



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Facultad de Humanidades

Línea de Investigación

Cultura e Identidades Sociales

*Construcción cultural de la salud en usuarios New Age en
Tepoztlán, Morelos.*

T E S I S

Que para obtener el grado de Maestra en Humanidades

Presenta:

Zyanya Ocaña Salgado

Directora de tesis:

Dra. Patricia Moctezuma Yano

Cuernavaca, Morelos, 09 de septiembre del 2017

La maestría en Humanidades está acreditada en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) de CONACyT. Agradezco al CONACyT por apoyar la realización de este proyecto de tesis, durante el periodo 2015 - 2017, en el posgrado en Humanidades de la UAEM.

*A la mujer que me enseña día tras día a ser suave por fuera
y determinada por dentro, quien me ha esculpido alas inmensas
para volar tan alto como quiera. Y al mismo tiempo,
me sostiene en el aterrizaje para no herirme cuando descendo.*

A la guerrera que ha sido mi guía y amiga seguramente en otras vidas:

Mi madre.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis se realizó en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado Morelos, por lo cual agradezco a la institución académica que me acogió, y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por el apoyo económico durante el mismo. Participaron e influyeron en él varias personas de manera directa o indirecta con sus consejos, su lectura, correcciones, observaciones y discusiones, de las que quiero hacer mención en este apartado de la tesis.

Primero, quiero agradecer a mi Directora de Tesis, la Dra. Patricia Moctezuma Yano. Por la confianza que depositó en mí, su paciencia, orientación, retroalimentación, colaboración y aportación de ideas para que se fuera construyendo este trabajo, sus contribuciones y aprobación fueron indispensables para que pudiera concluirse el mismo.

A la Dra. Lilián González Chévez por su minuciosa lectura y atención a mi trabajo, sus aportes claros y puntuales, los cuales me permitieron enriquecer, nutrir y pulir el contenido de la tesis.

A la Dra. María Cristina Saldaña por su tiempo, paciencia, observaciones, por los libros que me obsequió, los cuales estimularon y movieron fibras en mi conocimiento para poder analizar con otra mirada este trabajo.

A la Dra. Ma. de los Ángeles Silvina Manzano Añorve y al Mtro. Joel Iturio Nava, por el tiempo que dedicaron a la lectura a mi trabajo a pesar de sus múltiples ocupaciones.

A mi familia, por todo el apoyo brindado en este proceso. A mi mamá, mi mayor ejemplo y admiración que motivó e impuso este recorrido académico, su apoyo incondicional, observaciones, lectura y correcciones a este trabajo han sido fundamental para mejorarlo.

A mi papá por su infinito amor de siempre, entendiendo mis ausencias, pero siempre pendiente de cómo iba mi proceso. Gracias.

A la Dra. Cecilia Delgado Molina, amiga que me escuchó y orientó en un momento crucial de este camino, sin su consuelo y guía, quizá este trabajo no hubiera resultado. Gracias porque todo lo que hace años me enseñaste, aún sigue en mí y se ve reflejado en mi crecimiento académico.

A mis amigos, compañeros y colegas que me apoyaron de alguna u otra manera, alentándome para no desistir, especialmente: Mara, Pau, Ever, Albar, Adonis, Luz y Andrea. Así mismo, a todos los profesores del posgrado que enriquecieron esta investigación desde sus materias y líneas de conocimientos.

Gracias a todos y cada uno quizá no mencionado aquí, pero que en el corazón están presentes y fueron parte de lo que se construyó durante estos dos años. Las palabras nunca serán suficientes para mencionar mi aprecio por lo que dejaron en mí.

A todos mi mayor reconocimiento y gratitud.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	6
Marco teórico y conceptual	6
1.1. La dimensión cultural en la globalización y producción de nuevas subjetividades	7
1.1.1. Reconfiguración de las creencias	10
1.1.2. Cultura e identidad	14
1.2 Construcción cultural de la salud	18
1.2.1. La realidad clínica y la estructura del Sistema del Cuidado a la Salud	19
1.2.2 La noción de terapias alternativas	28
1.2.3. El cuerpo como dimensión en construcción y reconstrucción.....	31
1.3 La New Age (<i>Nueva Era</i>)	35
1.3.1 Orígenes de la New Age	36
1.3.2 Definición de la <i>New Age</i>	38
1.3.3 Principios de la New Age y características de sus usuarios	41
1.3.4 Salud y enfermedad desde la perspectiva New Age	44
CAPÍTULO II.....	48
Escenario sociocultural.....	48
2.1. Sobre Tepoztlán, Morelos.....	48
2.1.1. Su geografía y lo sagrado.....	49
2.1.2. Esbozo histórico.....	54
2.1.3. Identidades en Tepoztlán.....	59
2.2. La New Age en Tepoztlán, Morelos.....	61
2.2.1. Migraciones que acercaron el New Age a Tepoztlán	62
2.2.2. Ofertas alternativas y New Age en el actual Tepoztlán	65
2.3. Tepoztlán: Pueblo “mágico” y turístico	73
CAPÍTULO III.....	79
Construcción cultural de la salud en usuarios New Age en Tepoztlán, Morelos.....	79
3.1. Construcción cultural de la salud: el caso de Fernando	83
3.1.1 El proceso de construcción cultural de la salud de Fernando	84
3.1.1.1. Fernando y su adscripción a comunidades New Age	90

3.1.1.2 Elecciones de Fernando respecto a terapias alternativas	93
3.1.1.3 El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Fernando con lo suprahumano.	95
3.2. Construcción cultural de salud, en el caso de Rebeca.....	102
3.2.1. El proceso de construcción cultural de la salud de Rebeca	104
3.2.1.1. Rebeca y su adscripción a comunidades New Age	106
3.2.1.2. Elección de Rebeca respecto a terapias alternativas	110
3.2.1.3. El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Rebeca con lo suprahumano ..	114
3.3. Construcción cultural de la salud, el caso de Francisco	121
3.3.1 El proceso de construcción cultural de la salud de Francisco	125
3.3.1.1. Francisco y su adscripción a comunidades New Age.	129
3.3.1.2. Elecciones de Francisco respecto a terapias alternativas.....	133
3.3.1.3. El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Francisco con lo suprahumano	135
Conclusiones	141
Bibliografía	144
Anexos	150

INTRODUCCIÓN

En el marco de la globalización existen dinámicas que impactan de diferentes formas a la sociedad, generando una nueva red de culturas en donde suceden efectos transversales, por una parte, la cultura global atraviesa desde diferentes ámbitos a la cultura local y al mismo tiempo, ésta genera conexiones estatales, nacionales, incluso internacionales (De la Torre, 2008). En este proceso ocurre una relocalización, es decir que cuestiones simbólicas específicas propias de ciertos lugares, son ampliamente usadas y difundidas en ámbitos mercantiles o por las nuevas tecnologías, además de que algunas personas legitiman sus experiencias mediante creencias tradicionales, al apropiarse de símbolos y reforzar su sentido de pertenencia al territorio. Por otro lado, varias prácticas tradicionales se ven impactadas, haciendo que se puedan conectar a una red global, mediante una resignificación de la religión tradicional (De la Torre, 2008).

En dicho contexto hay interacciones del fenómeno New Age (Nueva Era), con otros aspectos de la propia cultura, ello sucede cuando existe gran movilidad tanto física como virtual, es así como se dan procesos de conversiones, relocalizaciones y apropiaciones culturales. Es en este sentido que en la presente investigación se analiza la construcción cultural de la salud de los usuarios New Age en Tepoztlán, Morelos. En cuyo marco arriban distintas ofertas de terapias en relación a la salud, provenientes de culturas tradicionales, bajo cierto lenguaje y creencias terapéuticas, como una de las expresiones del movimiento New Age, que comienza en la década de los sesentas y a partir de los setentas empieza a difundirse en México. La New Age, además de impactar otros campos, impacta también el de la salud, pues desarrolla una diversidad de prácticas como opciones terapéuticas, lo que evidencia por un lado, las deficiencias del modelo hegemónico de la medicina oficial (reduccionista, fragmentada, institucional, positivista y mecanicista), y por otra parte rescata y revaloriza saberes ancestrales, tradicionales y conocimientos nativos, así, dentro del marco de la New Age, suceden procesos de apropiación que impactan la construcción cultural de la salud, sustentada en experiencias de los usuarios.

Uno de los lugares más importantes en donde se han asentado las ofertas de las terapias alternativas en México, es en Tepoztlán, Morelos. Su historia, tradiciones y mitologías, así como su geografía considerada sagrada, han sido motivos de atracción para el turismo; que a su vez propicia la expansión de las ofertas New Age y de circuitos terapéuticos, por eso se eligió estudiar dicho fenómeno aquí.

Aunque pudiera pensarse que estas prácticas son totalmente banales, en el trabajo de campo se ha constatado que suponen un conjunto de creencias en un marco de fenómenos complejos, que las personas van construyendo sus experiencias por medio de búsquedas, elecciones y trayectos de vida en torno a lo que pueda proporcionarles mayor sentido, con mayor tendencia al aumento de adscribirse a este tipo de comunidades o grupos, además de que no podemos hablar de un mismo tipo de New Age, pues hay variaciones de éste, a diferencia de lo que se entiende en Europa, Estados Unidos o en América Latina. Desde esta perspectiva se comprende que hay distintos fenómenos *New Ages* y versiones, nuestro caso se sitúa más en la lógica latinoamericana, porque se rescatan aún muchos temas mesoamericanos (De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez, 2013: 167-169, Steil, 2013: 171-189).

En concordancia con lo anterior, la metodología que se empleó fue la cualitativa, siguiendo el método etnográfico, en el transcurso de esta investigación se ha tratado de mantener una actitud reflexiva en todo momento, como sugiere Guber (2001) y Ferrándiz (2011). ¿Por qué este método y no otro? La flexibilidad que brinda la etnografía es algo que en muchos otros métodos no se encuentra.

La noción de etnografía que se recupera es la de Rosana Guber, por considerarla integral. Desde su perspectiva la etnografía tiene tres sentidos, como *enfoque*, como *método* y como *texto*; el primero es desde dónde abordamos el estudio, el segundo es la observación, la interacción y la descripción; finalmente, la interpretación que se hace del texto antropológico (2001: 16). Así, la etnografía es entendida como “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001: 13). Es decir, que se trata de un método en donde se realiza “la

interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la realidad" (Guber, 2001: 18).

Así mismo, se eligieron técnicas metodológicas que permitieron la aproximación a las experiencias de los usuarios New Age, a través de narrativas, como: la *observación directa* y en algunos casos *observación participante*, la estrategia en ciertas circunstancias para acceder a un posible contacto, fue asistir y hacer uso de alguno de los servicios ofertados, por ejemplo, asistí a una terapia de respiración guiada junto a una paciente, durante una hora, y en otro caso asistí a una sesión de meditación colectiva guiada.

La observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social. [...] es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente entre los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades (Guber, 2001: 57).

Siguiendo las sugerencias de Rosana Guber, se combinó la *observación directa* con la *participante*. En las visitas a la comunidad, se realizó un *transecto*, del que podemos mencionar que “esencialmente es una caminata a través del terreno de la comunidad” (Comisión Nacional de Áreas Protegidas, 2014: 40), como una actividad de investigación, éste permitió ubicar las áreas más representativas e importantes para el objeto de estudio, como negocios alternativos y tiendas que ofertan prácticas y/o mercancías en relación a la salud en el marco de la New Age, lo anterior ayudó a tener una idea visual y general de las características que tienen este tipo de lugares, sobre todo los que están situados en las principales calles del centro de Tepoztlán.

La investigación se realizó por medio de un *estudio de casos*, recuperando la idea de que éste caso tiene una función particular situado en un sistema, lo que lo define es “su focalización en uno o cada caso singular. Se dice que no es el conjunto de los procedimientos metodológicos seguidos, sino la especificidad de un estudio lo que define un estudio de casos” (Gundermann, 2013: 235). Retomándolo como una herramienta para sistematizar la información según las frecuencias encontradas, se realizaron entrevistas a una muestra total de 20 personas; 10 hombres y 10 mujeres.

Así mismo, se retomó la idea de los *estudios de casos múltiples*, en concordancia con Pujadas, quien se refiere a “esta técnica como una forma de encuesta, en la que los criterios de selección de los informantes pueden basarse en criterios de muestra representativa (Pujadas, 1992: 51-52). De esta forma se utilizó como una muestra representativa del universo que se buscaba estudiar, para ello, los criterios de selección fueron: mayores de 18 años y no mayores de 65, ambos sexos, económicamente activos, usuarios (terapeutas/pacientes) de las terapias alternativas que se ofertan en el contexto de la New Age, lugar de procedencia indistinta.

Se realizó además la técnica de *relato de vida*, entendiéndola según Bertaux como “el resultado de una forma peculiar de entrevista, la entrevista narrativa, en la que un entrevistador (que puede ser un estudiante) pide a una persona, llamada a continuación <<sujeto>>, que le cuente toda o parte de su experiencia vivida” (1997: 9). Partiendo de la idea de que “existe un relato de vida desde el momento en que hay una descripción en forma narrativa de un fragmento de la experiencia vivida” (Bertaux, 1997: 12). Para lo cual se utilizó la *entrevista abierta* y en algunos casos *la entrevista semi estructurada*.

Siguiendo la lógica de que una entrevista narrativa está orientada “a la reconstrucción de una serie de acontecimientos, de situaciones, de interacciones de actos que contiene necesariamente un buen número de informaciones generalmente exactas basadas en hechos” (Bertaux, 1997: 12). Se partió de la idea de que los relatos de vida tienen 3 funciones: *exploratoria*, *explicativa* y *expresiva* (Bertaux, 1997: 12-13). La primera es la función de la observación que se realizó en campo, la segunda se ve reflejada en el análisis de los resultados arrojados tras las entrevistas y la tercera es la etapa en la que se interpretó, se expresó lo entendido y se da a conocer.

Para realizar lo anterior se utilizó también la técnica de las *narrativas y análisis de contenido*, considerando que ambos van de la mano, “[e]n esta perspectiva, se hacen estudios de representaciones sociales sobre algo o imaginarios de algo, y se supone que la representación o el imaginario no son la narración, sino su *contenido*” (Ángel, 2011: 30).

Así mismo, se empleó el *método interpretativo*, en el que el investigador adquiere el papel de intérprete, es capaz de observar en el campo todo aquello que se le muestra en el

caso seleccionado y de esta manera puede identificar los rasgos más representativos de él (Ángel, 2011:13). En el mismo sentido Clifford Geertz propone el dialogo entre las culturas, lo que implica el reto de entender a otra cultura, sin imponer la propia, esto es “descifrar el pensamiento local sin imponer el marco interpretativo de la cultura a la que pertenece el investigador” (Ángel, 2011: 22). En tal dialogo intercultural se trató en la medida de lo posible que no prevaleciera una perspectiva cultural en lugar de otra (Ángel, 2011: 23).

El trabajo quedó estructurado de la siguiente manera: en el primer capítulo se aborda el marco teórico y conceptual, en el que se examinan las principales categorías de análisis que se utilizaron en la investigación; tales como: la *reconfiguración de las creencias*, la *New Age*, la *construcción cultural*, el *cuerpo* y la *salud*. En el segundo capítulo se aborda el contexto geográfico sagrado e histórico de Tepoztlán, Morelos. Además, se describe parte de lo observado en el *transecto* que se realizó en relación a las terapias alternativas ofertadas en las principales calles del centro de Tepoztlán, para tener un panorama de lo que es Tepoztlán y el New Age hoy en día, así mismo se señala el papel clave que ha tenido el desarrollo turístico para atraer mayor número de personas que buscan esta forma de vida. Finalmente, en el tercer capítulo se presentan los resultados más significativos y representativos del trabajo de campo y el análisis correspondiente, en articulación con el marco teórico.

CAPÍTULO I

Marco teórico y conceptual

El objetivo de este capítulo es conocer los distintos planteamientos teóricos de algunos estudiosos de temáticas que permiten construir las categorías de análisis que servirán para explicar el proceso de construcción cultural de la salud de los usuarios de la New Age en Tepoztlán, Morelos. Se trata de entender este fenómeno sociocultural desde un análisis transversal, es decir, considerando los puntos de cruce entre lo local y lo global, lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo inventado, lo interno y lo externo; que permitan comprender el proceso de creación de imaginarios, creencias y prácticas, que marcan e indican una nueva época de mutaciones, resistencias y tensiones.

En las últimas tres décadas se han notado procesos importantes en las relaciones sociales, regionales, interestatales e internacionales. Ante la globalización nos enfrentamos no sólo a cambios económicos y políticos, sino también a impactos en las dimensiones culturales, quizá algunos efectos son menos visibles, otros más evidentes, sin embargo, se han creado imaginarios sociales influenciados por los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, junto a un acelerado flujo migratorio y turístico. Lo anterior ha ocasionado que en muchas partes del globo exista una cultura mediatizada, la cual es apropiada y resignificada por sujetos que las reconfiguran según su propio contexto histórico y social. Tal articulación crea nuevas demandas y consumos culturales, que no siempre corresponden al lugar de origen, pues se generan culturas locales de manera global, expresándose en complejas y nuevas subjetividades. Así es como la globalización modifica a las relaciones personales y al mismo tiempo a las ofertas y demandas en el ámbito cultural.

Algunos eventos y fenómenos están influenciados por intereses de empresas transnacionales o políticas del Estado, mientras que por otro lado hay subjetividades que están dotando de capacidad de agencia a las personas, o al menos eso es lo que creen, por tener identidades mucho más flexibles y dotadas de imaginación. No obstante, tal dinámica genera que ciertos grupos en su afán de integrarse al consumo cultural, sean transformados, así como sus espacios físicos en función de lo que otros esperan ver, cuyo escenario muestra

y genera dinámicas cada día más complejas, en las que se encuentran diversas ritualidades y ofertas alternativas que están expresando nuevas formas de religiosidad.

1.1. La dimensión cultural en la globalización y producción de nuevas subjetividades

Una de las tensiones más importantes en las últimas décadas se da en el ámbito de lo local y lo global. La trama cultural y los procesos que se están gestando en la actualidad, incitan a repensar nuevas formas de estudiar y categorizar las maneras en que los sujetos están siendo impactados por dinámicas complejas y vertiginosas, que transforman las nociones de tiempo y espacio (Harvey, 2008).

