta en la conciencia. Estas experiencias no serían sólo datos, sino también los sentidos, las imágenes, los sentimientos y agregaría, las evocaciones.

1. Filosóficamente, el término tiene muchas más connotaciones que exceden este trabajo. Un trabajo importante para profundizarlo es como lo utiliza Edith Stein (cf. Ramos, 2019). Para Husserl, por ejemplo, *erlebnis* implica toda la conciencia que un sujeto puede tener (Ramos, 2019: 61).

La experiencia interna y la manera en que la concientizamos es como consideramos la realidad (Bruner, 1986: 4), por lo que ella entonces implica implica el ser y la conciencia (Cruz, 2017: 351); es decir una reflexividad sobre la experiencia vivida, la cual siempre es autoreferencial -y ahí reside su dificultad- pero involucra también la comunicación sobre la misma a otros (Bruner, 1986: 5). Esta intersubjetividad nos ayuda a interpretar estas experiencias y a ponerlas, por decirlo de manera antropológica, en contexto. Dilthey llama a estas experiencias “expresiones”, encapsulaciones de la experiencia, que son “secreciones cristalizadas de experiencias humanas vividas” (Turner, 1982: 17).

Si bien Turner y Bruner reconocen que las experiencias son construidas culturalmente, y tienen además una dimensión temporal (Bruner and Turner, 1986: 7), la experiencia no puede desligarse de su locus: el cuerpo. Más aún, las experiencias dan forma a las corporeidades producidas en contextos culturales históricamente determinados. Las emociones, el deseo, la memoria, el imaginario religioso, se asientan en las formas corporales que se conjugan en los sujetos, productos de sus relaciones sociales y su propia historia, que se siguen haciendo y rehaciendo a sí mismos, no con un cuerpo dado, sino en constante transformación: “El cambio cultural, la continuidad cultural y su transmisión, ocurren simultáneamente en las experiencias y expresiones de la vida social. Todas son procesos interpretativos y por supuesto, son las experiencias” (Dilthey 1976: 203, en Bruner, 1986: 11).

Para Turner, la distinción que hace Dilthey de experiencias y “una experiencia” (significativa), es que ésta última es articulada intersubjetivamente y así se convierte en una expresión (Turner, 1986). No sólo es importante distinguir el tipo de experiencias como significativas o no -ya mencioné que aquí *erlebnis* se refiere sobre todo a experiencia con conciencia-, sino también al tipo de experiencias significativas. Si bien Bruner y Turner distinguen la experiencia con mayúsculas, de la que se elabora significado, en otros trabajos Turner considera un tipo de experiencia particular, que es en donde quiero situarme: *communitas*. El término se ha utilizado para describir cómo en momentos liminales, donde los sujetos que participan en actividades colectivas -especialmente en rituales de pasaje como las peregrinaciones- logran un estado donde existe una comunicación igualitaria fuera de las estructuras sociales normativas, la cual permite una comunión entre los participantes.

En repetidas ocasiones Turner describe lo que llama “flow” (flujo), para describir la sensación de sumergirse tanto en la acción ritual, como en la conciencia del mismo; flow, para Turner, sería una fuente de plenitud, de contento: “Flow es la sensación holística presente cuando actuamos en total participación, sin la aparente necesidad de una intervención consciente de nuestra parte. Hay también una pérdida del ego; el self se vuelve irrelevante. En el grupo, lo que es buscado y lo que aparece es la unidad, unidad, unidad indivisible, de manera tal que aún bromear es causa de encanto y a menudo hay mucha risa (Turner, E, 2004: 99). En ciertos momentos, pareciera que *communitas* y flow se equiparan, pero una lectura atenta distingue entre *communitas* como un estadio y flow como una sensación producto de ese estado. Se podría decir que flow se da en la unión de conciencia y experiencia (Turner, E. 2004; Turner, V., 1978).

2. “Cultural change, cultural continuity, and cultural transmission all occur simultaneously in the experiences and expressions of social life. All are interpretive processes and indeed are the experiences “in which the subject discovers himself (Bruner, 1986: 11)

3. Flow is the holistic sensation present when we act in total involvement, with no apparent need for our conscious intervention in our part. There is a loss of ego; the self becomes irrelevant. In the group, what is sought and what happens is unity, seamless unity, so that even joshing is cause for delight and there is often much laughter” (Turner, E, 2004: 99 traducción de la autora).