Algunos estudios han sido enfocados al proceso de la globalización, pues entender tal fenómeno posibilita comprender sucesos y procesos que se dan en este marco. Hay quienes la reducen a dinámicas puramente financieras y económicas, o a las relaciones internacionales y la política entre estados; otros abordan las transformaciones culturales dentro de este escenario. Por un lado, están los globalistas, quienes argumentan que la cultura es homogénea y que se está estandarizando todo con mayor velocidad, por otra parte se encuentran los post modernistas, quienes señalan que la cultura es múltiple y diversa

Si bien es cierto que hay una tendencia a crear una “cultura mercantilista o consumista”, no todos se apropian de ésta de la misma forma, ni todos tienen acceso a ella. Por otra parte, hay una tendencia a resaltar las diferencias y la pluralidad en algunas instituciones nacionales o internacionales, apareciendo como responsables de rescatar ciertos escenarios (Giménez, 2005a: 507). La cultura es multifacética, por ello podemos decir que no hay una sola, aunque sí una tendencia a imponer una global, hoy asistimos al sostenimiento y coexistencia de la diversidad cultural, pese a la globalización. En este contexto, para entender el proceso de la construcción cultural de la salud, de los usuarios de la New Age en Tepoztlán, Morelos, se asumirá la posición de Jesús Martín-Barbero, cuya definición es más incluyente, abarcadora e integral. Él menciona que ésta “no es ni un paradigma ni un proceso sino multiplicidad de procesos que se cruzan y articulan entre sí, pero que no caminan todos en la misma dirección” (Martín-Barbero, 2003: 25). Esta idea converge con la propuesta que propone Daniel Mato, de no referirnos a la globalización, sino

más bien a procesos donde hay “más y más significativas interrelaciones e interdependencias entre actores sociales a niveles tendencialmente planetarios” (Mato, 2000:147). Lo anterior se presenta como contraposición de algunas maneras reduccionistas y fetichizadoras de entender a la globalización, como si se tratara de algo suprahumano, fuera del alcance de las prácticas de los actores y como si el mercado o las tecnologías no fueran una creación humana (Mato, 2000: 149-150).

Hay múltiples procesos de diversa índole dentro de la globalización, en general podemos señalar tres dimensiones principales: la política, la económica y la sociocultural (Gilberto Giménez, 2005, Grimson, 2003). Todas ellas están interrelacionadas, sin embargo, para los propósitos de este trabajo, se profundizará en la última dimensión. Como se ha mencionado anteriormente, la cultura en la globalización se transforma de forma muy distinta, según el lugar, la historia, el espacio territorial, los contextos relacionales, los accesos a los medios de comunicación, entre muchas otras variables.

Aunque generalmente se ha dicho que la globalización genera homogeneización (tesis globalista), lo cierto es que la tendencia no supone necesariamente la uniformidad. Por el contrario, la respuesta es distinta según el grupo social, su historia, lugar de residencia, valores y contexto. Dentro de la dimensión cultural y debido a que la globalización afecta a unos más directamente que a otros, se generan distintas tensiones en la sociedad, sobre todo transformaciones en las identidades sociales, hay quienes se dividen entre la autoafirmación, mientras que otros sufren una identidad más difusa, especialmente las identidades urbanas (Martín- Barbero, 2003: 24, Grimson, 2003: 7).

En este mismo sentido, Octavio Ianni menciona que en este escenario “Lo local y lo global están distantes y próximos, son diversos y lo mismo. Las identidades se mezclan y multiplican. Las articulaciones y las velocidades se desterritorializan en otros espacios, con otros significados. El mundo se vuelve más complejo” (1996: 168). Como se ha mencionado anteriormente, la dimensión cultural en la globalización ocurre de forma distinta, según el lugar, la historia, el espacio territorial, los contextos relacionales, los accesos a los medios de comunicación, entre otras variables. En palabras de Abril Trigo:

La globalización nos involucra a todos, [...] pero [...] se vive y se percibe de forma diferente según el lugar desde donde se la experimente, y me refiero,

obviamente, a un locus geográfico, pero también al estatus social y la actividad profesional, el lenguaje o los lenguajes, la etnia, el género y la edad del individuo en cuestión (Trigo, en proceso de publicación: 12).

Colocándose en la misma perspectiva, según Arjun Appadurai, la teoría de la Ruptura, apunta a que la modernidad está desbordada, puesto que los medios de comunicación y nuevas tecnologías electrónicas, junto a los movimientos migratorios y turísticos, se vuelven partes fundamentales para estudiar y analizar el quiebre de la actualidad y cómo estos aspectos están impactando campos que antes eran impensables (1986); de manera que se fusionan estos dos aspectos claves para entender las tensiones e implicaciones de la modernidad actual.

Sin embargo, donde más se hacen sentir dichas tensiones es en las subjetividades, pues tales dinámicas trastocan a los sistemas de creencias de los sujetos. Como señala Abril Trigo, hay producción de bienes simbólicos, que generan placer (en proceso de publicación: 13). Evidentemente la recepción y la apropiación de estos bienes no es igual, si bien las mercancías culturales son consumidas, el impacto va a depender de la diversidad de hábitos, valores, creencias y distintas particularidades de cada uno (Grimson, 2003: 12-13).

El poder *libidinal* de la posmodernidad pretende modelar la totalidad de la psicología de los individuos, de tal manera que cada cual pueda construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema. Por el contrario, son los *recursos* ofrecidos por el sistema mismo los que permiten la construcción diferencial del “Selbst”. Para cualquier estilo de vida que uno elija, para cualquier proyecto de autoinvención, para cualquier ejercicio de escribir la propia autobiografía, siempre hay una oferta en el mercado y un “sistema experto” que garantiza su confiabilidad. Antes que reprimir las diferencias, como hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la posmodernidad las estimula y las produce” (Castro, 2000:157).

De este modo, las empresas transnacionales se convierten en actores claves dentro del escenario, que mantienen redes y circuitos del mercado global. La producción de significados, imaginarios y estilos de vida, así como las expectativas que generan los consumidores, ocurren en distintos ámbitos de vida cotidiana. En esta lógica Appadurai hace una distinción interesante entre la imaginación y la fantasía, recuperando parte de la obra de Max Weber, quien ya predecía que la imaginación se podía ver arruinada por “la

mercantilización, el capitalismo industrial y la generalizada regimentación y secularización del mundo” (Appadurai, 1986: 9). Algunos teóricos de la modernización coincidían en pronosticar un cierto debilitamiento en la religiosidad, apostando por una victoria de la ciencia. Pero lo que dice Appadurai es que en la actualidad esto no ha resultado así, más bien que “la religión no sólo no está muerta sino que bien puede que sea más consecuente que nunca debido al carácter cambiante e interconectado de la política global actual” (1986: 10).

Por otra parte, Appadurai hace una crítica a la visión reduccionista de los estudiosos de los medios de comunicación, pues él sostiene que éstos son el opio de las masas. Señala que cada vez hay más resistencia, ironía y selectividad hacia lo que se nos presenta, lo que supone mayor consciencia de los sujetos y a su vez mayor capacidad de agencia; al respecto sugiere ser cuidadosos con el uso de la teoría de los medios de comunicación, ya que esto puede ser mucho más complejo y por tanto su recepción también puede ser crítica. “De todos modos, donde hay consumo hay placer, y donde hay placer hay agencia. La libertad, por otro lado, es una mercancía bastante más escurridiza e inalcanzable” (Appadurai, 1986: 12). Lo que sí es evidente es que hay un nuevo papel que juega la imaginación en la vida social, ésta se encuentra centrada principalmente en prácticas de agencia (Appadurai, 1986: 29).

1.1.1. Reconfiguración de las creencias

En cuanto a las creencias, según José María Mardones existe un fuerte y a la vez sutil impacto, pues éstas se están reconfigurando. La creencia tiene una relación con la realidad observada y el sentido de la vida, frente a lo cual, son las tradiciones religiosas o sabidurías ancestrales a quienes les ha tocado servir de fundamento. Las creencias siempre estarán apoyadas en una base social y puesto que hoy asistimos a un cambio de época según Mardones, las primeras se tambalean y se reconfiguran, impulsando a su vez las transformaciones paradigmáticas, señala que debido al impacto que esto ocasiona en las creencias, la religión enfrenta procesos de secularización, además de una modernidad reflexiva (2002: 767, 768).

En la reconfiguración de las creencias, se pierde el papel de la centralidad en la religión, mientras que en otro momento esta institución tenía un papel determinante y

legitimador, hoy, en la sociedad moderna dicho poder se debilita y empieza a funcionar como cualquier otra institución, al menos deja de modelar puntualmente las creencias como antes lo hacía. De modo que “comienza a percibirse que la explicación religiosa es una entre otras muchas posible. Ya no detenta el monopolio cosmovisional. Aparecen otras instancias que buscan explicar u ofrecer sentido de forma diferente a la dada por la religión” (Mardones, 2002: 768-769). Así, la religión institucional ya no es la principal dadora de sentido, ha perdido el control que tenía y ahora las creencias de la sociedad son más fluctuantes y diversas. De forma que “[e]stamos ante una privatización de las relaciones religiosas y morales y ante una individualización de la manera de vivir” (Mardones, 2002: 769).

El desplazamiento del papel de la religión, supone muchas implicaciones. Una de las más importantes es la secularidad del mundo, el énfasis en la denominada autonomía, tan promovida por la modernidad hace su entrada y tiene aquí su base estructural. Uno de los rasgos importantes en las modificaciones es la pluralización, lo cual incrementa el proceso de secularización, lo que antes era impensable hoy en día está sucediendo, una diversidad de creencias pueden constituir la subjetividad de un individuo. Otra reconfiguración es la individualización de la creencia, lo que de alguna manera genera una sacralización del individuo. “La libertad de creencia en la modernidad pasa, ante todo, por el individuo: él es el que tiene el derecho a elegir lo que cree y cómo quiere vivir esta creencia” (Mardones, 2002: 772). Lo cual implica debilitamiento en las instituciones y fortalecimiento o empoderamiento en las creencias de las personas, entonces éstas adquieren un papel que se ve legitimado por la voluntad y la libertad de elección (Mardones, 2002: 770-772).

Las nuevas creencias tienen un elemento afectivo, es decir, puede ser que existan “comunidades afectivas”, las cuales adquieren un papel importante, lo que significa que éstas poseen alto poder de subjetivación y le dan un carácter relativo a la realidad (Mardones, 2002: 773). Son eficaces en la medida en que sirven y son útiles, según su funcionalidad, sobre todo en la resolución de problemas existenciales, pues permiten armonizar el estado de las personas, “nuestra época se caracteriza por ofrecer -junto a las instituciones tradicionales- una pluralidad de instancias generadoras de sentido. Ha inventado o creado instituciones de producción y transmisión de sentido” (Mardones, 2002: 775). Estas nuevas instancias o comunidades de sentido tienen como rasgo principal el eclecticismo, retomando un poco del

sentido tradicional y sumándole corrientes contemporáneas, al mismo tiempo funcionando como

...transmisores de sentido son «instituciones intermedias» que aparecen sin la fuerza de la imposición o la prescripción, sino como una oferta de posibilidades. Dosis de creencia homeopáticas que no eliminan las causas de la crisis de sentido, pero que la atenúan y proporcionan resistencia a la enfermedad (Mardones, 2002: 776).

Tales creencias además marcan una época de la credulidad, donde hay indiferencia y poca o nula crítica respecto a lo que se nos presenta, al mismo tiempo se genera apertura a lo trascendente, pese a que sea una creencia poco rigurosa (Mardones, 2002: 777). Por lo anterior podemos decir que las grandes iglesias están perdiendo el control sobre la sociedad, es decir, que lo sagrado ya no queda exclusivamente en manos de éstas. De hecho esto evidencia la nueva privatización de las creencias, que además de ser un bagaje de elecciones individuales no están reñidas con la formación de comunidades, las cuales se fundan en base a ciertos elementos culturales y sociales compartidos (Mardones, 2002: 779). Lo anterior genera que las identidades sean más plurales y débiles como lo menciona Zygmunt Bauman (2008), esto aplica sólo para ciertos grupos sociales, pues hay quienes en lugar de tener una identidad difusa, la han reforzado. Lo cierto es que, especialmente en las sociedades urbanas contemporáneas las nuevas creencias se ven reforzadas porque abunda la incertidumbre (Melucci, 1999), lo que genera desconcierto y temor en las personas, por eso hay más tendencia a buscar protección, estabilidad y seguridad.

En este marco nuevas prácticas se consumen como solución a las crisis existenciales y sociales que se padecen. De ahí la mayor demanda y éxito de brujos, astrólogos, videntes, curanderos, yoguis, gurús, etc. que está resurgiendo en parte de la sociedad (Mardones, 2002: 779-780). Estas condiciones de incertidumbre y complejidad hacen que haya un aumento de las creencias mágicas o de soluciones, así el mito y la magia reaparecen entonces con más fuerza que antes (Mardones, 2002: 780).

Por paradójico que parezca, las mismas crisis son las que nos están empujando hacia nuevas formas de percepción. Nuestra sociedad moderna vive en una época sin objetivos claros, [...] nuestra sociedad es

espiritualmente pobre, y esta miseria no es privativa de una clase social, cultural o religiosa... (Salgado, 2014: 17)

De este modo las creencias se vuelven más fluctuantes y simbólicas, perdiendo cierto realismo al convertirse en afinidades mágico esotéricas, como un recurso para contrarrestar las fuerzas que no se pueden controlar, y que “mediante «ondas positivas», «buenas vibraciones», etc. traten de compensar y proporcionar un poco de seguridad a los espíritus” (Mardones, 2002: 782). Lo anterior es una expresión de búsqueda de identidad, aunque hay varias figuras dentro de este escenario, para el interés de esta investigación señalaremos el papel del “peregrino”, quien, según Mardones es el que deambula en búsqueda de algo que le proporcione sentido y cuando lo encuentra, se apropia de aquello que le parece útil, sin importar que estas creencias sean de culturas o filosofías distintas (2002: 782-783).

La información ampliamente difundida por los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, ha generado nuevos imaginarios, creencias y prácticas. Los usuarios de la New Age son influenciados por las intersecciones entre lo local y lo global, si bien hay otros ejemplos, éste es muy claro, pues evidencia las prácticas tradicionales y la apropiación de elementos culturales contemporáneos, sin dejar de lado las antiguas creencias. De manera que se observa la idea de transversalidad, donde se pueden apreciar los puntos de intersección entre lo global y lo local (De la Torre, 2001: 51). Recuperando la idea de Renée de la Torre, se asume que

Los imaginarios globales buscan anclajes en las tradiciones de la religiosidad popular, [...] los cambios que la cultura sufre por la globalización se encuentran fuertemente vinculados con la religiosidad contemporánea. Por un lado, la religiosidad tradicional se ve impactada por los cambios en la organización del tiempo y el espacio introducidos por la globalización, pero por otro lado, el dinamismo simbólico propio de la religiosidad popular representa la alternativa para generar los sentidos colectivos de arraigo y referencialidad localizada ahí donde las arenas parecerían más movedizas (2001: 113).

La tendencia del sistema hegemónico es desvirtuar los contenidos de las culturas subalternas, pese a que algunas prácticas y creencias se generan desde ahí, el mercado reproduce muchos de esos elementos, con fines más comerciales. Sin embargo, se sigue

manteniendo el carácter desinstitucionalizado en algunos de sus practicantes, hay quienes procuran preservar lo genuino, sobre todo respecto a las creencias religiosas, que se configuran a partir de sus propias búsquedas, aunque en la práctica no es sencillo, porque la comercialización y el mercado tienen grandes alcances (De la Torre y Gutiérrez, 2005: 67). No obstante es necesario recuperar las bases de uno de las principales fuentes de estas creencias que es la corriente de pensamiento New Age y el marco teórico que la conforma, como se explicará más adelante.

1.1.2. Cultura e identidad

En esta era de globalización es un reto poder estudiar las identidades y las distintas particularidades de cada cultura, pues como dice Nestor Canclini se trata más que nada de entender cómo se generan las hibridaciones y se reconfiguran las fronteras entre uno y el otro (Echeverría, 2007: 10).

Cuando se trata de examinar cómo sucede un proceso de construcción, como en el caso de la salud de los usuarios de la New Age, de Tepoztlán, Morelos, es necesario recuperar la noción de cultura e identidad, como una cuestión inseparable del ser humano en tanto ente social. Richard Jenkins (1996), apunta a que todo individuo es único y diferente, pero que la identidad es completamente una construcción social, que se forma en una interacción en la cual las personas se definen y se redefinen a sí mismos y a los demás. La argumentación central de Jenkins se basa en una dialéctica de lo interno y lo externo de la identificación, como un proceso mediante el cual todas las identidades se construyen, ya sean individuales o colectivas (1996: 20). Ese proceso dialéctico significa que no es suficiente con afirmar una identidad, es también substancial cómo nos perciben los demás, este proceso de interacción entre la autodefinición (lo interno) y la definición de los otros (lo externo) es un proceso importante de internalización (Jenkins, 1996: 22).

El modelo del etiquetado no basta para entender la identidad, aunque este tiene consecuencias significativas para el individuo, en tanto que está dotado de instituciones y legitimidad, si bien es parte necesaria en la construcción identitaria de ésta, no es suficiente para comprenderla, se necesita también de la interacción social para entender lo que se tiene

en común con los demás y lo que no. En este sentido, la similitud juega un papel simultáneo con la diferencia, la identidad se encuentra exactamente en la frontera entre lo que somos y lo que no somos (Jenkins, 1996: 75-81).

En palabras de Jenkins, la dialéctica de la identificación con el grupo y la categorización social tiene su origen en transacciones interpersonales (1996: 97). Los límites de la identidad colectiva se encuentran en la interacción con los miembros de otras identidades, es justo ahí en esos procesos de frontera dónde se irá configurando la identidad, debido a que en éstas se delimitan dos aspectos: las relaciones con los demás y las relaciones con los miembros que comparten una identidad, esta es una relación entre lo nominal y lo virtual, es decir, cómo se perciben ellos mismos en relación con “los otros”, y al mismo tiempo cómo los ven “los otros”. En estas fronteras se construye la identidad como proceso dialectico entre la autoimagen y la imagen pública, además, al mismo tiempo que nos identificamos “nosotros”, “los otros” se identifican a su vez (Jenkins, 1996: 94-99).

La similitud es esencial, pues genera solidaridad por los intereses compartidos entre la colectividad. Para hacer una construcción simbólica del grupo, Jenkins rescata tres argumentos de Anthony Cohen: a) los signos generan un compartido sentido de pertenencia, b) la comunidad es una construcción simbólica en la que las personas hacen algo a favor de ésta, y c) la pertenencia a la comunidad, significa compartir con los miembros un sentido similar de las cosas, por ejemplo, símbolos que les permiten creer en lo que hacen (1996: 107).

Aunque pareciera que una colectividad es un grupo homogéneo, no es así; debido a que cada individuo se desenvuelve de modo distinto en cada contexto, y sólo se unen por una o varias cosas en común.

El sentido, igual que la identidad no es un atributo inherente a los sujetos, se construye con base al bagaje cultural del grupo, significa decisiones y elecciones ante las diferentes situaciones de su vida, es un complejo de acciones en función de los propósitos que se persiguen, de manera que los sujetos eligen y construyen sus experiencias cotidianas bajo circunstancias socioculturales específicas... (Salgado, 2007: 57).

Ahora bien la identidad se construye a partir de varios elementos culturales, ya que la cultura nos permite darle sentido a ciertas elecciones, rituales, prácticas, en fin a todo lo que una persona hace, siempre tendrá una direccionalidad, lo cual significa que para cierto grupo de personas es importante algo, mientras que para otro grupo tal vez no tenga el mismo valor. Por lo tanto la relación entre la cultura e identidad es indisociable, puesto que

...nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (Giménez, 2005: 1).

Para entender qué es el aspecto cultural retomaremos la comparación que Gilberto Giménez hace con el concepto de cultura que se tenía en los años cincuenta, cuando era entendida como “modelos de comportamiento” (Margaret Mead) y con la definición que él mismo rescata de Clifford Geertz, quien la describe como “pautas de significados”, en la década de los setentas, con esta última definición que recupera Giménez se adquiere un carácter simbólico a diferencia de la definición de los años cincuenta (2005: 2). Para Geertz la cultura es un conjunto de pautas de significados que de todas formas incluye “modelos de comportamiento”, debido a que lo simbólico es un aspecto inherente a cualquier práctica que realicen los individuos. De esta manera entenderemos a la cultura como

...el conjunto de hechos simbólicamente presentes en un sociedad. O, más precisamente, como la *organización social de sentido*, como *pautas de significado*. [...] En efecto, la cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en “mundos culturales concretos”, que implican por definición, una referencia a contextos históricos y espaciales específicos (Giménez, 2007: 30).

Es importante destacar que no todos los significados son culturales, únicamente cuando se comparten y cuando duran algún tiempo, a nivel individual o generacional. Además muchos de los significados que son compartidos tienen fuerza motivacional, por lo tanto la

cultura no es un aspecto de significados inmutables y homogéneos (Giménez, 2005). Cada significado cultural cambia según el contexto, algunos pueden ser símbolos que representen valores dinámicos y débiles, o bien sólidos y de larga duración.

Para profundizar en la reflexión anterior de los significados culturales, es menester distinguir dos componentes esenciales; unos son los aspectos observables, que pueden llamarse aspectos objetivos, a lo cuales Pierre Bourdieu denomina en algunos casos “cultura pública” o “simbolismo objetivado”; los otros son, los aspectos que están interiorizados y en los cuales los individuos no siempre son conscientes de éstos, se pueden llamar aspectos subjetivos, que están en el sujeto bajo un carácter incorporado, que Bourdieu denomina “habitus”, es decir, “sistemas de disposiciones durables y transferibles que funcionan como principios generadores y organizaciones de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 1991: 88-89), y que aparecen como naturales.

Existe una relación indisociable entre estos dos aspectos, pues ambos constituyen la cultura. Aún más, nos permite considerarla preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto, ni sujeto sin cultura (Giménez, 2005: 4). Es necesario señalar que la configuración de la identidad está vinculada a la vida cotidiana de las personas y esto involucra prácticas en común, además del sentido que los sujetos comparten, supone procesos de construcción cultural, como la salud de los usuarios de la New Age de Tepoztlán Morelos.

Respecto a la identidad colectiva, según Jenkins existe una distinción metodológica entre grupos y categorías, que es necesaria para poder comprender que cuando la identidad de una colectividad se define a sí misma, entonces hablamos de un grupo, y cuando una colectividad se identifica y es definida por los otros, entonces nos referimos a una categoría. Un grupo se forma en cierta medida por la mirada de la categorización de las otras personas, esto es básico, porque si no fuera reconocido por los otros, sencillamente no existirían señales de identidad. Sin embargo, la categoría no depende de que el grupo sea consciente de su existencia, existe independientemente de que el grupo la reconozca o no. Es a partir de la categorización, que se comienzan a ascender los primeros peldaños hacia la identificación del grupo; aunque de hecho, la identificación del grupo procede paralelamente con la

categorización, es decir, se observa un proceso dialéctico, pero ahora entre el grupo y la categoría (Jenkins, 1996: 23-86). Más adelante se verá cómo sucede con los usuarios de la New Age de Tepoztlán, Morelos; probablemente ellos se reconocen como miembros de esta corriente a medida que son reconocidos por los “otros”, pero también, los otros los reconocen, en tanto que ellos mismos se reconocen en el “nosotros”; pues recordemos que la distinción de Jenkins es sólo metodológica, porque en términos reales la construcción de la identidad es compleja y no lineal.

Hacer una distinción entre los límites y el contenido de la colectividad nos permite hacer una observación más amplia entre la “identidad nominal” (el nombre) y la “identidad virtual” (la experiencia), la primera se refiere a cómo una categoría o un grupo se define en el discurso, y la segunda, como sus miembros se comportan y se relacionan en la práctica cotidiana (Jenkins, 1996: 87). Esta distinción es importante, en primer lugar, porque la identificación no es sólo una cuestión de significado formal del nombre, el significado también se encuentra en la diferencia que se hace en las vidas individuales; en segundo, la etiqueta y sus consecuencias no siempre son congruentes, y tercero; las consecuencias de cualquier identificación nominal puede variar según el contexto y el tiempo (Jenkins, 1996: 77).

1.2 Construcción cultural de la salud

La construcción de la salud desde la perspectiva no convencional, es un proceso que prácticamente comienza a partir de que los sujetos empiezan la búsqueda de mejorar un estado, que como se verá más adelante, no sólo es físico, sino más complejo e integral, así se tendrá que entender que los elementos que conforman dicho proceso, se encuentran influenciados por un conjunto de creencias, valores, comportamientos y prácticas, que constituyen su cultura.

Así que tal construcción comienza con la elección de la búsqueda de un nuevo sentido, es decir, de una nueva direccionalidad de su vida, generalmente ante la necesidad de resolver

un problema frente a una crisis física, emocional o espiritual. Cualquiera que sea el caso, el proceso da inicio con la esperanza de experimentar algo más trascendente en un nivel más esencial y profundo.

1.2.1. La realidad clínica y la estructura del Sistema del Cuidado a la Salud

Siguiendo con el desarrollo de las categorías analíticas que soportan teóricamente a la presente investigación, en este apartado se aborda el tema de la salud. La antropología de la medicina o la antropología médica “se define como la disciplina que se encarga de analizar y ofrecer respuestas a los aspectos socioculturales relacionados con los procesos de salud/enfermedad/atención. Sus orígenes e inicios aparecen relacionados con los estudios antropológicos de magia y religión (Rivers 1924)” (Echeverría, 2007: 9). Inicia en los años sesentas y setentas, por lo que podría decirse que es un campo en construcción muy reciente.

Uno de los principales exponentes de la Antropología médica, es Kleinman, quien define el término “Sistema Médico” y los “Modelos Explicativos”, para referirse a la interpretación de la experiencia de la enfermedad (1974 y 1981, citado en Echeverría, 2007: 10). Kleinman menciona que en cada lugar los pacientes serán distintos y tendrán experiencias diferentes, según sus instituciones de salud, su entorno, sus condiciones, sus creencias, su núcleo familiar, entre otras cosas (Echeverría, 2007:11). Entendemos que la salud y la relación paciente-médico/terapeuta es una construcción porque

...hablar de salud es hablar de la vida, es decir, del conjunto de prácticas corporales y sociales. La higiene, la alimentación, la sexualidad, el ocio, el deporte, el hábitat, el trabajo, la educación, la salud y la enfermedad, las representaciones en torno al cuerpo, la vida y la muerte, la concepción de la persona y las relaciones con los demás, etc. constituyen una totalidad que resulta difícil deslindar las unas de las otras (Echeverría, 2007:14-15).

Para los fines de este trabajo es necesario comprender que la salud no es únicamente el resultado de un estado biológico, sino que está estrechamente vinculado con el campo social, así como con la mente y el espíritu, por lo cual entenderemos a ésta como una construcción, que supone un proceso. Para realizar el análisis sirve de apoyo el enfoque interdisciplinar que

propone Arthur Kleinman en su obra *Patients and Healers in the Context of Culture*, él hace una crítica a la tendencia a utilizar el método positivista para los estudios relacionados a la salud, así como al predominio de los estudios pragmáticos que ignoran la relevancia de las ciencias sociales y las humanidades, las cuales pueden aportar conceptos que posibiliten una mejor ciencia clínica, de esta manera entender que la definición y organización cultural son variables elementales en este campo.

Kleinman señala 3 importantes sujetos de estudios en el campo de la salud que se encuentran interrelacionados; 1. *Experiencias de enfermedad*, 2. *Transacciones médico-paciente*, y 3. *El proceso de curación*. En tales casos, la cultura afecta directamente al núcleo de las actividades clínicas, por lo que es necesario conocer de qué manera, éstas contrastan con los patrones culturales (1980: 9).

Los pacientes y sanadores son actores centrales dentro del sistema de cuidado a la salud, dependen de las configuraciones específicas de los significados culturales y las relaciones sociales, éstos no pueden ser entendidos fuera de su contexto (Kleinman, 1980: 25). Para llevar a cabo una investigación sobre la construcción de salud, se sugiere que se analicen las creencias y los comportamientos, mediante un estudio interpretativo. La medicina clínica tradicional se ha abstenido de articular e incluir al sistema cultural como una alternativa que bien pudiera explicar de forma mejor y completa el fenómeno clínico (1980: 25).

El *sistema del cuidado de la salud* es un modelo conceptual que ayuda a la investigación, para entender cómo “piensan” los actores en un entorno social particular, “acerca de sus creencias en relación a la enfermedad, sus decisiones acerca de cómo responden a episodios específicos de enfermedad, sus expectativas y evaluaciones sobre tipos particulares de cuidado de salud” (Kleinman, 1980: 26). En este sentido se proponen dos ejes claves: a) *La manera en que la gente actúa*, y b) *el uso que se le da a lo que lo compone*. Además de recuperar en dicho análisis las creencias y comportamientos (Kleinman, 1980: 26).

Kleinman señala la importancia de algunos estudios, como los de Geertz, quién permite ver que los análisis culturales, necesitan ser entendidos en términos de actividades

instrumentales y simbólicas, creencias y comportamientos que son influenciados por instituciones sociales, roles sociales, relaciones interpersonales, sitios de interacción, restricciones políticas, económica, entre otros (1980: 26-27).

Para Kleinman el *cuidado de la salud*, es entendido como “un sistema que es social y cultural en origen, así como en su estructura, función y significado” (1981: 27)¹. Uno de los desarrollos cruciales en el reconocimiento de los sistemas de cuidado de la salud, fueron los estudios de Frake (1961) y Víctor Turner (1967), ambos mostraron las creencias médicas a pequeña escala (Kleinman, 1980: 30-31). Turner señaló que había reacciones psicológicas correspondientes a culturas específicas y ciertas tensiones en torno a relaciones sociales en cada lugar, con instrumentos y símbolos eficaces. Lo cual fue un avance en cuanto a los estudios simbólicos y permitió que surgieran otros en relación a la medicina (Kleinman, 1980: 31).

Así mismo, autores contemporáneos como German Zuluaga señala que hay una relación indisociable entre la salud, la naturaleza y la cultura (2006:1). Él menciona que en los últimos 50 años se crearon varias escuelas de antropología médica, con dos marcadas corrientes; una es la ambientalista y otra la culturalista. Es esta última, la que sirve mejor para la perspectiva de esta investigación, cabe distinguir dentro de ella a “Kroeger, Barbira Freedman, Levi Strauss y el mismo Foster, que establecen una orientación socio-cultural del fenómeno de la salud” (Zuluaga, 2006: 9).

Antes de conceptualizar el sistema de cuidado de salud, Kleinman especifica las dimensiones del modelo, en un primer momento, es necesario aproximarnos a la construcción cultural de la realidad clínica, por lo que primero definiremos *la realidad social* que significa que el mundo de las interacciones humanas existen fuera del individuo y entre los individuos, “es constituida por significados, instituciones y relaciones sancionadas por la sociedad” (1980: 36)². Por supuesto, ésta variará según la sociedad, las familias, las profesiones, etc.,

¹ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “a system that is social and cultural in origin, structure, function, and significance” (Kleinman, 1980: 27).

² La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “constitutes meanings, institutions, and relationships sanctioned by society” (Kleinman, 1980: 36).

por tanto podemos decir que la percepción de una persona varía de un ambiente a otro (Kleinman, 1980: 37).

La práctica clínica ocurre en un conjunto de elementos, prácticas y creencias acerca de la enfermedad, comportamientos de personas enfermas, responsables de familiares y practicantes, son algunos de los aspectos que la componen. Dichos aspectos de la realidad social son a lo que Kleinman denomina *Realidad Clínica* (1980:38), lo anterior no se refiere exclusivamente a un grupo situado en un poblado, sino a cualquier grupo independientemente de que pertenezca o no a una localidad. Esta realidad clínica es construida de forma distinta según el sector, los roles y las relaciones sociales que existan de por medio (1980: 38-39).

Es necesario distinguir la realidad social de: 1) *la psicológica*, que se refiere al mundo interior de la persona; 2) *la biológica*, referida a la infraestructura de todos los organismos vivos, incluyendo al ser humano, y 3). *la física*, es decir, la estructura material, implicando el espacio como ambiente no humano (Kleinman, 1980: 41). Además este autor distingue otros dos aspectos de la realidad social: a) el social y cultural, y b) un puente de la realidad que entrelaza al mundo social y cultural, con la realidad psicológica y biológica, a todo esto Kleinman denomina *Realidad Simbólica* (1981:41). Él acuñó el término de *realidad clínica* para designar a la constitución social de los contextos que influyen en la enfermedad y los cuidados clínicos, que consiste en la *realidad social y simbólica*, además de la *psicobiológica y física* (1980: 41).

La *realidad simbólica* es formada por la adquisición individual de lenguaje y sistemas de significados. La *realidad clínica*, según Kleinman, son las “creencias, expectativas normas, comportamientos, y transacciones de comunicación, que se asocian con la enfermedad, las actividades terapéuticas y la evaluación de los resultados obtenidos” (1980: 42)³. Por otra parte, la *realidad social* expresa y constituye el fenómeno clínico que a su vez está construida clínicamente. Mientras la *realidad simbólica* hace sentido dentro de la experiencia interior de las personas, desde esta perspectiva los significados simbólicos

³La traducción es mía, su versión original es la siguiente: The beliefs, expectations, norms, behaviors, and communicative transactions associated with sickness [...] therapeutic activities, and evaluation of outcomes.

influyen en los procesos psicológicos y la *realidad simbólica* también afecta a la *realidad psicológica*, como por ejemplo el poder de la sugestión (1980: 42).

Recientes estudios evidencian que la *realidad simbólica* puede conectar con el ambiente físico y con el proceso psicológico. De ahí que tal categoría se usa para analizar la enfermedad y salud, es importante tomar en cuenta el hecho de que ni la *realidad clínica*, ni la *realidad social* puede apreciarse sin examinar cómo afecta el puente biosocial, entendiendo a la cultura, como un sistema de significados simbólicos, dentro del cual el lenguaje puede ser pensado como sistema cultural que enlaza pensamiento y acción (Kleinman, 1980: 43). Considerando lo anterior, concordantemente al modelo que propone este autor, los sistemas de cuidado a la salud pueden ser considerados sistemas culturales, que conectan con la enfermedad y el tratamiento (1980: 43-44).

Kleinman destaca la importancia de los determinantes ambientales que pueden influir en la salud como son la geografía, la demografía, problemas medioambientales, entre otros (1980:46). De tal forma que los sistemas de salud son particularmente afectados por el nivel de la tecnología y el desarrollo social, incluyendo el estatus de las relaciones terapéuticas, tecnologías biomédicas, intervenciones de tratamiento profesional (Kleinman, 1980: 49). Estos sistemas de modernización dentro del cuidado a la salud, hacen de ellos un lugar de tensión, como rasgo característico que acompaña a la modernización (Kleinman, 1980:49).

Además de mirar y analizar los componentes externos, es de vital importancia comprender la estructura interna de los sistemas de cuidado a la salud. La cultura está cargada de componentes, así que las estructuras internas tienen más o menos la misma estructura en todas las culturas, pero su contenido varía en función de las circunstancias del entorno social y cultural. La definición de *Sistema de Salud* que propone Kleinman, se puede sintetizar como un “sistema local cultural, compuesto por 3 superposiciones; los sectores populares, el profesional, y el folk” (Kleinman, 1980:50)⁴. El primer sector, es decir, el popular, a pesar de ser el más grande en cualquier sistema de salud, es el menos estudiado. Éste puede

⁴ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “...a local cultural system composed of three overlapping parts: the popular, profesional, and folk sectors” (Kleinman, 1980: 50).

describirse como “una matrix que contiene varios niveles: individual, familiar, red social, creencias y actividades de la comunidad” (Kleinman, 1980: 50)⁵.