Como espero se alcance a apreciar, Turner ya estaba posicionándose, en medio del todavía fuerte marco estructural-funcionalista de su tiempo y del entonces modelo interpretativo que comenzaba a abrirse paso, hacia una fenomenología de la experiencia religiosa, más que de la creencia, si bien desde una perspectiva hermenéutica desde la que Dilthey hace su reflexión. Aquí quiero seguirle los pasos de manera fragmentada, al camino que Turner realizó, para no sólo incursionar, sino entrar en el terreno de una antropología de lo religioso que busque desde las profundidades de las experiencias que son difícilmente nombrables, para llevarlas a la luz de lo social humano (Turner dixit).

Narraré aquí varias experiencias en rituales que he participado, ya sea de trabajo de campo, ya sea por invitación; éstas han marcado la manera de aproximarme al ritual y por lo tanto a la su entendimiento y sentido, a partir sobre todo del cuerpo. Este ejercicio autoreflexivo me permitirá posicionar tres categorías en la manera de estudiar religión: experiencia, corporeidad, y flow de Turner, pero entendida como “soltar el cuerpo”.

Soltar el cuerpo fuera del habitus personal

El tema que me hizo acercarme a la religión fue el encuentro con un grupo llamado Amistad Cristiana en la universidad donde estudié la licenciatura. Ésta es no confesional, pero el grupo se las había ingeniado para contactarse con los alumnos que vivíamos dentro los dormitorios que la universidad administraba. Decían llamarse “cristianos” a secas y admitían en sus reuniones a “todas las religiones” (aún cuando la mayoría de los estudiantes éramos o veníamos de familias católicas). Su estrategia principal era convocar a los estudiantes foráneos que vivíamos dentro del campus, a reuniones que llamaban “de alabanza” por las noches. Las reuniones eran muy atractivas para quienes al estar fuera de casa por primera vez, nos hacían sentir algún sentido de pertenencia, al mismo tiempo que era más fácil conocer gente de la universidad en esas reuniones. Se le añadía también que esas citas por las noches tenían un aire de clandestinidad, pues la universidad al ser laica no las permitía. Los organizadores se las arreglaban para entrar en algún salón vacío y hacer veladas de cantos cristianos por las noches. La clave para atraernos era sobre todo explicitar que no eran confesionales y que “todas las religiones” eran admitidas, en una especie de hermandad universal.

Sin embargo, a medida que alguno participaba más y más en ellas, el estudiante líder designado por los líderes de la iglesia, invitaba a los estudiantes a asistir los domingos al lugar donde la iglesia se erigía físicamente: un edificio que parecía más bien un salón de convivencias con reuniones abarrotadas de fieles. La estrategia culminaba con la presión creciente para bautizarse con ellos y pasar a las filas de fieles ahora simplemente llamados “cristianos”. Viniendo de una adolescencia familiarizada con los católicos carismáticos, las reuniones en la universidad no me parecían tan extrañas en términos de movimientos corporales: aplausos, cantos, vaivenes del cuerpo que moldeados al ritmo de la música, era muy parecidos. Nunca fui a las reuniones dominicales; en las reuniones informales encontraba a todas y todos mis compañeras de dormitorios y regresábamos casi de fiesta a nuestros cuartos. Con eso me bastaba. No obstante, algunos de mis compañeros que comenzaron a involucrarse más, cayeron en una especie de crisis de identidad religiosa, lo cual me alertó de cierta falta de escrúpulos de los líderes de esta iglesia con respecto a la vulnerabilidad de jóvenes aislados.



No me atreví a estudiar este grupo para mi tesis de licenciatura; no me sentía capaz, al sentirlo demasiado cercano. Los grupos indígenas eran mi fascinación como buena hija de León, Guanajuato que los creía tener muy alejados de su entorno cultural -así es, la exotización no estaba bajo la lupa en ese momento-, así que decidí hacer la tesis en la Sierra Norte de Puebla, con los nahuas -pensé que si no lo hacía entonces, quién sabe cuándo lo haría y de pasada, podría resolver algunos temas que me movieron al conocer a Amistad Cristiana, como aquellas crisis religiosas. En ese tiempo, mi maestro en la carrera, Roberto Shadow, junto con su esposa, María de Jesús Rodríguez, habían terminado el trabajo de campo en Chalma (publicado después en 2002), y Roberto me recomendó asesorarme con Elio Masferrer, quien era el gurú de los estudios de religión en México. Ese trabajo, y los congresos que Masferrer convocaba en el estudio de las religiones, me ayudaron a comprender la organización del grupo de Amistad Cristiana y sus formas de reclutamiento y me llevó a identificar una bibliografía existente sobre conversiones, para verlas como procesos en circunstancias especiales -particularmente de crisis. De esta manera, pude entender los procesos de conversión de mis amigos y sus crisis particulares, así como entrar al mundo indígena, desde una puerta diferente.