No incluye profesionales, ni especialistas, en el sector popular la enfermedad es definida por las atenciones de los cuidados iniciales. El sector popular es el nexo entre las fronteras de los otros dos sectores, éste interactúa con uno y con otro (Kleinman, 1981:50). Las personas deciden con quién acudir, a quién consultar y cuándo cambiar a tratamientos alternativos, la función del sector popular es la principal y más inmediata de los cuidados de salud, es el primer paso:

...percibir y experimentar síntomas; el etiquetado y la valoración de la enfermedad; sancionar un tipo de rol de enfermo (aguda, crónica, deterioro, médica o psiquiátrica, etc.); decidir qué hacer y participar en un sistema de salud específico que sea de atención médica; aplicar el tratamiento; y evaluar los efectos del mismo y la terapia obtenida de otros sectores del sistema de cuidado de salud (Kleinman, 1981: 51-52).⁶

La persona y su familia utiliza creencias y valores acerca de la enfermedad, esto es parte fundamental de la estructura cognitiva de este sector. La familia puede ser indiferente a síntomas de enfermedad, pueden brindar algún tratamiento, en ocasiones el enfermo puede consultar con amigos, vecinos, conocidos y expertos que conozcan, así mismo pueden entrar y salir del sector profesional o del sector folk y de cada uno escoger entre un rango de tratamiento (Kleinman, 1981:512). Este contexto teórico puede ayudar a entender las creencias y elecciones de los usuarios de la New Age, en Tepoztlán, Morelos, para decidir hacer uso de estas terapias.

Una vez que la persona entra y sale de cada sector, encuentra diferentes grupos de creencias y valores en el sistema cognitivo del sector profesional o dentro del sector folk. La persona tendrá encuentros en el proceso de entrar y salir de las agencias de salud, cada uno

⁵ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “a matrix containing several levels: individual, family, social network, and community beliefs and activities” (Kleinman, 1980: 50).

⁶ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “perceiving and experiencing symptoms; labeling and evaluating the disease; sanctioning a particular kind of role (acute, chronic, impaired, medical, or psychiatric, etc.); deciding what to do and engaging in specific health care-seeking behavior; applying treatment; and evaluating the effect of self-treatment and therapy obtained from other sectors of the health care system” (Kleinman, 1980:51-52).

tiene componentes distintos y cambian considerablemente, en cómo entienden a la enfermedad y la manera de experimentar cada terapia. De estos dos sectores el que más predomina y prevalece es el profesional, debido a que es el más institucionalizado, mientras que el sector popular es cada vez más difuso en algunos lugares (Kleinman, 1980: 52).

Un individuo puede ser “miembro enfermo de la familia”, un “paciente” o un “cliente”, según el contexto en el que se encuentre, en cada escenario la enfermedad será percibida, interpretada y etiquetada de distinta forma (Kleinman, 1981: 52). La persona enferma encontrará diferentes lenguajes médicos, tanto como ésta se mueva entre los sectores de los sistemas de cuidado de la salud. Kleinman pone especial énfasis en el proceso de traslación entre un sector y otro, pues esta interacción entre médicos/practicantes y pacientes es esencial para la construcción de salud (1980: 53). Hay una diferencia que debe mencionarse, entre la salud y el mantenimiento del cuidado de ésta. Lamentablemente hay pocos estudios en la antropología médica, por lo que no hay suficiente atención en cómo el segundo puede evitar el surgimiento de la enfermedad (1980: 53).

El sector profesional del cuidado a la salud está compuesto por los profesionales en este campo, que se refiere al de la medicina científica (Kleinman, 1980:53). Aunque en algunas sociedades hay médicos tradicionales profesionales que son autóctonos, como en China e India. Éste sector de la medicina profesional es una fuerza que tiene poder social, algunas áreas de la medicina tradicional han sido absorbidas por la medicina profesional, hay evidencias de que éstas logran un cambio en los pacientes y que complementan al sector profesional (Kleinman, 1980: 53-54), por eso en algunos casos es llamada medicina complementaria, como se verá más adelante.

Kleinman menciona que “cada sector del sistema del cuidado a la salud crea su propia realidad clínica” (1980: 55)⁷, esto puede ser extremo o mínimo, dependiendo de la sociedad, pero en general, el sistema medico profesional empieza a ser cada vez más dominante, como se verá posteriormente. Las investigaciones dentro de este sector son parciales, pues se estudian a los cuidados de la salud desde la perspectiva teórica disciplinar, considerando como irracionales y no científicos a los conocimientos de la medicina no convencional, de

⁷ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: “each sector of the health care system, creates its own clinical reality” (Kleinman, 1980: 55).

algunos grupos sociales, generalmente son rechazados, pese a que el sector profesional tenga evidencias de sus beneficios, pues todavía predomina el pensamiento reduccionista de la ciencia; así lo psicosocial y cultural pasa a segundo orden para el sector profesional (Kleinman, 1980: 56-57).

En este sector el rol del médico es dar órdenes o indicaciones al paciente, el del paciente es escucharlos, aceptarlos y obedecerlos. En caso de no seguir al pie de la letra el régimen médico, es considerado un incumplimiento u ofensa. De hecho, en algunos casos los pacientes se han quejado porque sienten una pérdida de autonomía respecto a su salud. Sin embargo, ha disminuido la soberanía popular en muchos lugares y los conocimientos tradicionales han ido decayendo, incluso suprimidos o desplazados en algunos casos por el engrandecimiento y la supremacía del sector profesional en materia de salud (Kleinman, 1980: 57-58).

Estudios recientes de antropólogos y sociólogos, sugieren que es necesario integrar al sector profesional la *realidad clínica* y aceptarla como legítima, pues generalmente los profesionales son poco sensibles ante las creencias y expectativas de sus pacientes (Kleinman, 1980: 58). El conocimiento sobre los propios tratamientos, el impacto de los cuidados que tiene la familia con el paciente, las actividades de los profesionales en medicina alternativa y médicos de la medicina tradicional⁸, forman los factores externos que impactan en el sistema de cuidado a la salud y de sus variaciones (Kleinman, 1980: 58).

Finalmente el *Sector Folk* del cuidado a la salud, está compuesto por algunas personas que no están insertos en el sistema oficial de salud, aunque pueden ser especialistas en sus conocimientos. Ese sector es entendido como la medicina tradicional⁹ o del pueblo, ésta tiene una combinación de distintos componentes, algunos muy relacionados y cercanos al sector profesional, en lugares donde se carece del profesional, el tradicional (folk) y el popular son

⁸ Aquí utilizo el término medicina tradicional, para referirme a los conocimientos del lugar o del pueblo en relación a la medicina que no ha pasado por un proceso químico industrializado o de laboratorio.

⁹ “La medicina tradicional es parte de ese saber que le ha permitido a la humanidad sobrevivir, enfrentar lo que desde siempre ha amenazado la integridad física, emocional y espiritual del ser humano: el infortunio, la enfermedad y la muerte. Su finalidad es curar las enfermedades y preservar la salud del ser humano, está conformada por un conjunto de ideas, creencias, representaciones y símbolos que constituyen un saber reconocido y aplicado en prácticas y rituales terapéuticos por sus especialistas, y transmitido por tradición oral a través de las generaciones” (Fagetti, 2005:2)

todo lo que compone al sistema de cuidado de salud. La medicina dentro del sector tradicional (folk) es generalmente clasificada como sagrada y secular, cada vez más estudiantes de la medicina en diferentes culturas, se empiezan preocupar por la salud sagrada, además de que muchos empiezan a acercar sus estudios hacia la realicen que tiene esta con la religión popular (Kleinman, 1980: 59). “El sector tradicional tiene una presencia importante en la mayoría de los países latinoamericanos, con diferentes formas de expresión según región y localidad” (Nigenda, et. al., 2001: 43).

Algunos autores como Antonella Fagetti y Eduardo Menéndez han realizado trabajos en relación a la importancia de la medicina tradicional, sus aportes muestran la desigualdad y segregación que se hace de esta medicina, con sus planteamientos además de hacer una crítica al sistema hegemónico en materia de la salud, también sugieren que es necesario incorporar a los médicos tradicionales al sistema de salud oficial.

El chamanismo y los rituales de curación han mantenido por bastante tiempo la atención de los antropólogos, hasta nuestros tiempos, así como los temas relacionados a las formas consideradas seculares dentro de la salud, aunque también, pero en menor medida han llamado cada vez más la atención; la herbolaria, practicas quirúrgicas, manipulación de energía y otro tipo de ejercicios (Kleinman, 1980: 59). A pesar de que este tema ha atraído mayor atención en los últimos años, casi no hay estudios empíricos al respecto (1980: 59). Partiendo de esta propuesta, se plantea la necesidad de hacer estudios interculturales en relación a la salud, como el caso de los usuarios de terapias alternativas en el marco de la New Age en Tepoztlán, Morelos, quienes cuentan con diversos orígenes culturales, pues no todos son originarios de este lugar.

Para el objeto de esta investigación se asume que la cultura es un conjunto de significados elementales para la construcción de la salud, además, ésta también influye como modeladora de las experiencias, otorgando sentido y significado. Por lo tanto no se puede subestimar su influencia (Zuluaga, 2006: 12-13). German Zuluaga hace un aporte importante, que permite enriquecer el modelo antes mencionado, proponiendo que todas las personas tienen las mismas necesidades independientemente del lugar en que se encuentre, condición social, edad, entre otras variables; destacando la necesidad de *trascendencia* (2006: 16), entendiendo a ésta “como forma de relacionarse con dios” (2006: 21). Tal perspectiva es

retomada en esta investigación, pues posibilita conocer cómo las personas establecen prácticas que los acercan a la trascendencia y cómo ésta interviene no sólo en el estado físico, sino además en el mental, espiritual y emocional de las personas. Partiendo de que la relación de la salud, naturaleza y cultura es indisociable,

De manera que, para estudiar la construcción cultural de la salud, se retoman los componentes del *sistema de cuidado* que propone Kleinman con sus respectivos sectores. Así mismo, se retoma la *necesidad de trascendencia* que sugiere Zuluaga. En el caso de los usuarios de las terapias alternativas en el marco de la New Age en Tepoztlán, Morelos, tal planteamiento es útil para analizar cada historia de vida a profundidad, debido a que muchas de las elecciones respecto a la salud son tomadas primeramente en el *sector popular*, pues ello posibilita entender la elección de ciertas terapias.

Las terapias alternativas suponen una elección frente a las deficiencias de las instituciones oficiales, que no responden a las necesidades de quienes la buscan. El aumento en las creencias alternativas y prácticas que promueven la autonomía y la búsqueda de otras formas de construir la salud y las creencias sagradas (De la Torre, 2012), evidencia la crisis por la que está atravesando el sistema médico convencional.

1.2.2 La noción de terapias alternativas

En este apartado se reflexiona respecto a lo que se entiende por terapias alternativas, pues esta noción es ampliamente usada, sin tener una idea clara de lo que se está diciendo, ¿qué son las terapias alternativas y que técnicas entran en ellas? La Organización Mundial de la Salud, menciona que en varias partes del mundo hay un uso indistinto por “medicina tradicional”, “medicina alternativa” o “medicina complementaria”, y es que se refieren a lo mismo, según la OMS incluye

...el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales (2016).

Son los países en vías de desarrollo quienes usan más el término *medicina tradicional* (África, Latinoamérica, Sudeste asiático y/o Pacífico occidental), y el término *alternativa o complementario* se usa principalmente en los países en desarrollo, o en donde la medicina alópata es hegemónica (Europa, Norteamérica y Australia) (Echeverría, 2007: 33).

Entonces puede llamarse *medicina tradicional, complementaria o alternativa* al “conjunto amplio de prácticas de atención de salud que no forman parte de la propia tradición del país y no están integradas en el sistema sanitario principal” (OMS, 2016). Sin embargo, en México por lo menos hay 60 grupos indígenas que tienen su propia tradición, en relación a la salud y la enfermedad, dada la diversidad cultural del país.

En otra parte de la misma página oficial de la OMS, se vuelve a señalar que son lo mismo, y que sólo varían en el lugar en que se encuentren localizadas... “La medicina tradicional abarca una amplia variedad de terapias y prácticas que varían entre países y entre regiones” (OMS, 2016). Ésta se vuelven cada vez más común entre los pacientes y comienza a tener más fuerza, por lo que no ha perdido vigencia la medicina tradicional,... “A partir del decenio de 1990 se ha constatado un resurgimiento de su utilización en muchos países desarrollados y en desarrollo” (OMS, 2016).

Sin embargo, para el Centro Nacional de Medicina Alternativa y Complementaria de Estados Unidos (por sus siglas en Inglés NCCIH), sí existe una diferencia entre los términos, si una práctica no convencional se utiliza junto con la medicina convencional, se considera “complementaria” (2016); mientras que si una práctica no convencional se utiliza en lugar de la medicina convencional, se considera “alternativo” (NCCIH, 2016). Así que suele ser más común la primera y más raro encontrar casos puros de la segunda, aunque hoy en día comienza a tomar mayor fuerza, debido al descredito y crisis que atraviesa el Modelo Médico Hegemónico¹⁰ (Menéndez, 1988). Para el caso que aquí se estudia, es útil retomar este planteamiento de terapias alternativas y complementarias, considerando la diferencia arriba

¹⁰ Este Modelo es el de la medicina convencional,... “Los principales rasgos estructurales son: biologismo, individualismo, ahistoricidad, asociabilidad, mercantilismo, eficacia pragmática, asimetría, autoritarismo, participación subordinada y pasiva del paciente, exclusión del conocimiento del consumidor, legitimación jurídica, profesionalización formalizada, identificación con la racionalidad científica, tendencias inductivas al consumo médico” (Menéndez, 1988: 2).

señalada, pues los usuarios de la New Age, en Tepoztlán, Morelos, se encuentran en ambos casos.

La mayoría de los enfoques complementarios de salud se dividen en dos subgrupos: 1) *productos naturales*, y 2) *Prácticas de la mente y el cuerpo*. En los primeros, se incluye una amalgama de productos como hierbas, vitaminas, minerales y probióticos, que son comercializados como suplementos dietéticos o complementarios (NCCIH, 2016). En los segundos, entraría todo lo relacionado a las prácticas de mente y cuerpo, incluyendo un grupo amplio y diverso de procedimientos o técnicas, que se enseñan o administran por un médico o un maestro capacitado y respectivamente certificado. Los datos arrojados por la Encuesta Nacional sobre la Salud (ENS) en el 2012, de Estados Unidos, mostraron que “*el yoga, la manipulación quiropráctica y la osteopatía, la meditación y la terapia de masaje* se encuentran entre las prácticas de mente y el cuerpo más populares utilizadas por los adultos” (NCCIH, 2016). Lamentablemente en México no tenemos algún tipo de encuesta parecida, que pueda mostrarnos las tendencias hacia algunas prácticas específicas en el país.

Otros datos arrojados, fueron: “la acupuntura, técnicas de relajación, tai chi, qi gong, toque de sanación, la hipnoterapia, y terapias de movimiento” (NCCIH, 2016). El mismo Centro Nacional de Medicina Complementaria e Integral de los Estados Unidos, dice que hay algunos enfoques que aparentemente no encajaría dentro de alguna de estas dos divisiones, pero que igualmente son considerados como medicina alternativa, por ejemplo algunas prácticas tradicionales, medicina Ayurvédica, medicina tradicional china, homeopatía y la naturopatía (NCCIH, 2016).

Lo cierto es que los países en vías de desarrollado tienen menos acceso a la medicina alópata y que permanecen más fieles a la llamada medicina tradicional, debido al arraigo histórico (Echeverría, 2007: 33). Como se menciona anteriormente, la OMS se refiere a estos tres términos por igual, señalando como MT/MCA (medicina tradicional/medicina complementaria y alternativa) (Echeverría, 2007: 34). Para tener una clasificación más clara sobre lo que conforma a las terapias alternativas o complementarias, se retoma la división oficial del NCCIH (2016), que señala 5 categorías: 1) sistemas integrales o completos, 2) terapias biológicas, 3) métodos de manipulación y basados en el cuerpo, 4) enfoques sobre la mente y el cuerpo, 5) terapias sobre la base de la energía (ver cuadro 1, en Anexos).

Debido a que no existe una sola definición, se señalan características que comparten estas terapias, en primer lugar, no suelen ser agresivas, usan lenguaje distinto en lugar de “atacar”, “quitar”, “eliminar”, usan palabras como “equilibrar”, “armonizar”, “recordar”, “auto sanar”, “restablecer”, entre otras; segundo, hacen uso de elementos naturales; tercero, el terapeuta asume un papel de medio o puente, ocupa herramientas corporales como sus manos, cabeza, sonidos que emite con su voz; y cuarto, el papel protagónico lo tiene el paciente (Echeverría, 2007: 37).

Si bien es cierto que muchas de las practicas a las que se hace referencia, son provenientes de terapias ancestrales, para el caso de los usuarios de la New Age, en Tepoztlán, Morelos, la atención se enfoca en las practicas o terapias que se resignifican y reconfiguran para comprender la construcción cultural de la salud. Es necesario tener en cuenta que estas prácticas son generalmente parte de la medicina no convencional de algunas culturas, como de la oriental y de algunas mesoamericanas; que están resurgiendo y siendo recuperadas, de forma que se resignifican o relocalizan en lugares cuyas condiciones son propicias para ello, dadas sus raíces culturales.

1.2.3. El cuerpo como dimensión en construcción y reconstrucción

Ya se hizo referencia a la teoría que se utilizará para entender la salud, que sirve como categoría de análisis de lo observado en los usuarios de terapias alternativas ofrecidas por la corriente New Age. Concordantemente, la idea de este apartado es atender un concepto que se considera fundamental, pues es la razón de la salud, es decir, el cuerpo. Existen distintas conceptualizaciones, partiendo de diferentes enfoques, el cuerpo puede ser entendido principalmente como signo y mercancía en la sociedad de consumo (Baudrillard, Bourdieu), como lenguaje, considerándolo sistema semiológico y productor de sentido (R. M. Birdwistell, E. Goffman, E. T. Hall), o como lugar de control y de poder (M. Foucault (1984) (Acuña, 2001: 37). En este trabajo se retoma la idea de que cada sociedad le da al cuerpo determinado valor, usos y constituciones; es la sociedad, la cultura y el momento histórico que lo va construyendo (Zapata, 2006: 251-264). Básicamente recuperamos la noción de Le Breton de que el cuerpo es una creación cultural.

...pues el sujeto le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores (2002:13).

Para él, “el cuerpo es una construcción simbólica” (2002: 13), que indudablemente está ligado con la cultura, entendiéndola como sistemas de significados. El cuerpo es la expresión simbólica de la experiencia y la manera en que le asignamos una representación al mundo que habitamos y le damos sentido, entonces de ello es resultado el cuerpo (Acuña, 2001: 3).

Generalmente en las culturas occidentales se considera que el cuerpo está separado del individuo, mientras que en culturas aborígenes no hay separación. La concepción que tenemos del cuerpo en las sociedades modernas occidentales, está permeada por la idea mecanicista, fragmentada y materialista del Universo, de manera que se pone mayor atención al cuerpo que a las otras dimensiones sutiles del ser humano, de ahí la preocupación por mantener un cuerpo en buen estado, según parámetros occidentales. Por otra parte, el cuerpo es visto como un bien, que se puede utilizar como forma de distinción (Le Breton, 2002: 9), aunque paralelamente se gestan y desarrollan otro tipo de valores, se pueden mencionar algunos como predominantes

...el rechazo a las cosmovisiones totalizantes, la vivencia del momento presente, las actitudes eclécticas, la ruptura con los viejos mitos, la aparición de una nueva estética que combina lo tradicional con lo nuevo, la incertidumbre en los modos de vida, la coexistencia de lo local y lo global, la emergencia de valores femeninos, la importancia de la información mediática, la hiperindividualización y el rechazo a las instituciones, el escepticismo, el consumismo matizado por la aparición de una nueva conciencia ecológica, la moda *new age* y los productos *light*, la democratización del hedonismo, del esteticismo, del narcisismo, del culto al cuerpo (Acuña, 2001: 46-47).

Estos y otros valores están tomando más fuerza en las últimas décadas. En la sociedad occidental actual es importante comprender cómo se concibe el cuerpo desde la medicina

convencional, a diferencia de la alternativa, que es básicamente la que recupera la corriente New Age. En la primera “[c]uando cura al hombre enfermo no tiene en cuenta su historia personal, su relación con el inconsciente y solo considera los procesos orgánicos” (Le Breton, 2002: 10). Es decir, trata a la enfermedad como un agente separado e independiente del enfermo, como algo que le sucede desde el entorno, en cuyo proceso el ser humano no ha intervenido, “[l]a medicina es la medicina del cuerpo, no la del hombre, como, por ejemplo, en las tradiciones orientales” (Le Breton, 2002: 10).

De entre muchos elementos que pusieron en tela de juicio la concepción del cuerpo, en los años sesentas y setentas, podemos señalar el papel de las terapias alternativas, las cuales ponen en entre dicho lo que hasta ese momento había sido más legítimo en la concepción del cuerpo. Aunque las ciencias sociales ya empezaban a cuestionarse esto desde el siglo XIX (Zapata, 2006: 251-264), lo que hacen las terapias alternativas es recuperar en muchos casos a la medicina ancestral de ciertas culturas.

La reciente explosión del interés despertado por las prácticas alternativas [...] evidencia que los *estados internos* de la persona (sus emociones, su actitud psicológica, su imaginación e incluso sus emociones) desempeñan un poder fundamental tanto en la *génesis*, como en el *tratamiento* de toda enfermedad, hasta de la enfermedad física (Wilber, 2003: 138).

En algunas tradiciones ancestrales Dios se encuentra también en lo “íntimo de cada persona y lo hace accesible a través de la experiencia” (Steil, 2013: 171), desde algunas terapias retomadas por la New Age, se considera al cuerpo como lugar de experiencia, como puente de acceso al campo interior de éste, lugar donde se podrá dar el propio conocimiento de lo que verdaderamente somos. Esas “[o]tras medicinas tradicionales o “nuevas” se esfuerzan [...], por ir más allá del dualismo para considerar al hombre en su unidad indisoluble” (Le Breton, 2002: 10). Hoy en día cada vez más gente busca otras formas de sanación y está volviendo a terapias alternativas o complementarias, generalmente retomadas de la medicina ancestral o no convencional de otro lugar, pues se sabe, gracias a estudios recientes que el cuerpo también responde a los imaginarios humanos y a la comunicación simbólica (Le Breton, 1994, 2002).

Desde la perspectiva de la New Age, el cuerpo y la relación terapéutica es más compleja y holista, que en la medicina biomédica. Mientras que para Durkheim el cuerpo permite la individualización, para otras culturas no occidentales, el cuerpo físico no está separado de los otros que poseemos en un plano sutil, además no nos separa del resto de la especie humana, ni de la naturaleza y otras formas de vida, por el contrario, “[e]n las sociedades tradicionales, de composición holística, [...] el cuerpo no es un objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad” (Le Breton, 2002: 22). De acuerdo con la concepción de la New Age el universo es una unidad físico-espiritual, a la que el hombre se encuentra íntimamente vinculado; además de poseer las mismas cualidades cuerpo-alma. No obstante, cada grupo étnico presenta características específicas correspondientes a su particular concepción, expresadas en sus prácticas médicas.

En culturas cuya sabiduría ancestral prevalece, “[p]or medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva” (Le Breton, 2002: 25). Esta idea no se comparte con la noción occidental, en la que el cuerpo es visto como una máquina. Las personas van a buscar a un curandero en lugar de la medicina biomédica, porque este tipo de encuentros les proporciona algo que la medicina oficial no les da, en el primero encuentran una percepción más amplia y profunda del cuerpo, puesto que no disocian, por el contrario, sustentan interconexión con todo, de cuyo tejido el ser humano es una parte constitutiva y fundamental. Así por ejemplo, desde la homeopatía el cuerpo se entiende como un microcosmos, pues hay una relación con los órganos del cuerpo y los planetas (Le Breton, 2002: 84-86, Acuña. 2001: 48-49).

Desde la perspectiva ancestral, el cuerpo es uno con el universo, por tanto, las enfermedades son entendidas como alteraciones, el principal espacio donde se puede experimentar y vivir la experiencia simbólica es en éste, “[e]l cuerpo es pues el centro del simbolismo social” (Zapata, 2006: 251-264). A diferencia de la concepción occidental, la de los sanadores alternativos, no concibe la terapia en términos estrictamente físicos; tienen particular importancia los elementos simbólicos, en los que se sustentan sus prácticas.

Hoy en día, gracias a los flujos de información y el proceso de globalización, una persona tiene a su alcance diversas opciones en relación a su cuerpo y salud, pues se observa que hay quienes pueden asistir a una limpia con algún curandero, practicar yoga y al mismo

tiempo hacer uso de hierbas de poder, meditar, consumir homeopatía o alguna técnica de sanación energética, sin ser conscientes de que saltan de una concepción del cuerpo a otra, que puede o no ser coherentes entre sí (Le Breton, 2002). Sin que ello le cause conflicto, lo que indica que el paciente o usuario de dichas terapias puede consumir o hacer uso indistinto de éstas, de manera que prácticamente arma su propio menú de concepciones diversas en relación al cuerpo. “Hoy predominan los saberes originarios de las culturas orientales, así el sujeto de hoy puede vivir y construir su propia imagen del cuerpo con referencias de origen distinto” (Le Breton, 2002: 90). Esto se debe a que las personas no sólo están influidas por su cultura, en todo caso son parte de ésta, pero tienen influencia de otras. Así que el cuerpo vive una experiencia que también lo irá constituyendo culturalmente.

La medicina convencional trata las enfermedades sólo en atención al cuerpo físico, reduciéndolo a la materia, tangible y medible, concordantemente con la visión occidental del mundo. Sin embargo, hay estudiosos en el tema que están proponiendo una perspectiva integral, como en el caso de Ken Wilber, quien propone el Modelo Holónico, cuya teoría compleja integra las esferas del cuerpo, la mente, el alma y el espíritu¹¹. Ésta Teoría ha sido trabajada por algunos estudiosos de la medicina complementaria o alternativa, como Pat Odgen, Kekuni Migton, Gary Schwartz y Landa Russek (Wilber, 2003: 141).

1.3 La New Age (Nueva Era)

El término *New Age* (o Nueva Era), tiene sus antecedentes en la década de los sesentas y su creación en los setentas. Es una red que engloba diversas prácticas, creencias, disciplinas de distinto origen, la principal característica de este nuevo movimiento es que promueve la autonomía individual y se contrapone con las instituciones oficiales. En el siglo XXI ha resurgido en la sociedad una búsqueda hacia técnicas interpretadas como sagradas, mágicas, u ocultas, que se ejercen de distintas formas, para provocar determinados estados físicos, espirituales y mentales en las personas, arribando a una sabiduría que trasciende los conocimientos teóricos. En la época medieval, la experiencia trascendental fue

¹¹ Se puede consultar la obra de Wilber, Ken. (2003). *Una teoría del todo*. Barcelona: Editorial Kairós.

institucionalizada a través de la religión dominante, todo lo que se catalogaba como “desviado” o fuera de límites del sistema, se intentaba regular y administrar únicamente por las instituciones religiosas (De la Torre, 2006: 30).

El sentido genuino de religión se ha distorsionado con la modernidad y ha desencadenado desencantamiento. Ante tal situación, se están manifestando nuevas formas de vivir la sacralidad, las personas están buscando nuevas experiencias individuales, más libres y con menos adoctrinamiento y regulación. La religiosidad contemporánea promueve una serie de creencias que pueden no ser compartidas en grupo, sino experimentadas en forma individual. En la actualidad se mezclan y resignifican saberes de la cultura mesoamericana, junto a prácticas originarias de la cultura oriental, rituales ancestrales con terapias y prácticas contemporáneas. Estas creencias se caracterizan por la elección del individuo, como alternativa ante lo establecido y sistematizado, las nuevas elecciones y acciones personales se derivan también de distintas ofertas alternativas, que propician una forma de vida, fundamentada en las experiencias de cada individuo y que van adquiriendo un valor sagrado según cada persona (De la Torre, 2006: 31).

1.3.1 Orígenes de la New Age

La New Age, tiene sus orígenes en los cincuentas, se empieza a extender en los sesentas y comienza a formarse como red internacional en los setentas, según María Julia Carozzi se origina específicamente en el oeste de Estados Unidos, con el movimiento del potencial humano, destacando como rasgo principal su carácter antiautoritario y la búsqueda de autonomía ante las instituciones. Sus orígenes provienen de “[u]na población joven, educada, producto del *baby-boom* que tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial y socializada en la abundancia de los “treintas gloriosos”: los tres decenios de crecimiento económico acelerado posteriores a la Segunda Guerra Mundial” (Carozzi, 1999: 20).

Gran parte del desarrollo de esta contracultura, tiene su origen en el Instituto Esalen ubicado en Big Sur, en el estado de California, Estado Unidos. El proyecto toma forma e inicia con sus primeros seminarios en 1962. Se inició una importante labor por parte de algunos académicos como Abraham Maslow, con su Teoría del Hombre Autorealizado,

quien sugiere que con las necesidades básicas satisfechas el ser humano es capaz de autodeterminarse y autorealizarse, para estar pleno. Otro importante personaje es Aldous Huxley que también trabajó para desarrollar teorías sobre otras potencialidades del ser humano, él junto con Fritz Perls comenzaron a dirigir talleres dentro del Instituto para promover enseñanzas dirigidas para aprender a vivir en el presente, el poder de los propósitos, entre otros. Gregory Bateson también aportó elementos a este pensamiento, dando seminarios centrados en el poder de la mente y su relación con la naturaleza (Carozzi, 1999: 22).

En el Centro Esalen convergieron estos y otros investigadores, seminaristas, maestros y alumnos, que en breve se transformarían en los pioneros de lo que hoy es la corriente New Age. María Julia Carozzi, señala que fue en este centro donde convergieron “Prácticamente todos los temas de la contracultura, traducidos a técnicas dirigidas a alcanzarlos mediante la experiencia grupal” (1999: 23). Además, en ese tiempo inició una proliferación de centros destinados a reproducir dichos talleres o seminarios, así se agregaron nuevas técnicas y conocimientos. Fue entonces que en varias partes del mundo se comenzaron a formar las bases para las creencias del advenimiento de una Nueva Era.

Así como Esalen se convirtió en una de las raíces que dio origen a la reproducción de estas ideas, más tarde cerca de la década de los setentas, estas creencias se habían difundido desde California hasta Nueva York, incluyendo entre sus integrantes a varios ex activistas de movimientos estudiantiles, así como simpatizantes de la nueva izquierda (Carozzi, 1999: 24). En Inglaterra también se comenzó una importante labor por parte de algunas colectividades, por ejemplo, las de los “Grupos de Luz”, en la década de los setentas, para este entonces ya comenzaba a tomar forma una red, en la que según Carozzi uno de los grupos que sobresalieron fue la comunidad Findhorn, quien se sustentaba en Alice Bailey (1999: 24).

De la misma manera, la cultura New Age comenzó a extenderse a nivel literario, publicaciones internacionales empezaron a tener un lenguaje común, como; *The New Age Journal*, *New Realities*, *Yoga Journal*, *Body*, y *Mind and Spirit*², así como publicaciones norteamericanas como *New Age*, *New Roots* y *Utopian Eyes*, junto a una serie de eventos desarrollados con sede en Estados Unidos, Inglaterra y Canadá (Carozzi, 1999: 24-26). Así mismo, en México este pensamiento proliferó con el desarrollo de literatura diversa, uno de

los pioneros más importantes e influyente fue José Arguelles, con su obra *Factor Maya*¹² en el año 2000, tanto él como Marilyn Ferguson contribuyeron para dar a conocer los principales sustentos teóricos de esta pensamiento, esta última a través de su obra *La conspiración de Acuario*¹³, en 1985 igualmente importante.

1.3.2 Definición de la *New Age*

La cultura New Age, es entendida como complejo alternativo, subcultura, nuevo movimiento religioso, fenómeno multireligioso, entre otras nominaciones. Se puede decir que es un campo en construcción y se le ha investigado desde distintas disciplinas, como la antropología, la sociología, la historia y desde la perspectiva de los estudiosos de los nuevos movimientos religiosos. Si bien es cierto que se habla de un fenómeno socio-cultural, no se abordará aquí como un movimiento como sugiere Carozzi (2000), tampoco se trata de un club, organización, ni una sociedad, pero sí se trata de simpatizantes que raramente asumen que pertenecen a este fenómeno. La New Age es una comunidad de discurso religioso, pero no tiene iglesia, organización central, ni lineamientos o requisitos para poder pertenecer a éste (Carozzi, 1995: 19). Por el contrario, entre más elementos nuevos y variados se le inscriban parece ser mejor.

María Julia Carozzi define a la New Age como una subcultura, o un complejo alternativo, “como ala terapéutico/religiosa de un macromovimiento sociocultural postsesentista de afirmación autonómica” (1999: 19), donde se comparten prácticas y creencias que al mismo tiempo permite a las personas identificarse con ciertas colectividades que están en esta misma búsqueda. Sin embargo, erróneamente muchos identifican a toda

¹² Este texto contiene tres ideas esenciales: 1. La historia está constituida por un rayo galáctico por el que la Tierra y el Sol han vivido los últimos 5,000 años, por lo que se acercaba un momento de transformación de la vida humana, en el año 2012 al finalizar el periodo de ese rayo; 2. El mundo se rige bajo “estaciones galácticas”, esto se sabe bajo un código matemático que crearon los Mayas; y 3. Que toda persona puede conectarse directamente de distintas maneras con la energía de este rayo, que brota de un gran corazón galáctico o fuente de energía superior, con lo que se puede despertar una mente superior en el ser humano.

¹³ En este libro la autora plantea, que la humanidad está despertando a una nueva conciencia. En consecuencia, entrando a nuevas formas de vida, concordantes con un nuevo paradigma, el cual sostiene que como humanidad estamos entrando a una Nueva Era, la de Acuario. También se menciona que, tal pensamiento está comenzando a manifestarse a través de diferentes grupos sociales en los distintos ámbitos de la vida, integradas por personas que se van atrayendo por coincidir en su visión del mundo.

técnica, práctica o creencia que sea diferente a lo convencional, con la Nueva Era, lo que ha causado que sea conceptualizada de diversa manera. En palabras de Carozzi

El complejo alternativo es hoy una red internacional de individuos que participan de manera intercambiable como consultores y consultantes; coordinadores y participantes de talleres (o *workshops*); conferencistas y miembros de auditorios; maestros y discípulos; terapeutas y pacientes de una amplia variedad de disciplinas y técnicas nutricionales, terapéuticas, psicoterapéuticas, del movimiento corporal, esotéricas, espirituales y místicas occidentales. A partir de su inclusión en una misma red de usuarios y prestadores estas disciplinas han sido denominadas en su conjunto sucesivamente “alternativas” y “complementarias” (1999: 21).

Uno de los principales instrumentos que dan vida a esta corriente, es el mercado. Lo que la convierte en una cultura que se mantiene y crece por los circuitos mercantiles que se han extendido en varias partes del mundo, adaptándose rápidamente a las necesidades de cada persona. Carla Graef quien realizó estudios en la ciudad de México acerca de la New Age, la define como una multirreligiosidad, menciona que ésta “[e]s la creencia en varios elementos, tanto sagrados como científicos, que al ser seguidos por el sujeto interesado, éste obtendrá como resultado una etapa de renacimiento espiritual de todo y de todos, que tendrá como resultado la evolución cósmica” (Graef, 2006: 2).

Tal fenómeno socio cultural se ha extendido gracias a los medios de comunicación, el internet, música, libros, congresos y una amplia gama de mercancías y servicios que la promueven. Tiene especial impacto entre los jóvenes intelectuales de clase media y se enfoca en experiencias individuales, parte de la idea de que el poder se encuentra en el interior de cada persona, promueve la autonomía y va en contra de la regulación institucionalidad (De la Torre, 2006: 32). Sin embargo, no únicamente promueve la autonomía, sino tiene un punto interesante de inflexión, que se aprecia en dos etapas “una primera en que se afirma la identidad autónoma, y una segunda etapa en que se subraya la integración, armonía y equilibrio con el cosmos” (Carozzi, 2000:40). La New Age con el paso del tiempo se ha alejado del ideal contracultural que postulaba en sus inicios, ya que gran parte de ésta se ha degenerado en una industria cultural, básicamente mantenida y difundida por los medios de

comunicación, en donde se le oferta como un estilo de vida alternativo e integral (De la Torre, 2006).

En este sentido, se pueden detectar dos elementos fundamentales para entender la forma de operar de esta nueva religiosidad, Rene de la Torre sugiere que las nuevas creencias individuales deben ser consideradas en un contexto complejo, entendiendo que éstas son impactadas por la publicidad, el mercado y la promoción que existe para generar mayor consumo (De la Torre, 2006: 39). Los símbolos y productos que son ampliamente usados y consumidos además de convertirse en mercancías, también son resignificados por las personas y son adaptados según el contexto en el que se encuentran. De acuerdo al receptor y al lugar estas creencias van a ser modificadas y resimbolizadas.