La Sierra Norte de Puebla fue el primer trabajo de campo de largo aliento que realicé. La tesis retomaba el concepto de Garma sobre pentecostalismo indígena, y de esa manera hice una etnografía de los pentecostales de un barrio de Zacapoaxtla. El pastor, pero sobre todo su hija Angélica me adoptaron y yo los visitaba a menudo y asistía a los cultos.

Aquí se traslapo la experiencia que tuve de pentecostalismo con el grupo de Amistad Cristiana, con la de la sierra y me hice consciente de mi propia corporalidad: en estos grupos es muy importante la música, la conexión con ella para el batir de las manos y el movimiento del cuerpo en las asambleas pentecostales de Amistad Cristiana acabaron siendo muy agradables porque las compartía con amigos, y ese estar juntos, era lo que me hacía como se dice en México, "soltar el cuerpo". El contraste lo tuve en las asambleas pentecostales nahuas: si bien se cantaba durante la mayor parte de las sesiones, el "modo" corporal era distinto: otro tono de agudos en las canciones, una manera de moverse en ellas que no me era tan familiar y mi posicionamiento de antropóloga incipiente era demasiado consciente, por lo que todo esto que me inhibía para acomodar el cuerpo a la manera pentecostal nahua.

En mi inexperiencia al convertir los datos recabados en un documento legible, me parece que produje más una monografía que una tesis en forma, pero había algo en ese trabajo de campo, en la convivencia con el pastor y su hija Angelina, nahuas vecinos de un barrio anexo a Zacapoaxtla que yo deseaba transmitir y que no lograba centrar. El pastor había sido curandero de la zona y se había convertido al pentecostalismo, no sin críticas acérrimas por parte de su comunidad. Esta conversión en la literatura antropológica se miraba como una estrategia, y no dudo que también lo fuera. Sin embargo, me tocó palpar de cerca cómo este pastor se aferraba a su conversión, escuchar cómo su hija lo defendía, y al mismo tiempo advertir la reconversión de sus bagajes católicos en modos de vida dentro de un marco de sentido dentro de su cultura. Me pidieron ser madrina del hijo más grande de Angelina, una estrategia -compadrazgo- católica e indígena para asegurar redes y relaciones que expanden las posibilidades económicas, pero también fui testigo de las solicitudes de curación al pastor, como antiguamente lo hacía la comunidad al ser el curandero de la zona. El pastor no se negaba a esos servicios a pesar de su conversión, y al mismo tiempo, levantó el templo pentecostal con su esfuerzo y dinero. Estos datos me apuntaban a la experiencia, pero yo no lo sabía.



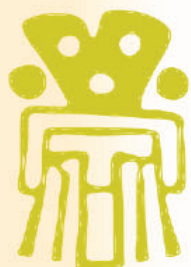
La primera vez que escuché sobre experiencia, vino de los mismos que yo trataba de estudiar. En una reunión de trabajo de los entonces primeros coloquios sobre religión que organizaba Elio Masferrer (ALER), presenté por primera vez los resultados de la tesis de licenciatura. Recuerdo vívidamente que entre el público había varios pentecostales. Al salir de mi mesa, me abordaron para decirme que “era la primera vez que escuchaban a los antropólogos hablar sobre sus experiencias, no sólo de sus creencias”. Esta diferencia que ellos me señalaron, y que encontré como crucial en los estudios sobre religión, la de creencia/experiencia, me marcó desde entonces. Fue además la primera vez que Durkheim me pareció tan relevante: la “creencia” es más importante que lo que los creyentes dicen o experimentan, porque la creencia apunta a donde está lo importante de esa sociedad (organizaciones, valores); se sigue que de aquí se puede comprender el funcionamiento de ella.

Sin embargo, el tema de la experiencia se quedó en la intuición de que algo no estábamos escuchando los antropólogos y que era más importante sustentar nuestros marcos de interpretación que mostrar lo que las personas experimentan en sus vidas religiosas. Esta escisión experiencia / creencia es con la que trabajé en el doctorado. Es en el cuerpo donde descubrí, se cae esa dualidad. El cerebro siente, el cuerpo piensa, parafraseando a Connerton (1989).

El doctorado trajo un bagaje nuevo y apasionante sobre antropologías que no se enseñaban en México. Bruno Latour, Tim Ingold y Marylin Strathern sacudieron los cimientos estructuralistas (¿positivistas?) con los que me habían formado en la universidad. “Nunca fuimos modernos” (1991) me hizo situar a los objetos y a los seres sobrenaturales, así como “las relaciones” (Strathern e Ingold) con ellos. Para mi trabajo en específico, fueron las lecturas sobre cuerpo de Csordas y su concepto de embodiment, los que me abrieron el mundo de posibilidades hacia la experiencia, hacia lo que aquella pareja de pentecostales buscaba encontrar en las explicaciones que hacía la antropología sobre su propio mundo. Pero, ¿cómo emprender la búsqueda de aquello que es desconocido? dice Solnit (2020) -mi inspiración para este escrito. ¿Cómo entender un marco teórico que si se vive autoimaginándose en los pensamientos y escindida del cuerpo como yo estaba en aquella época, era muy difícil de aprehender? Había que re-encontrar el propio cuerpo y comprender que los trabajos académicos no pueden, aunque uno así lo desee, estar separados de la vida propia.

El doctorado también me dio la oportunidad de estudiar uno de los fenómenos religiosos que me parecen más fascinantes, las peregrinaciones: un grupo compactado de gente que va en búsqueda de lo sagrado, que se acerca no sin timidez y sufrimiento a lo que considera el centro del universo, su universo. Estudiarlo desde el cuerpo, parece una contradicción por la escisión que hacemos entre intelectualidad y sensoriedad. Pero es también lo más lógico. No se peregrina con los conceptos, se camina, se acerca, se ruega a la divinidad en esa aproximación para poder ser recibida.

Solnit (2020), dice que perderse es un arte; es estar a gusto rodeada de lo desconocido. Creo que logré algo de eso a lo largo de los rituales que he participado y con los que he comprobado en mi propio cuerpo que las técnicas corporales son culturalmente aprendidas y ellas nos abren o nos cierran mundos. El equivalente de perderse en términos de Solnit, sería “soltar el cuerpo” y puedo decir que lo he hecho poco a poco en los rituales en los que he participado.



“Soltar el cuerpo”, sin embargo, es una categoría problemática. ¿Qué quiere decir esto en términos de experiencia? Pareciera ser que “no soltar el cuerpo” implica seguir constreñido a las corporeidades culturales en las que nos socializamos, esa hexis corporal que no concientizamos fácilmente y en la que estamos instalados por nuestros contextos particulares y variadas experiencias, y se manifiesta en nuestro modo de andar, comer, estar (Bourdieu y Wacquant, 1995). Hay dos campos donde me parece que esta hexis corporal se manifiesta puntualmente en su constreñimiento: en la identidad de género y en la religión. No abundaré en la primera, pero todos sabemos que si existen modos instalados, estos tienen que ver con la aceptación/rechazo de la identidad propia y de otros en términos de género.

La segunda hexis corporal tiene que ver con el modo con el que se nos ha inculcado que se expresa lo religioso. Aprendemos a relacionarnos con lo sagrado con el cuerpo, no con el catecismo. Las manifestaciones católicas como santiguarse frente a las iglesias aún si se va con prisa, o el ritmo de sentarse, pararse, hincarse, volverse a sentar en la misa, son instaladas en el cuerpo, que a su vez aprehende y comprende los espacios que son considerados sagrados. No entrar gritando o corriendo a un espacio que consideramos sagrado como una iglesia, es lo que incorporamos para relacionarnos con lo “otro” que sea que consideremos divino. Otra cuestión es aprender cognitivamente lo que significa ser religioso [o tal vez lo que debe ser que seamos o no religiosos]. Ese aspecto pasa por el aprendizaje formal, pero tiene su base en la hexis corporal. Si la expresión de la relación con las divinidades tiene que ver con el constreñimiento del cuerpo en modos corporales, mi hipótesis es que la relación con lo sagrado cambia también la corporalidad de esa manifestación religiosa.

La antropología me permitió comprender no sólo otros modos de interpretación, sino otros modos de estar en el mundo. Me refiero a que si bien Durkheim nos da la clave para entender que las religiones son un modo de naturalizar y justificar nuestras estructuras sociales y finalmente divinizar nuestra sociedad, fue Weber quién me permitió acompañar los cambios que pueden suceder a las estructuras con cambios en las prácticas, particularmente las religiosas.