Hacer una delimitación de la cultura New Age es complejo, debido a su naturaleza ecléctica, así como a la forma en que se le apropia en los diferentes espacios físicos y socio-culturales en los que se práctica. La New Age pasa por distintos momentos y es una corriente que se ha caracterizado también por su dinámica de cambio, por ejemplo, en EUA, en los setentas, los principales protagonistas fueron los maestros espirituales especialmente de religiones orientales, mientras que, en los ochentas la atención se enfocó en la canalización de entidades espirituales y en los noventas el papel central lo tuvieron los chamanes y los grupos indígenas. Como se observa, esta corriente es un proceso permanente de construcción, que se transforma con las creencias, la cultura y el contexto; no es un fenómeno que se establece y se define de una vez y para siempre (Carozzi, 1999: 33).

La religiosidad popular, que es una de las características principales dentro de la cultura latinoamericana, se está entremezclando con la *New Age*, creando nuevas identidades, como resultado de dos matrices diferentes, pero que crean sentido compartido. “aunque el *new age* está presente como una matriz que resignifica y amalgama las tradiciones ya existentes, también la religiosidad popular se apropia de los bienes *new age* y los resignifica y recontextualiza en proceso sincréticos de resistencia cultural de larga duración” (De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2013: 15).

A diferencia de otros estudios de la New Age, donde se apunta a que ésta tiene una tendencia globalizadora, aquí se asume, concordantemente con la propuesta de Renée de la

Torre y Cristina Zúñiga, que esta religiosidad no tiene un solo sentido, sino procesos de resignificación, re-enraizamientos étnicos y reapropiación popular (De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2013: 17).

Desde este enfoque un objeto o un lugar adquieran otro significado, según el escenario y el tiempo en el que se situó la corriente New Age. Por lo que podemos decir, que no existe un solo tipo de New Age, sino que podemos hablar de diversos New Ages. En esta lógica, ¿Cómo se venden en un discurso tradicional las mercancías/terapias alternativas de un lugar? ¿Cómo en la experiencia de los usuarios adquieren estas prácticas un nuevo significado? Y, ¿Qué sucede cuando estas prácticas son apropiadas por la esfera mercantil?

1.3.3 Principios de la New Age y características de sus usuarios

Los estudios de Carla Graef revelan que la corriente New Age se basa en la creencia de que Dios habita en cada uno de nosotros y por ende se tiene que buscar dentro. Lo que supone que se puede practicar por cualquier persona, según sus propias elecciones frente a un amplio abanico de posibilidades. También sostiene que todo es energía, lo que nos rodea, lo tangible e intangible, lo visible e invisible. Una de las creencias fundamentales de esta corriente es que en el año 2000 se iniciaba la Era de Acuario y se terminaba la de Piscis, dentro de los pronósticos del advenimiento se cree que se tendrán experiencias sagradas, sin necesidad de la intervención de alguna institución, pues el poder se encuentra en el interior de cada individuo (2006: 2).

Por su parte Renée de la Torre menciona que los *Newagers* regularmente comparten las siguientes características:

Primero. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado. Segundo. Un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única. Tercero. El objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas. Cuarto. La salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo y no con ofertas que van orientadas al más allá (2001: 137).

Aunque hay diferencias particulares, en general los participantes coinciden en estos principios. Ellos intentan crear un misticismo mediante un lenguaje común, buscando que la naturaleza recupere su valor y su poder. La New Age es una forma de sincretismo, en el que convergen muchas de las tradiciones místicas, que creen en la existencia de una realidad trascendente y en el desarrollo de niveles de “conciencia”, “luz”, o “energía”, que se aspira alcanzar a través alguna técnica o herramienta que conecte con el mundo interior, generalmente mediante meditación (Carozzi, 1995: 21).

Los partícipes de la New Age atribuyen a la humanidad los problemas actuales y también el poder de solucionarlos, aunque no especifican exactamente qué técnicas utilizar y qué cambiar (excepto en algunos casos), sí sugieren elevar el nivel de conciencia y de vibración para conseguir el cambio planetario. Además, argumentan que si no hay tal cambio, podríamos asistir al cataclismo de toda forma de vida, la mayoría de los adherentes señalan que es necesario empezar el cambio interno de conciencia, antes que cualquier otro. Ellos advierten también que se trata de una inquietud o sentimiento que crece y se desarrolla de manera espontánea, pues no se identifican con un movimiento social, ni se reconocen como parte de él. Argumentan que es algo que emerge naturalmente y que nada influye en ellos para tener esa interacción con ciertas mercancías, servicios o grupos (Carozzi, 1999: 27).

Los seguidores de la New Age se caracterizan por: a) usar técnicas ancestrales y contemporáneas, como puente para alcanzar una transmutación personal, b) ejercer distintas disciplinas que ofertan una sanación alternativa, sobre todo mesoamericanas y otras originarias de la cultura oriental, c) usar métodos psicoterapéuticos, y, d) adscribirse a nuevos movimientos sociales, que por lo general van en contra del sistema socio-económico prevaleciente (Carozzi, 1995: 23).

Además de lo anterior, Carozzi señala que los partícipes de la New Age, tienen las siguientes creencias: a) que la humanidad y la Tierra experimentarán una importante transformación espiritual, b) tal metamorfosis elevará el nivel de conciencia, entendiendo a la humanidad y la naturaleza como interrelacionadas, c) creen que alcanzando este grado de conciencia se llegará a renovar al individuo y a la sociedad, d) asumen a Dios como inseparable, cuya esencia se encuentra en toda forma de vida y en todo, e) existe interconexión con todo, sustentando esta creencia en la física cuántica, f) creen también que

todas las tradiciones místicas conducen a un mismo objetivo trascendental, g) que en cada individuo existe una esencia divina, parte de la Fuente, Dios o Energía Suprema, que puede ser encontrada y desarrollada mediante el trabajo interno, h) creen en la agencia de las personas, capaces de utilizar cualquier práctica para alcanzar el desarrollo espiritual, siempre que se considere que esa es la correcta y que funcionará, finalmente, i) creen que por medio de la sanación individual, también se sana a la sociedad y a la Tierra, pues todo está interconectado (1995: 23).

Para entender este fenómeno, desde una perspectiva dialéctica, no sólo se deberán analizar los procesos subjetivos del individuo, sino también los diferentes momentos de dicho proceso, pues, se desarrolla en varias etapas, Renée de la Torre menciona cuatro de ellos:

a) las mediaciones de la mercantilización de bienes simbólicos, por medio de la comunicación masiva y del consumo especializado; b) las nuevas ofertas de servicios: salud y cuidado del cuerpo, adivinación, meditación y superación personal; c) la formación de nuevas identidades y comunidades afectivas, que se gestan ya sea como movimientos religiosos, o alrededor de gurús locales e internacionales, y que constituyen vías novedosas para experimentar la relación con lo trascendente y lo sagrado, y d) por la revitalización y revalorización de las tradiciones populares e indígenas, de sus rituales y sus conocimientos (De la Torre, 2001: 119).

Tal planteamiento permite sustentar cómo es la construcción cultural de la salud en los usuarios de la New Age, en Tepoztlán, Morelos; a partir del uso y creencias en las nuevas ofertas relacionadas a la salud, a través de las experiencias, por medio de un enfoque transversal, en el que se considera lo tradicional y lo que oferta la New Age, es decir, lo local y al mismo tiempo lo global. Considerando que entre sus practicantes existen características comunes: 1) la validación está dada por la experiencia personal, 2) se rechaza todo tipo de creencia institucionalizada que promueva un dogma, 3) se asume que el cambio proviene primero de la transformación personal, lo cual se puede lograr por medio de técnicas terapéuticas, corporales y esotéricas; finalmente, 4) se cree que la salvación está enfocada en la práctica personal, en el marco de este mundo, más que en algo abstracto (De la Torre, 2001: 137).

1.3.4 Salud y enfermedad desde la perspectiva New Age

En el marco de este capítulo, se reflexiona sobre la concepción de salud que fundamenta la New Age, “la Nueva Era es la transformación individual y colectiva por medios espirituales, pero afirma que la transformación buscada es concebida como “sanación” del individuo y el planeta. Consecuentemente la Nueva Era constituiría una religión de sanación” (Carozzi, 1995: 22). En buena medida los principios de la concepción de salud de la corriente New Age, se nutren de la cosmovisión de grupos ancestrales, que se encuentra estrechamente vinculada con su concepción religiosa y en general con su percepción del mundo, que no concuerda con los principios de la concepción de la salud convencional. Sin embargo, los conocimientos sobre medicina oficial se han ido introduciendo en el campo del curandero, no sin serias dificultades.

En la actualidad todavía se sabe de comunidades que se oponen a ser vacunadas para prevenir enfermedades. Si se entiende la función del sanador como parte de un todo interrelacionado, se comprenderá la lucha a que se enfrentaba el médico occidental que buscaba imponer sus ideas de la enfermedad y salud, incluso en algunas ocasiones se le exhibe como ignorante y charlatán. Generalmente la medicina no convencional en la que se sustenta la New Age, se encuentra integrada al sistema de creencias religiosas de los grupos culturales provenientes. En contraposición a la cultura occidental, la cosmovisión de grupos con raíces indígenas¹⁴, encierra elementos fundamentalmente de carácter místico y en estrecha relación con el universo; de tal forma que en términos culturales, la influencia occidental es mayor en aquellos aspectos donde no se atenta contra sus principios esenciales, respecto a su relación integral con el universo.

Puesto que la concepción de enfermedad de la corriente New Age, refleja un desequilibrio, la terapia tiende a restablecerlo. De ahí que el sanador ponga especial cuidado en el conocimiento del contexto en que se generó la enfermedad, así como las condiciones físicas y espirituales presentes en el paciente. El primero juega un papel importante, como

¹⁴ En virtud de que hay distintos criterios para definir a los grupos que se consideran indígenas, prefiero referirme a ellos como: *grupos con raíces indígenas*.

productor de la cultura y como medio de canalización para los intereses del grupo al que pertenece. Por tanto, la resistencia a ser sustituidos y a su eventual desaparición, no es únicamente por parte de ellos, sino también y fundamentalmente por la comunidad; si bien, la resistencia no es exclusivamente en el ámbito de la medicina; podemos decir que es uno en los que se expresa con mayor fuerza, pues sus prácticas rituales en el proceso terapéutico, son parte de todo el entretejido cultural y por tanto fundamental.

Desde la perspectiva de la New Age, la salud es entendida como una nueva religión de sanación, para Carozzi, los seguidores de esta corriente, recuperan un modelo de armonización y chamánico. Según el primero, sanar significa armonizar las energías del cuerpo, para que resuenen con fuerzas y leyes más amplias, remover las obstrucciones que bloquean la operación completa de la “ley armónica”. Para el segundo, sanar significa viajar al reino de lo inmaterial, en el que las fuerzas sutiles se transmutan en substancia material (1995: 22). Así mismo, se cree que todo es energía, también llamada *prana*, *chi*, *qi*, *energía vital*, *maná* o *éter primordial*, según la cultura de que se trate; considerando que dicha energía sigue leyes naturales. Así mismo se piensa que prácticas y métodos espirituales específicos pondrán a la persona en armonía con esta energía, y que el terapeuta/sanador actúa como conductor o vehículo de ésta.

Por otra parte, uno de los principales objetivos de los newgers es la autorrealización, desarrollar sus potencialidades ocultas y romper esa dualidad entre el “yo” y Dios, crear un nivel de conciencia de totalidad y unicidad, ...“Los adherentes de la Nueva Era buscarían entonces, potenciar su experiencia de poder personal y bienestar, alcanzar un estado de salud física y mental completa y ser más exitosos en sus vidas personales y profesionales” (Carozzi, 1995: 22). Por eso, una de las características esenciales es la adopción diversa de terapias alternativas, que generan creencias, prácticas físicas, mentales y espirituales que van dirigidas hacia la sanación holística.

Según Carozzi, quienes experimentan la terapia, mencionan que el terapeuta sólo acompaña en dicho proceso, funciona como medio en donde fluye la energía para permitir la sanación, porque en realidad la salud y el saber se encuentran dentro de cada uno. En este escenario, el terapeuta no tiene un papel protagónico, “su papel se limita a acompañar

permitiendo que el paciente saque de sí lo mejor” (Carozzi, 1999: 32), de manera que el paciente será responsable de su propio progreso de sanación.

En el interior del paciente pueden detectarse dos identidades distintas, una enferma y otra superior y sana, a la que se puede despertar, reencontrar o reconectar mediante el proceso de la terapia. En este proceso el cuerpo tiene una función básica, dentro de él se encuentra la sabiduría sobre lo qué hay que hacer y cómo autosanarse, así que adquiere una concepción de espacio donde se llevan a cabo transformaciones, muchas veces generadas por el poder que las personas otorgan al terapeuta. En base a la experiencia generalmente guiada, se puede llegar a una experiencia trascendental, mediante la cual se podrá alcanzar una salud integral. Dentro de las herramientas que más se utilizan en estas terapias se encuentra un

...elemento empleado que es definido como “natural”, ya se trate de aceites esenciales, piedras o esencias florales. [...] La definición del aire, los aromas, las piedras, los colores y las esencias florales como naturales, combinadas con la atribución a los mismos de una identidad en interacción con el paciente construyen situacionalmente a “la naturaleza” como agente transformador con el que se puede interactuar (Carozzi, 1999: 35).

Concordantemente con las ideas anteriores, Craef señala que una de las características más notables de esta corriente es la sanación. Concretamente se refiere a las terapias alternativas, de las que en México se ha tratado de regular su vasta proliferación, a través de la creación de un departamento de la Secretaría de Salud Pública (2006:6). Tales terapias consideran a la enfermedad de manera distinta a las instituciones convencionales de salud, la entienden como un desequilibrio que va más allá del cuerpo físico:

Estos grupos llaman «disease» a la condición biofísica que los médicos alópatas se preocupan por curar: «disease» / curing, y denominan illness a la compleja condición social, psicológica y espiritual de una persona sick. Lo que se puede sanar con los procedimientos de sanación es heal, illness / healing. La sanación tiene como objetivo «curar» a todo el individuo y no sólo el disease específico (Craef, 2006: 6).

En este contexto cualquier persona que busque convertirse en terapeuta de alguna rama alternativa puede serlo y actuar como medio para que el paciente alcance su sanación, en el marco de la Nueva Era, sanación supone un proceso que conduce a la plenitud del ser humano, considerando su dimensión física, emocional y mental. Tal objetivo se logra cuando se alcanza un profundo contacto e integración con el Universo, asumiendo que cada persona es responsable de su sanación, en tanto que ha sido quien la ha creado (Craef, 2006: 7).

Desde esta perspectiva la salud es abordada de manera holista, en el que el ser humano es capaz de encontrarla en sus diferentes planos, en el físico, emocional, mental y espiritual; a través de diferentes técnicas, en cuya diversidad de creencias, como lo menciona Renée de la Torre “encuentran sentido unitario en los marcos de apropiación individual que se legitiman en la experimentación individual de lo sagrado y lo trascendente” (2001:132).

La New Age en México tiene características diferentes a las de otras partes del mundo, incluso, dichas particularidades se dan también en el interior del país; como en el caso de Tepoztlán, Morelos. De ahí la importancia de conocer el contexto, pues éste posibilita comprender las creencias en articulación con las peculiaridades del lugar, no sólo en cuanto a su geografía, sino también respecto a su historia y cultura; pues es esa confluencia y articulación de campos que se construye culturalmente la salud. Justamente el siguiente capítulo permitirá contextualizar y comprender cómo sucede el proceso que se investiga.

CAPÍTULO II

Escenario sociocultural

Por la sierra del Ajusco

Donde el aire sopla a gusto

Está mi pueblo, Tepoztlán.

Camino de Buenavista, Ocotepec y Mariaca

Ya diviso mi jacal.

(Fragmento de canción de la Tradición,

citado en Echeverría, 1991: 2).

2.1. Sobre Tepoztlán, Morelos

La geografía de Tepoztlán está compuesta por el complejo montañoso de la Sierra Volcánica Transversal, que constituye el Antiplano central. Dentro de este sistema de montañas se localiza el corredor biológico Ajusco-Chichinautzin, parte del cual conforma la sierra del Tepozteco, compuesto de capas vulcanoclásticas (Salazar, 2014:70). El Tepozteco es un Parque Nacional considerado como área natural protegida de competencia federal, el cual cuenta con una superficie de 22,000 (Has), compuesto principalmente por “bosque de pino-encino, bosque de oyamel, matorral rosetófilo, selva baja caducifolia” (Oswald & Jaramillo, 2011: 873).

Este municipio se encuentra al norte de la altitud de Cuernavaca, la capital del Estado de Morelos de México; y al norte de la altitud de Cuautla, de este mismo Estado. También es parte del borde austral de la planicie Neovolcánica y de la cuenca del Balsas-Mezcala (Salazar, 2014:70). Tepoztlán, se localiza aproximadamente a 25 km de Cuernavaca (Salgado, 2007). Dicho municipio es de raigambre náhuatl y pertenece al Estado de Morelos,

está conformado por 7 pueblos¹⁵. Por su parte, la cabecera municipal de Tepoztlán, se constituye por ocho barrios¹⁶ (Valenzuela, 2014: 196). El último censo sociodemográfico revela que hay 41, 656 habitantes en Tepoztlán, el porcentaje de los habitantes que están económicamente activos son 53.4%, del cual los hombres representan un 72.4%, y las mujeres un 35.6% (INEGI, 2015).

Gracias a su posición entre tierra fría y tierra caliente, el pueblo posee una abundante flora subtropical. Las casas por lo general llenas de flores, además de los árboles y arbustos de la zona: ciruelos criollos, limoneros, naranjos, guajes, zompantles, jacarandas (Echeverría: 1994:6).

La palabra Tepoztlán procede del término náhuatl *tepoztécatl*, nombre que se le da a uno de sus Dioses de la bebida llamada Pulque, considerada una bebida ceremonial importante, también significa en nahua “lugar de piedras quebradas”. Aunque también proviene de la palabra *tepoz-tli*, que significa “fierro o cobre” y *tlan*; abundancia, es decir que significa también lugar donde hay mucho hierro o cobre (Quezada, 1995: 13), gracias a lo cual también se le ha atribuido como un lugar con mucho magnetismo. Dentro del poblado existen los grupos de indígenas y mestizos “originales”, por otro lado, existe una población de extranjeros o población que proviene principalmente del Distrito Federal (Pérez, 2003). Este sitio es rico por su biodiversidad, su arqueología y sus valores culturales.