De este modo, centré la atención en ellas y en los cambios, las transformaciones que se manifestaban en conversiones dramáticas entre los pentecostales, en continuidades que permitían pasar a las siguientes generaciones la importancia de valores centrales, como en las peregrinaciones, o en trayectos autonombrados espirituales en los nuevos caminos que el new age ofrece, como en los rituales de los neo indios siguiendo los caminos huicholes.

Sin embargo, la pregunta de cómo respetar otros modos de creencia, al tiempo de poderlos comprender desde el marco de la antropología, me persiguió mucho tiempo. La antropología y la sociología me dan respuestas importantes sobre religión: me permiten saber algunos porqués y cómo de las organizaciones religiosas o los efectos que tienen en la vida social, pero no me daba un marco conceptual para empatizar con esas experiencias, a pesar de lo que aún en los 80's se llamaba el método holístico de la antropología.

Caigo en la cuenta que no fue el marco interpretativo de la antropología lo que me hizo entrar en esa empatía, sino que fue la experiencia misma de esos rituales las que me hicieron comprender la antropología y sus formas de interpretar los fenómenos religiosos. Sin embargo, ahora sólo puedo explicarlos desde la antropología, en diálogo con formas fenoménicas de la experiencia.

Caminar y perderse: técnicas corporales para la experiencia religiosa

Como mencioné antes, en los trabajos sobre peregrinación (1978), Turner menciona que los peregrinos, en su estado liminal, entran en una especie de trance ahistórico y no estructural, donde se puede crear la *communitas*. En su descripción menciona que este estado provoca un “flow” que experimentan los que entran en la experiencia del ritual de paso; flow sería donde se da la unión de acción y conciencia, la experiencia, en este caso, religiosa (Turner, 1978: 130). Y uno alcanza a adivinar, que los Turner, convertidos al catolicismo ya en su madurez, y quienes participaron en varias peregrinaciones en México, conocen algo de esto.

Considero que para que se de un flow en un ritual, el antropólogo o el participante del ritual tendría que “soltar el cuerpo”, perderse un poco, buscar salirse un tanto de sus propias estructuras. Perderse, diría de nuevo Rebeca Solnit es “estar plenamente presente y estar plenamente presente es ser capaz de encontrarse sumergido en la incertidumbre y el misterio” (Solnit, 2020: 8).

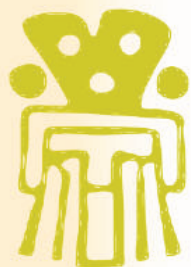
Por esto es que los rituales también me ponen nerviosa. Siempre hay un elemento de sorpresa, un aspecto que no es posible controlar, por más que estén estructurados. El ritual que más me ha exigido en términos físicos ha sido precisamente el de la peregrinación. Para el trabajo de doctorado estudié la vida ritual de un pueblo de Jalisco: San Agustín, municipio de Tlajomulco de Zúñiga, que en ese tiempo no era todavía zona conurbada con la ciudad de Guadalajara.

La peregrinación que hacen los habitantes de San Agustín para ir a ver a la Virgen de Talpa, en Mascota, comenzando en el pueblo de Ameca, es el culmen del ciclo de fiestas que esa población aún tiene. El grupo peregrino que me adoptó para ir con ellos camina unos 100 kilómetros y se llevan tres días y dos noches para llegar al santuario. Mi grupo me tenía ya advertida sobre varios cumplimientos rituales para poder ir con ellos: no tener relaciones sexuales durante el camino, no enfriarse y obedecer al guía entre otros (para un relato más completo, cf. Aguilar Ros, 2009).

Durante el camino tuve varias experiencias que me fueron difíciles de explicar, pero que me aproximaron al mundo de los peregrinos. Entre otras, la presencia de las ánimas que pueblan el camino a Talpa. La primera vez que supe de ellas fue el segundo día, al sentir el roce molesto de lo que pensé eran ramas de árboles de encino en el sombrero varias veces durante la caminata. Me extrañó, ya que el bosque de encinos lo acabábamos de dejar. El susurro de esas ramas era insistente y lo comenté con mis compañeros, a lo que fui advertida de la manera en que las ánimas rondan el camino a Talpa, así que las dejé estar. Llegando a Atenguillo, uno de los puntos clave para descansar de los peregrinos, fui a los baños públicos a asearme un poco. Durante mi aseo, comencé a platicar con una mujer de mediana edad y su sobrina, que se veían atribuladas. Me preguntó, me parece, sobre la distancia que aún faltaba y platicamos un poco. La recuerdo porque me dejó preocupada que sus compañeros de camino las habían dejado atrás y ellas no conocían tan bien el camino. En Atenguillo los habían alcanzado por fin, pero se veían muy cansadas y su grupo iba a comenzar a caminar pronto, sin haberlas dejado descansar mucho. Intercambiamos frases de apoyo y nos despedimos.