2.1.1. Su geografía y lo sagrado

Tepoztlán es considerado como un lugar sagrado por sus mismos habitantes y por mucha gente que lo visita. Entendiendo a lo sagrado como todo aquello contrario a lo profano, pues según Mircea Eliade (1973).

Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades «naturales». El lenguaje puede expresar

¹⁵ Amatlán de Quetzalcóatl, Santa Catarina, Santo Domingo Ocotitlán, San Andrés de la Cal, Santiago Tepetlapa, San Juan Tlacotenco, e Ixcatepec.

¹⁶ San Miguel, San Sebastián, Los Reyes, San Pedro, Santa Cruz, San José, Santísima Trinidad y Santo Domingo (Valenzuela, 2014: 196).

ingenuamente lo tremendum, o la maiestas, o el mysterium fascinans con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre. Pero esta terminología analógica se debe precisamente a la incapacidad humana para expresar lo ganz andere: el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella (1973: 4).

Desde esta perspectiva cualquier cosa o lugar puede ser sagrado, siempre y cuando haya nacido en un momento considerado como fuera de lo humano, considerada en el contexto de alguna experiencia sacra. Así mismo, según Quezada, “se les llama sagrados a ciertos sitios de poder que desde periodos antiguos siempre fueron utilizados con fines espirituales, curativos y religioso” (Quezada, 1995: 33), Eliade agrega que lo sagrado y lo profano siempre van de la mano, así que el ser humano los puede percibir paralelamente (1973: 5).

Tepoztlán ha sido considerado por sus habitantes desde hace mucho tiempo como un lugar sagrado, así como sus cerros dotados de un imaginario que los considera como tales, el paisaje y su entorno natural contribuyen a esta creencia. Entrando al poblado, se aprecian dos de sus cerros más importantes, el del Tepozteco y el Chaltitépec, representando el aspecto masculino y femenino respectivamente, siguiendo en el camino que desciende hacia la calle principal que conduce hacia el Tepozteco y el zócalo, desde aquí los cerros se aprecian mejor. En el centro del pueblo podemos localizar como punto geográfico relevante el Exconvento de la Natividad (Mueller, 2005: 58-60).

Una vez situados aquí, encontramos cuatro cerros localizados justamente hacía los puntos cardinales: al Sur el cerro de Santiago Tepetlapa, llamado cerro del “Vigía”, al norte el de “la Luz”, al oriente el “Ometochtli” y al occidente el del “Viento”, frente al cual está la estatua que representa al Tepoztecatl, formado por una gran roca, aproximadamente de unos sesenta metros de altura, tallado por tres lados y ligada al Cerro del Viento por la parte posterior.

En este poblado los cerros que se levantan por encima de 400 metros (Echeverría, 1994:5) tienen un valor simbólico clave para el pueblo, pues se considera que son deidades prehispánicas, espíritus que protegen y tienen sentimientos e inteligencia propia, según los

mitos del origen de Tepoztlán. Otro elemento que tiene alta relevancia en el contexto de lo sagrado, es el cerro del Tepozteco y su pirámide que se cree construida alrededor de 1150 d.C. considerando que se construyó en honor a Tepoztécatl (Mueller, 2005: 64). El hecho de que los cerros estén orientados hacia los 4 puntos cardinales, les da un “paisaje ritual” (Concheiro, 2012: 289), donde el espacio y el tiempo adquieren un valor aún mayor, especialmente en los temas de apropiación y pertenencia de las tierras, dadas sus características históricas y místicas o espirituales (Concheiro, 2012: 290).

En la leyenda de Tepozteco, se dice que él nació de una virgen, quien encontró en el campo y guardó en su faja a una pequeñísima imagen de jade, quedando así embarazada. Al llegar los españoles se combina este mito con el de ellos, así se retorna al original, en el que la virgen madre representa a la fecundidad y al agua de las tinieblas, sin que haya intervención de un varón (Ruzo, 1990: 65-66). La leyenda continúa diciendo que en virtud de que la madre y sus dos hermanas se encontraban bajo la tutela de una anciana, pensaron en asesinar a la criatura para evitar la deshonra, primero lo arrojaron a un maguey, cuyas espinas no le hicieron daño; luego lo aventaron a un hormiguero y las hormigas no sólo no lo dañaron, sino que lo adornaron con flores; más tarde lo metieron a una fuente, pero no se ahogó.

Ante tanto intento fallido decidieron abandonarlo, fue encontrado por un pescador, quien lo llevó a su casa, él junto con su esposa lo tomaron bajo su protección y desde entonces éstos serían sus abuelos. El anciano le hizo un arco y una flecha, así que el niño traía a casa las aves que cazaba. Al observar que otros niños portaban huaraches, solicitó a su abuelo le hiciera un par, quien se los hizo de piel de conejo, las dos sandalias, significan la unión de Tepozteco con Ometochtli, es decir, “dos conejo”, que a la vez significa el dios cuya veneración coincide con la fecha náhuatl “dos conejo”, que se realiza cerca del Cerro de la Luz que colinda con Tepozteco (Ruzo, 1990: 66).

Se pensaba que en los alrededores habitaba un gigante o dragón llamado Xochicalcatl, al que se le alimentaba con el sacrificio de ancianos. Por eso Tepozteco, cuando correspondía a su abuelo ser sacrificado, le dijo que iría él en su lugar, ante lo que

su protector respondió que no, porque era muy pequeño y no podría satisfacer el hambre del monstruo, mientras que él era viejo y debería morir luchando. El niño pensaba en atravesar la montaña y así tratar de pasar por las entrañas del gigante. Se dice que sí fue capaz de atravesarlas, llegando al otro lado de la montaña Cuicuiyacatlán. Cuando llegó la hora del sacrificio, pidió a su abuelo que se escondiera y observara el cielo hacia Cuernavaca, si aparecía una nube y se mantenía blanca, era señal de que él estaba vivo, pero si se tornaba negra indicaba que había muerto. Cuando los soldados se llevaron al niño, éste iba recogiendo pedacitos de vidrio, cuchillitos oscuros muy afilados, chinapos o chinapitos, al preguntarle para qué los quería, respondió que para jugar (Ruzo, 1990: 66-67).

El gigante al verlo, dijo que no le serviría ni para bocado. Sin embargo, se lo tragó, una vez dentro, Tepozteco comenzó a cortarle los intestinos con lo que había recogido. El gigante desesperado por el dolor solicitó más comida, pero finalmente murió, así el pequeño salió de su estómago. El abuelo vio la nube blanca, por tanto, cuando Tepozteco llegó a Cuernavaca había una fiesta donde se tocaba un tambor conocido como tepanaxtli y una flauta llamada chirimía, él quiso tocarlos y al no permitirselo, generó una tormenta que arrojó arena en los ojos de los asistentes (Ruzo, 1990: 68).

Aunque hay otras versiones, según las cuales Tepozteco llegó sucio y solo lo atendieron cuando se había ido a cambiar con ropas limpias, ante lo que él se molestó, aventó la comida, según se cuenta Tepozteco dijo “a mí no me dieron de comer bien, sino cuando vine bien vestido, por lo que es a mis ropas a las que ustedes agasajan y festejan por lo que vertí sobre mis vestidos la comida preparada” (Quezada, 1995: 35). En medio de la confusión, el niño desapareció junto con los dos instrumentos, escuchándose el sonido de ambos a lo lejos. Al ser perseguido y alcanzado, orinó, formando así un gran barranco que es actualmente la traviesa a la ciudad de Cuernavaca (Ruzo, 1990: 68).

Tepozteco al posicionarse de las montañas más elevadas, no pudo ser vencido. Su fama fue creciendo, por eso lo buscaron de la Ciudad de México para que colocara la campana y la piedra de la catedral, accedió con la condición de que le dieran “algunas palomas”, en lugar de dinero. Transcurrieron las horas, llegó el medio día, las dos de la tarde

y nadie lo vio hacer trabajo alguno; de pronto se desató un fuerte viento que apenas se resistía, los asistentes levantaron la cabeza ante el sonido de las campanas que sorprendentemente ya estaban instaladas, junto con la piedra de la cúpula. Arriba se encontraba Tepozteco quien las hacía sonar, ante su misión cumplida, le dieron inmediatamente una caja con las palomas que había pedido (Ruzo, 1990:68).

Solicitó a los ancianos que enterraran la caja en el cerro de Tepoztlán. Durante el trayecto, los ancianos no resistieron su curiosidad y entreabrieron la caja, lo suficiente como para que se escaparan las palomas, volando hacia Cuernavaca, Tlayacapan, Oaxtepec, Yautepec y Tlalmanalco; quedando sólo dos. Esas que volaron eran blancas y significaban las mayores riquezas conocidas, las que se quedaron en la caja eran color negro y las más tiernas. Los tepoztecos creen que si se hubieran quedado las palomas más grandes todos los tesoros del estado serían de Tepoztlán, pero como no fue así, el pueblo se encuentra destinado a la pobreza. Hay otras versiones que cambian ligeramente, por ejemplo, Tepozteco solicita que se extraiga un cofre que está bajo tierra en el zócalo, así mismo es transportado por ancianos, que dejan escapar cinco palomas. Ruzo a través de sus fotografías evidencia que ha encontrado junto a la estatua de Tepozteco, plasmado dicho cofre del tesoro (1990: 69).

Desde entonces, el día 8 de septiembre se celebra la principal fiesta del lugar, en la que se realiza un ritual en honor al guerrero Tepoztecatl, dicho papel es desempeñado por algún habitante del pueblo, junto a 12 mujeres que asumen el papel de doncellas. Esta fecha es un momento importante para la conmemoración del mito al Tepozteco y al mismo tiempo parte clave en el fortalecimiento de la identidad ancestral del pueblo (Mueller, 2005: 65-66). Del mismo modo, otra fecha importante en la que llegan muchos visitantes o turistas es el 21 de marzo, equinoccio de primavera, en esta fecha muchas personas suben hasta el cerro del tepozteco, en su mayoría con ropa de color blanco, especialmente los turistas, ese día se hacen algunas ceremonias en la pirámide con la intención de recibir la energía de la entrada de la primavera (Mueller, 2005: 67).

Uno de los lugares más atrayentes para los tepoztizos, además del cerro al tepozteco, es “La puerta”, localizada en Amatlán de Quetzalcóatl, se trata de un cerro que tiene un espacio natural, que pareciera una puerta dentro del cerro, en él suelen reposar algunas personas considerando que es un punto energético importante (Mueller, 2005: 67).

El referente mítico y ritual del territorio y el ordenamiento cósmico del espacio terrenal, son referentes básicos que le dan fundamento al poder y a la apropiación del espacio físico, y en ello se dota a los tepoztecos de una fuerte perspectiva ideológica y de un sentido autónomo de pertenencia de profundas raíces históricas, y a la vez podría decirse que “espirituales” (Concheiro, 2012: 36)

En Tepoztlán existen otros elementos considerados como sagrados, además de sus montañas, como los “amates”, cuyos árboles son de tres tipos; de color amarillo, negro y blanco, generalmente éste es símbolo de lugar donde hay agua, su corteza es usada para hacer algunas artesanías representativas de Tepoztlán (Mueller, 2005: 58-69). El amate es considerado un árbol mágico, además de abundar en el poblado y ser característico del lugar. Lo anterior es lo más relevante respecto a su geografía, paisaje y leyendas, representativas y significativas para los tepoztecos y los visitantes.

2.1.2. Esbozo histórico

En este Municipio nació Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl, como producto de la relación entre Mixcoatl con Chimalma en el año 947. Quetzalcóatl se consideró un hombre Dios y fue un personaje histórico relevante para Mesoamérica (Concheiro, 2012: 32). Según datos históricos en el siglo XII hubo un desarrollo importante de tlahuicas, xochimilcas, los vestigios arqueológicos favorecen a los xochimilcas, puesto que éstos se vieron interferidos por el imperio mexica, pero no se sabe con exactitud (Concheiro, 2012: 32).

“Según el mito de origen todos los pueblos que poblaron la región de Tepoztlán eran de un mismo tronco, el náhuatl” (Concheiro, 2012: 33). Aunque desde ya había una notable autonomía de este pueblo en relación con los poblados vecinos y como una ciudad-Estado respecto al Estado Mexica; sí existía una relación especialmente comercial, con quienes se

intercambiaban productos como maíz, papel amate y algodón (Choncheiro, 2012: 33). Además, tenían vínculos en cuanto a organización de las fiestas, pues varias de éstas estaban dedicadas a sus dioses, especialmente podemos señalar la del dios Tepoztecatl, fundamental para la vida social de los tepoztecos, como figura mítica representativa de su cosmovisión y de su historia, por ello hasta nuestros días es parte constitutiva de su cultura e identidad (Concheiro, 2012: 34), igual que su leyenda.

La conquista en Tepoztlán se da a partir de 1521, del mismo modo en que se operó en otros lugares, con violencia y dominación los españoles se introdujeron en la vida de la comunidad. En 1523 Cortés ya había creado la primera azucarera, de esta manera se hacía una conquista simbólica, pero más tarde comenzaría la religiosa con la llegada de los dominicos en 1530, con lo cual se les obligaba a que dejaran contenidos de la cultura meosamericana (Concheiro, 2012: 37).

Durante el proceso de la evangelización se encomendó a un santo patrono que se hiciera responsable de un barrio, así como de cada poblado que conforma Tepoztlán, es importante mencionar que se bautiza al rey Tepoztecatl con fecha del 8 de septiembre de 1538, cuya fecha, los españoles hicieron coincidir intencionalmente con la Natividad de la virgen María, de tal forma que se asoció con parte de la leyenda del Tepozteco, pues se consideraba que había nacido de una virgen. Así “se van entretejiendo diversas creencias en la construcción de una religiosidad popular donde persisten diversos ritos prehispánicos” (Concheiro, 2012: 37).

Los “Títulos Primordiales de Tepoztlán” creados en 1648, fueron una forma de mantener la memoria colectiva de los tepoztecos ante el poder acrecentado de los criollos, y el poderío inminente de Hernán Cortés. Algunas de las cosas que más afectaron a los tepoztecos en la época de la conquista, fueron las nuevas enfermedades, la encomienda y el repartimiento; lo que resultó en una notable disminución de su población (Choncheiro, 2012: 37).

Son fundamentales las contratendencias que la comunidad usa para retejer la trama y el envés social. En primer término Tepoztlán es declarado una “República de Indios” con un principal y un cabildo de indígenas, de los que se sirven para obtener una merced real que les devuelve parte de sus tierras a los principales, así

como tierra para montes, y a la usanza española “ejidos” de los pueblos (Concheiro, 2012: 37).

Aunque hubo una redistribución en el espacio de los tepoztecos, se mantuvo el patrón de su distribución en la mayoría de los casos (Concheiro, 2012: 37). La tercera ‘reconquista’ del espacio por los tepoztecos, es la que se da en relación a la actividad agrícola, las cuevas y lugares considerados como especiales; en la cuarta, podemos señalar el papel de Los Títulos Primordiales¹⁷, que aunque simbolizaron la continuidad y mantenimiento de la memoria compartida, también muestran el resultado de una mezcla de la cultura mesoamericana y la española (Concheiro, 2012: 37). En este contexto se gestan los antecedentes que traerían en el siglo XIX la Independencia de México.

De la Independencia a la Reforma sucedieron algunos cambios, luego de los primeros años que las cosas continuaron aparentemente estables, se puede señalar el primero y más notable en el año de 1857 cuando la Iglesia y el Estado se separan, así las tierras que eran consideradas propiedad de la Iglesia se distribuyeron a los caciques, quienes serían luego la clase aristocrática, pues constituían una elite que tenía ciertos privilegios respecto a la elección de los partidos políticos y la elección de estos (Lewis, 1968:72).

Los caciques mantenían el poder de las tierras, prohibieron cultivar en las comunales, con lo cual garantizaban que el gasto en mano de obra, en sus propias tierras fuera mínimo, los pobladores eran explotados y padecían mucha hambre, gran cantidad de personas se endeudaron, los salarios solo aumentaron cuando las haciendas compitieron con los caciques (Lewis, 1968: 73). Gracias al apoyo de estos últimos hacia la iglesia, ésta se unió nuevamente con el Estado, así volvía a derrocharse mucho dinero en organizaciones de fiestas religiosas en Tepoztlán (Lewis, 1968: 74).

Uno de los acontecimientos relevantes en la vida del pueblo fue la construcción de la vía férrea en 1897, aunque al principio éste se oponía, más tarde los habitantes lo aceptaron,

¹⁷ “Los Títulos Primordiales son una mezcla de la tradición mesoamericana con la española, representan una simbiosis que sienta las bases para una refundación que utiliza las tradiciones indígenas, como la ceremonia del fuego nuevo, pero a la vez “renueva” el poblado central y el territorio de Tepoztlán mediante la reapropiación de las mojoneras “cósmicas” que se plasman en el papel en un intento por legitimar el poder español, al tiempo que paradójicamente se reconoce la existencia legal de la comunidad sobre la base de recuperar su histórica lucha por la tierra” (Concheiro, 2012: 38).

pues muchas personas resultaron beneficiadas, pues fue fuente de empleo con relativa paga favorable. El comercio se elevó y se crearon obras públicas que el municipio recibió por parte de la compañía férrea, por ejemplo, se construyó el edificio municipal y el parque, el alumbrado de las principales calles con lámparas de aceite, además se instaló la tubería para el agua. Así mismo, se hizo un museo de antigüedades y una biblioteca pública (Lewis, 1968: 73-74).

Tepoztlán se liberó de los caciques durante el periodo de la Revolución, pues éstos y los sacerdotes huyeron para salvar sus vidas, en este tiempo el pueblo fue invadido tanto por tropas rebeldes como del gobierno, eso generó que poco a poco muchos tepoztecos se fueran a refugiar por un tiempo en las montañas. Algunos simpatizaron con las ideas de Emiliano Zapata y otros no, sin embargo, en un momento en que se debatían entre la vida o la muerte, se unieron a los grupos de Emiliano Zapata. Durante este tiempo no hubo funciones religiosas (Lewis, 1968: 74-75). A finales de 1919, el Estado de Morelos recobraba poco a poco la paz y con ello también lo hace el pueblo de Tepoztlán, aunque con mucho esfuerzo (Lewis, 1968: 75).