El camino a Talpa fue en su último tramo, muy doloroso para mis rodillas, por desobediente y por no tener las claves de comprensión del ritual. Pero, sobre todo, por no saber usar el cuerpo como me lo indicaron mis compañeros (adelantarme, caminar rápido, meterme al agua fría, y no respetar el sistema frío/caliente, estar lactando todavía para la bebé que había dejado en casa, no tomar los medicamentos indicados, no identificar y seguir a los guías principales, entre otros).





El último tramo para llegar al santuario es una capilla (Cruz de Romero), en lo alto de las montañas y desde donde el pueblo de Talpa se avizora en un valle. Esa bajada para mis rodillas, la pensé imposible y avisé (no pedí), que me iba a ir por la carretera. El grupo no me quiso dejar ir sola, y me mandaron con uno de los hermanos de la guía principal, don Toño. Al tomar el rumbo de la carretera, mi idea era no tener que tomar la brecha y por lo tanto una pendiente menos inclinada, pero en cuanto entramos a la carretera, estrecha y sinuosa, me di cuenta del error cometido: los autobuses que pasaban por ella pasaban muy cerca de nosotros, haciendo que fuera aún más peligrosa la bajada.

Don Toño decidió tomar una brecha por una cañada abrupta -lo cual terminó siendo aún más difícil que el camino que el resto del grupo había tomado. Al comenzar a bajar, la mujer que conocí en Atenguillo apareció junto a mi preguntando si podía venir con nosotros, pues su grupo finalmente la había abandonado y su sobrina se había ido con ellos, a lo que claro que dije que sí- Las dos comenzamos a bajar lentamente detrás de don Toño por la cañada, con las rodillas deshechas y acompañándonos en el llanto silencioso. Yo escuchaba sus sollozos detrás de mí y la acompañaba con los míos.

Llegamos al fondo del barranco que daba al camino de entrada a Talpa. Alcancé a don Toño para pedirle que esperáramos a la señora que venía con nosotros. Volteé el cuerpo para verme -en toda la bajada no lo había hecho-, y me dijo muy serio: ¿cuál señora? Voltée a mi vez hacia atrás para buscarla y ya no estaba. --La que venía con nosotros bajando la cañada, le dije. Venimos juntos, los tres. --Nadie bajó con nosotros-, me dijo Don Toño. Por un momento creí que la señora se había quedado atrás en el camino, pero era imposible no verla en aquella estrecha bajada; efectivamente, no estaba ahí. Don Toño se volteó para seguir caminando y tan tranquilo, me dijo: seguro era un ánima.

Así pues, no era solamente acomodar el cuerpo a otra marcha, a otro modo de estar en el mundo, sino también acomodar la percepción. Eso lo entendí años después, al finalmente terminar el doctorado, pasando por comprender que si seguía con la escisión cuerpo/mente, no lograría apuntalar un marco teórico que enmarcara el trabajo que había hecho en San Agustín. Las incomodidades que mi cuerpo recibió y la falta de técnica corporal para aquella peregrinación, no me permitieron identificar tan fácilmente a las ánimas. Podría decirlo de otro modo: podría decir que la gente que va en el camino a Talpa “ve” ánimas y que eso es su creencia “popular”. Pero no lograba acomodar esa “creencia” en mi experiencia.

Varios aprendizajes surgieron de esta peregrinación: la enseñanza de la corporeidad grupal, no individual, fue una de ellas. La peregrinación, con el grupo de San Agustín, no fue sólo una caminata. Era una caminata en grupo; aún más, en comunidad. En ella se corporeizaban aprendizajes sociales claves para la reproducción de los habitantes de San Agustín y donde por estas técnicas corporales (Maus, 1979), se experimentaban relaciones sociales con las ánimas, con miembros del grupo y con el resto de los grupos de San Agustín viajando hacia este centro sagrado. Esta interacción, esta intersubjetividad, produce una corporeidad religiosa específica, la de la experiencia de los habitantes de San Agustín, Jalisco (Aguilar Ros, 2009).

Otra enseñanza central fue el modo de experimentar el cuerpo en los rituales. A pesar de mi desobediencia e ignorancia corporal en esa peregrinación, el modo de experimentarla de mi grupo, se me impuso; o mejor dicho, se me apareció. No la busqué, e incluso la evité. Y sin embargo, no había manera de comprenderla sin la experiencia corporal compartida. Las ánimas me acom-

pañaron, sí o sí. Me recordaron que esa experiencia es la peregrinación a Talpa y que son parte fundamental de ella. Es decir, para conocer estos mundos, habría que corporeizarlos de la mejor manera -¿empática?- posible. "Soltar el cuerpo" entonces, puede tener que ver con "admitir que en el mundo existen algunos misterios esenciales" (Solnit, 2020: 7).

La última experiencia que quiero presentar, fue la participación en una técnica ritual llamada Pneu-
ma. Ésta ocurrió dentro del marco de las actividades previas al llamado II Encuentro y Diálogo sobre Creencias Espiritualidades, Religiones y Culturas, también conocido como II Diálogo Multicultural Universal (DMU), en el 2012 (4), en Guadalajara. El Encuentro estuvo organizado entre otros, por un alumno que estaba en ese entonces en la licenciatura de filosofía del Iteso. Para el encuentro, se había hecho énfasis en la diversidad religiosa y como profesora del Iteso, me invitaron a una demostración previa al encuentro, de Juan Ruiz Naupari. Naupari, fue el fundador de lo que se llama Respiración Pneu-
ma, la cual promete por medio de su técnica, un encuentro espiritual (5). Acudí a la invitación con un tapete de yoga, como se me indicó. En un galerón enorme, arriba de un entarimado y rodeado de enormes bocinas y aparatos de sonido, se encontraba Naupari. En el lugar se reproducía una música que en ese entonces, pre-Spotify, conocíamos como "música del mundo". La instrucción de Naupari después de su presentación y un poco de plática para relajarnos, fue recostarnos en el tapete y respirar como él nos indicara.

"Técnicas arcaicas del éxtasis" de Mircea Eliade (2009), nos recuerda que las técnicas para lo que en antropología se conoce como estados alterados de conciencia, son muy antiguas y a la vez efectivas. La respiración rápida, en la que la persona es hiperventilada, puede provocar alucinaciones e incluso desmayos. Naupari nos indicó cómo debía ser la respiración a lo largo de la casi hora de experiencia que tuvimos al mismo tiempo más de 200 personas en ese auditorio, al tiempo que ponía música que podría calificar de "oriental", a todo volumen.

La visión y experiencia que tuve en esa ocasión aún la recuerdo como parteaguas. La respiración me llevó a tener una visión que fue a la vez que se puede calificar de extraordinaria. Sólo puedo describirla sintéticamente, ya que es difícil acceder a ella desde la palabra. Desde una tumba, en lo alto de una colina, verde, alta, yo abría las puertas a la luz solar. Salía como quien se despierta de un largo letargo, feliz de sentir el sol y la luz. Tenía prisa, me eché a correr con los pies descalzos, colina abajo y pronto la carrera se convirtió en un vuelo que me llevó a volar alto, viendo aspectos de mi vida por los que podía estar agradecida, pero también perdonando otros que en esa visión se ponían en paz. Regresé del viaje respiratorio con una sensación entre extática, de mucha alegría y maravillada por lo que había visto. Terminando la música, poco a poco se nos fue volviendo a la "realidad" y finalmente, Naupari nos pidió acomodarnos en pequeños círculos a compartir la experiencia. Hablar me costó trabajo, pero me di cuenta de lo mucho que me había adentrado, cuando una mujer me comentó que ni con ayahwasca ella había tenido esas visiones.

Ese ritual fue con el que definitivamente hubo un cambio a una especie de soltar el cuerpo en los rituales a los que me invitaran. No aferrarme a mis creencias, no aferrarme a lo que yo considero es "lo real" -o lo que se me ha enseñado en estos años de disciplinamiento académico que es lo real; soltar, aunque sea un poco, la explicación que mis autores favoritos me daban, me permitió explorar corporalmente técnicas que no necesariamente conllevan una espiritualidad, pero que son parte de muchas de ellas. Al hacer este escrito, y ponerme a investigar sobre la respiración Pneu-
ma, voy enterándome que no es sólo una técnica para entrar en un estado alterado de conciencia, sino que su fundador, la llama "profundamente espiritual". Para mí, así lo fue, pero no lo comenté con nadie en ese sentido, aquella ocasión.

4. Se llamó DMU, Crisol Humano y se llevó a cabo del 29 agosto al 3 de septiembre, en el Museo de Arqueología de Occidente.

5. Se puede consultar su página en <http://pneumainstitute.mx/juan-ruiz-naupari/>. En ese tiempo estaba indagando en religiosidades New Age, por lo que la invitación fue un buen pretexto para ver la escena tapatía en estos términos.





Conclusión

Siempre vuelvo y comienzo desde la antropología, no solo porque es mi formación, sino porque me da un anclaje de lo humano, de su diversidad. Soltar el cuerpo, entonces, es el equivalente a perderse, aunque sea por un rato; un descanso de la propia biografía, me sigue susurrando Solnit, para asomarse a los mundos invisibles de otros que están en uno, si finalmente pertenecemos a una misma humanidad.

Perderse puede ser también aterrador, y Solnit nos da la clave de nuevo al preguntarse cómo hay que saber perderse. Perderse para comprender que el mundo es mayor que uno mismo, permite atisbar en los mundos espirituales de otros, con permiso, pero con algo de vergüenza de estar en un lugar donde uno no debería estar, pero que abre sus puertas con generosidad para darse a conocer, para compartir esa experiencia. Hacer categorías después es la labor antropológica, y la experiencia corporal permite metodológicamente que éstas no se queden encerradas en las notas y que la inersubjetividad con los que queremos comprender, haga significativa la experiencia. Ese viaje, finalmente remata Solnit, nos permite "Dejar abierta la puerta a lo desconocido, la puerta tras la que se encuentra la oscuridad. Es de ahí de donde vienen las cosas más importantes, de donde viniste tú mismo y también a donde irás" (Solnit 2020: 2).

Bibliografía

Aguilar Ros, Alejandra (1991) "Nos Dicen Aleluyas. Identidad Pentecostés en una Comunidad Nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México". Tesis de Licenciatura para el Departamento de Antropología. Universidad de las Américas-Puebla, (UDLA-P), México.

Aguilar Ros, Alejandra (2009) Cuerpo, memoria y experiencia: la peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco, en *Desacatos*, no. 30 "Cuerpos Múltiples" mayo-agosto, p. 29-42.

Cruz Santana, José Jesús (2017) El concepto de experiencia en Victor W. Turner, E. P. Thompson y Anthony Giddens: Un diálogo entre antropología social, historia y sociología. *Sociología Histórica*, 7: 345-375.

Connerton, Paul. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. (1995) [1992]. *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo

Bruner, Edward M. (1986). "Experience and its expression", en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward Bruner, editors. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. Pp. 3-30.

Eliade, Mircea. (2009) [1976]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gama, Carlos (1984). "Protestantismo en una comunidad totonaca". México: INI.

Latour, Bruno. 1991. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.





Latour, Bruno. 1991. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Mauss, Marcel [1936] (1979, 4ª. Ed.). "Técnicas y Movimientos corporales", en *Sociología y Antropología*, pp. 337-356. Madrid: Editorial Tecnos.

Rodríguez-Shadow, María J. y Shadow, Robert D. (2000). *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Ramos Gómez, M. (2019). Erlebnis y Erfahrung (vivencia y experiencia) en Edith Stein, *Steiniana: Revista De Estudios Interdisciplinarios*, 3 (1): 60-75. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.2>

Turner, Edith. (2004) "Rites of communitas" en F. A. Salamone (editor), *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, New York, USA, Routledge, pp. 97-101.



Turner, Victor (1982) *From Ritual to Theatre*. New York: Performing Arts Journal Press.

Turner, Victor (1986) "Dewey, Dilthey and Drama: an essay in the anthropology of the experience", en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward Bruner, (editors), Urbana and Chicago: University of Illinois Press. Pp.

Turner Victor y Edith Turner (1978). *Image and Pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. Columbia: Columbia University Press.

Solnit, Rebeca. (2020) *Una guía sobre el arte de perderse*. Madrid: Capitán Swing



Dra. María Alejandra Aguilar Ros

Doctora y Maestra en Antropología Social por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Licenciada en Antropología Cultural por la Universidad de las Américas-Puebla (UDLA-P), México. Actualmente se desempeña como profesora/investigadora Titular Benel Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS), Unidad Occidente. Ha dirigido y participado en varios proyectos de investigación en temas de religión (peregrinaciones, santuarios y chamanismo), corporalidad, e identidad entre los pueblos originarios. Ha participado en peritaje antropológico de impacto social y cultural en los ámbitos de religión e identidad. Actualmente es Coordinadora Académica del Doctorado en Ciencias Sociales de CIESAS Occidente.