La Revolución generó muchos cambios en la estructura social, tanto para los ricos como para los pobres, se hizo necesario recomenzar, en el periodo de posrevolución algunas de las transformaciones más importantes sucedieron en torno a las tierras comunales, pues regresaron a manos de los originarios de Tepoztlán y para 1929 con el programa nacional de ejidos, se hizo una redistribución entre las personas que no contaban con terreno para sembrar. En virtud de que las haciendas fueron deshabitadas, las personas empezaron a migrar al campo, para talar el bosque y generar carbón. En tal situación, el poder se disputaba entre los que querían explotar la tierra (hijos de antiguos caciques, conocidos como *Los Centrales*), y los que querían conservar el lugar (generalmente ex zapatistas, conocidos como *Los bolcheviques* y más tarde llamados *Los Fraternales*) (Lewis, 1968: 75-76).

La posición de la iglesia no volvió a ser igual, pues en la década de 1930 ingresaron algunas tendencias del protestantismo a la vida del pueblo, por lo que “los tepoztecos sospechaban de cualquier extraño que pudiera no ser católico” (Lewis, 1968: 76). Otro cambio en la vida de Tepoztlán fue la instalación del molino, el primero fue en 1925, que duró poco tiempo y otro en 1927, esto sucedió junto al ingreso de la máquina de coser, lo que

implicó que las mujeres del pueblo tuvieran tiempo para dedicarse a otras actividades, como por ejemplo vender animales o cosechar sus siembras de frutas (Lewis, 1968: 77).

Otro cambio importante se dio en el año de 1936, con la construcción de un camino asfaltado de Tepoztlán hacia la carretera, que iba de la ciudad de México hacia Cuernavaca. Con ello se crearon dos líneas importantes de autobuses, la cooperativa de transportes Ometochtli y la cooperativa de transportes Anáhuac, que más tarde sería parte de la primera (Mueller, 2005: 21). Además, en 1957 se inicia el servicio de luz en el pueblo (Mueller, 2005: 21), lo cual permitió mejor comunicación y transporte, además la matrícula de alumnos poco a poco fue aumentando. Lo anterior generó cambios y transformaciones en el poblado, se aceleraron los cambios en cuanto al estilo de vida, así mismo disminuyó el uso de la lengua náhuatl y se comenzó a usar más el español, así como un notable aumento de alfabetismo, junto a un mayor hábito de lectura (Lewis, 1968: 78).

Según Concheiro “No existen territorios ‘vírgenes’ sino ‘tatuados’ por las huellas de la historia, de la cultura, del trabajo humano, que adquieren una carga cotidiana cuándo se transforman, como en el caso de Tepoztlán en los ‘geosímbolos’ de una cultura de la resistencia” (2012: 283). Esta comunidad se ha caracterizado por la lucha territorial y su resistencia como colectividad, pese a las distintas políticas que han pretendido su integración a la unidad nacional (Rosas, 1997). La defensa de la tierra por los tepoztecos históricamente ha sido una constante, durante el periodo del Lauro Ortega Martínez, quien fue gobernador del Estado de Morelos de 1982-1988, hubo la intención de instalar un teleférico, mediante el que se podría llegar a la pirámide del Tepozteco; después de una ardua lucha en la que participaron varios habitantes del municipio, se logró cancelar dicho proyecto, con el argumento de que los cables e instalaciones eléctricas obstruirían la vista panorámica de las montañas. Posteriormente, durante el gobierno de Antonio Riva Palacio (1988-1994), se creó el proyecto de construir una vía férrea que pasaría por la parte norte de Tepoztlán, para detenerlo también se involucraron habitantes de varias comunidades del municipio que se verían afectadas, pues ello implicaría instalar estructuras en distintos lugares y perforar algunos cerros (Rosas, 1997).

La lucha más conocida que los Tepoztecos y habitantes de otras comunidades del municipio, han dado en defensa de sus tierras, fue en 1994, cuando el consorcio KS (Kladt

Sobrino) expone al Ayuntamiento su proyecto llamado: *Club de Golf, el Tepozteco* (Rosas, 1997). Lo cual atentaba con tierras comunales del Parque Nacional del Tepozteco y del corredor ecológico Ajusco Chichinautzin, ambas decretadas como parque nacional y áreas naturales protegidas (Salgado, 2007). La comunidad de Tepoztlán, resistió y se manifestó, por el mes de enero de 1995, hasta que se implantó el Ayuntamiento libre, democrático y popular de Tepoztlán, compuesto por 11 funcionarios elegidos por el pueblo que funcionó durante 1997-2000 (Salgado, 2007). El consorcio KS se cansó y finalmente los tepoztecos lograron anular dicho proyecto. Más recientemente, en el último año, el pueblo ha rechazado el intento de ampliar la autopista La Pera-Cuautla, los comuneros han argumentado que eso dividirá a las comunidades, afectará a la flora y fauna de la región, además se violará el área protegida del Parque Nacional del Tepozteco (Muñoz y Quintana, 2012), la obra está detenida, sin embargo, el riesgo contra la intervención en este lugar es latente.

En los últimos años, con la construcción de la autopista se generó mayor apertura al turismo, así mismo se incrementó la cantidad de casas y terrenos que empezaron a adquirir un precio más elevado, se crearon nuevos empleos para los tepoztecos, algunos hombres se dedicaron a la mano de obra, construcción y otros tipos de trabajos similares. Mientras que para las mujeres aumentaron empleos en servicio doméstico, de limpieza en hoteles, hostales y casas de hospedaje, meseras en restaurantes o en negocios destinados hacia el turismo, una rama importante de estas ofertas turísticas son los hoteles spas, tiendas esotéricas, negocios de lectura de tarot y otros (Mueller, 2005: 22-23).

Hasta aquí un esbozo histórico protagonizado por los tepoztecos, donde la lucha por la tierra es una constante y elemento fundamental en su identidad, lo que sostiene la importancia de recuperar parte de estos conflictos, pues el contexto de Tepoztlán quedaría incompleto si no se expone su vínculo con el territorio, no sólo por el valor simbólico y su apropiación, sino también por su relación afectiva.

2.1.3. Identidades en Tepoztlán

En cuanto a sus identidades, se puede decir que Tepoztlán no es un poblado homogéneo, pues se encuentran diferentes grupos, sobre todo, que han sido etiquetados

básicamente por los mismos habitantes del lugar. Así que los “*tepoztecos*”, son oriundos y encargados de ejercer las tradiciones y costumbres ancestrales, en ellos recaen las decisiones en torno a temas políticos de pueblo, son los principales dueños de las tierras, sobre todo considerando que muchas de éstas siguen siendo comunales (Mueller, 2005: 40). Lo anterior les otorga un sentido más cohesionado como grupo comunitario, lo que también se ve reflejado en sus constantes luchas en defensa al territorio.

Otro grupo notable es el de los “*tepoztizos*”, cuyo calificativo se debe principalmente a los tepoztecos, haciendo referencia a la población que es originaria de otros lugares, éstos incluyen a los que residen de forma permanente, pese a tener más de treinta años, se les sigue llamando así, incluso a los residentes eventuales, cuya estancia se limita a los fines de semana. También son llamados a veces como “monstrenco”, que significa el que no tiene casa, hogar o dueño, los tepoztecos también se referían así a los caballos sin herrar (Mueller, 2005: 48), “los que no tienen dueño” (Pérez, 2003). El porcentaje de ellos ha aumentado con el paso del tiempo (Mueller, 2005: 50). Lo anterior muestra que hay una importante diferencia entre los que son oriundos y los que no, a algunos tepoztizos no les agrada esa denominación, pues sienten que no son totalmente integrados al pueblo y creen que viviendo en el lugar, ya deberían ser considerados como tepoztecos, pues de facto lo son, sin embargo, se utiliza ese calificativo sólo en términos de distinción, para los fines de investigación que aquí se persiguen.

Otro grupo es el de los “*turistas*” o “*visitantes*”, son aquellos que se trasladan de un punto geográfico a otro, especialmente para conocer otro lugar, cultura o forma de vida, por corto tiempo, estos generalmente son provenientes del D.F. y Cuernavaca, así como de Norteamérica y Europa (Valenzuela, 2014), también son conocidos como “*los de fin de semana*” (Mueller, 2005: 41).

Finalmente, podemos mencionar a los “*oaxacos*” son llamados así quienes son originarios de Oaxaca, Guerrero, Puebla u otros lugares de México que llegan a trabajar a Tepoztlán, se trata generalmente de personas con pocos recursos, que regularmente aceptan trabajos en su mayoría de albañiles, en los campos, como chalanos, o bien vendiendo artesanías de sus lugares de origen (Mueller, 2005: 39-41).

2.2. La New Age en Tepoztlán, Morelos

La gente empezó a llegar a vivir a Tepoztlán en tres olas diferenciadas, la primera fue en los años cuarenta, la segunda en los sesentas y la tercera en los setentas, así como luego del sismo de 1985 (Mueller, 2005: 12). ¿Por qué Tepoztlán ha sido un lugar propicio para el desarrollo de las redes new age? ¿Qué relación hay entre este lugar y ser *newager*? Tepoztlán ha aumentado su fama como lugar sagrado y mágico. Uno de las principales razones es su geografía y paisaje, valor que sus mismos pobladores le otorgan a éste, cuando en sus narrativas lo reafirman, recrean y retoman. El poder que le otorgan a sus montañas, sus cuevas y a ciertos lugares especiales considerados como “sagrados”, ha sido uno de los principales motivos para fomentar este imaginario acerca del lugar (Saldaña, 2014).

Tepoztlán ha sido especialmente tentador para muchos seguidores New Age y grupos espirituales, de acuerdo con la versión de éstos, es un lugar con un magnetismo especial, debido a su alto contenido de cobre, sus pobladores y algunos estudios señalan la riqueza de este mineral, justamente su nombre hace referencia a ello, como “lugar de cobre”. Sus cualidades magnéticas son razones importantes para que sus habitantes le otorguen valor simbólico, esto se refuerza con la cotidiana experiencia del fenómeno ovni y otras apariciones celestes.

En ese contexto, lo “sagrado”, “mágico” y “místico”, ha sido reforzado por la creencia de que Tepoztecatl es un espíritu guardián de estas tierras, como tal decide a quién acepta y a quién no, bajo ese supuesto, los creyentes señalan que esa es la razón de que algunas personas sufran dolor de cabeza durante su estancia en el valle, mientras que otras personas no tienen esos síntomas aparentemente “anormales”, supuestamente ello también se debe al tipo de energía de cada persona. Mucha gente que habita en este lugar tienen prácticas o creencias que pueden identificarlos como *newagers*, a pesar de que en ocasiones ellos no lo hagan abiertamente (Mueller, 2005:56-57). ¿Cómo fueron llegando estas creencias, prácticas y personas a Tepoztlán?

2.2.1. Migraciones que acercaron el New Age a Tepoztlán

Existen distintas oleadas de personas que llegaron a vivir a Tepoztlán, estas se dieron paulatinamente, aunque hay épocas en las que la cantidad de migraciones fue mayor, básicamente se podrían separar en tres momentos hasta ahora, la primera sucedió de los años veintes a los setentas, la segunda de los setentas a los ochentas y la tercera, después del sismo ocurrido en 1985 (Mueller, 2005: 70).

En cuanto a los medios de transporte, fue en 1990 cuando se crea la estación de ferrocarril, llamada “El parque”, que partía de la Ciudad de México a Cuernavaca, en el trayecto se llega a San Juan Tlacotenco, a partir de ahí, por medio de algún animal de carga, se podía llegar a Tepoztlán. Es necesario tomar en cuenta que este lugar durante la Revolución fue un refugio para los zapatistas (Mueller, 2005: 71-72). Aunque es difícil tener un registro exacto, según algunas fuentes recuerdan e identifican a los primeros en llegar, sobre todo por ser detectados como “diferentes”, algunos de ellos fueron:

Luis Mercader, el señor Loewe, la pareja White, la pareja Stevens, el señor Reinhart Ruge, la señora Paula Oppenheimer, entre otros, los cuales en su mayoría formaban una colonia alemana. Una gran parte de estos pobladores compró sus terrenos en la zona del Valle de Atongo. Asimismo, escritores y artistas como la pintora Rita de Tepoztlán, el pintor von Gunthen, el escritor Carlos Pellicer, y otros intelectuales (Mueller, 2005: 73).

Cabe mencionar que en esos años 40's y 50's, todavía no existían varios de los servicios con los que hoy cuenta Tepoztlán, sin embargo, el que se haya construido la carretera federal de Cuernavaca a Tepoztlán en 1934, propició y posibilitó el acceso al lugar, con ello comienza a aumentar poco a poco el número de visitantes, más tarde la instalación de electricidad en 1957 generó más visitas, además de que se iban elevando los costos de los terrenos y casas (Mueller, 2005: 75). “Otros personajes interesantes que llegaron en estas épocas a asentarse en Tepoztlán fueron: Sara Domínguez, una astrologa norteamericana, Ken, un señor que hacía jardinería artística, Maxwell Bentley, entre otras personas” (Mueller, 2005: 75).

Luego de esta generación, comenzó la segunda oleada, ésta se diferencia de las anteriores porque se trataba sobre todo de “jóvenes o familias que vienen con una influencia contracultural” (Mueller, 2005: 75). Al parecer, la oleada más alta fue a finales de los setentas y ochentas, se trataba principalmente de hippies, refugiados o exiliados (Mueller, 2005: 65-76), la mayoría tenía creencias idealistas y utópicas, pensando en la posibilidad de cambiar al mundo no con movimientos armados, sino a partir de ejercer el autoconocimiento, lo que supone explorar el mundo interior y conocerlo antes que al externo. Generalmente estas primeras personas fueron configurando redes y vínculos conformados principalmente por extranjeros (Mueller, 2005: 76).

Herlinda Rangel, quien recibía extranjeros en su casa, Sara Domínguez, una astróloga norteamericana, John Cook sufista y lector de tarot, autor de varios libros sobre estos mismos temas, son algunos de los que se pueden rastrear como principales ejes que van abriendo paso hacia redes en donde generalmente predominaba este tipo de creencias (Mueller, 2005: 77), además, también llegó gente que sabía hacer distintas artesanías de otros lugares, así como personas que habían participado en movimientos de izquierda y generaciones de posguerras.

Así, poco a poco estas personas fueron creando vínculos y fortaleciendo dichas redes, una muestra de esta identificación con temas compartidos es la conformación de la Ecoaldea Huehucóyotl, una comunidad sustentable y ecológica que se localiza cerca de la carretera que va de Tepoztlán a Ocotitlán. Inicialmente estaba conformada por personas de distintas nacionalidades, como Argentina, Suecia, Italia, Dinamarca, México, se trataba de un grupo de personas que se dedicaban al teatro callejero, su líder principal es Alberto Ruz Buenfil, quien decidió asentarse ahí, supuestamente después de algunas revelaciones, de esta manera ellos consideraban que así cumplían sus sueños de vivir armónicamente (Mueller, 2005: 80-81).

Esta ecoaldea fue un nodo importante dentro de la red New Age, puesto que era un punto de reunión clave, se celebraban equinoccios, se hacían shows de música y teatro, con el paso de los años, se comenzaron a realizar otro tipo de actividades, quizá hoy ya no es un sitio nodal relevante como lo fue en sus inicios, porque hay otros dentro de las redes New Age, no obstante se siguen organizando cursos, talleres, retiros espirituales y otra serie de actividades en relación a temas contraculturales.

Así como esta comunidad, también algunos trabajos y enseñanzas de Patricia Key, estadounidense que trabajó con partos en agua, o la “Clínica Popular” que creó Ricardo Loewe en 1985, en la cual trabajaban tepoztizos aprendiendo de curanderos tepoztecos, donde se les enseñaba acerca de la herbolaria y plantas medicinales (Mueller: 2005: 82). Este tipo de actividades les permitió convivir de manera más próxima, e ir intercambiando creencias y prácticas, por lo que no podemos decir que estas identidades sean dos campos totalmente diferenciados, desde ya podemos notar como con la interrelación social ambos grupos iban compartiendo información y aprendiendo conocimientos distintos a su cultura, y se interrelacionaban cada vez más.

Después siguió la tercera ola de migración, que se da a partir de 1985, quienes llegaron en esta fase, suelen identificarse más con los tepoztizos, aunque no precisamente por tener las mismas características, sino por pertenecer más al marco de referencia de éstos. Algunos aprovechaban la ola alternativa que había llegado antes y buscaban sacar algún provecho económico de ello, o bien se trataba de personas originarias del D.F. que preferían huir después del sismo que sacudió a la Ciudad de México, considerando la cercanía con Tepoztlán y su geografía perfecta como refugio, migraron al pueblo. Esta oleada tenía más recursos que la segunda, pues contaba con un mejor nivel socioeconómico (Mueller, 2005: 82-83).

Quizás es en este sentido en donde se marca más claramente el *status* de los pobladores tepoztizos, según su llegada al pueblo, o con respecto a que compartan por ejemplo una mentalidad Nueva Era como un elemento de *distinción* y segregación hacia quienes no lo compartan, constituyendo entonces pequeños grupos cerrados (Mueller, 2005: 85-86).

Posterior a la década de los noventa, también se han asentado en el lugar algunos políticos, artistas y gente con poder económico, buscando principalmente brindar mejor vida a sus familias. Finalmente, se observa que la migración a Tepoztlán también ha propiciado que mucha gente ponga negocios dedicados al placer, a la salud y a muchos elementos enmarcados dentro del fenómeno sociocultural New Age.

2.2.2. Ofertas alternativas y New Age en el actual Tepoztlán

Al llegar a este pueblo se experimenta una especie de acogimiento, gracias a su paisaje rodeado de montañas, llegando al centro del lugar es evidente la naturaleza híbrida de sus elementos, desde el olor a copal que emana de algunas tiendas donde venden hierbas y otros objetos esotéricos, hasta distintos aromas de inciensos que se mezclan. Si lo que se busca es apreciar las múltiples ofertas de mercancías, basta recorrer la calle principal que conduce al Cerro del Tepozteco, o la Revolución 1910, paralela al kiosco, rumbo al camino que conduce a Amatlán de Quetzalcóatl. Si lo que se quiere es comprar alimentos, aguas naturales o probar algunos de los guisos tradicionales, se puede acudir al mercado, punto de confluencia de visitantes, tepoztizos, de las distintas localidades del Municipio, viajeros del Distrito federal o de cualquier otro estado del país. El mercado es fuente de ingresos para muchos campesinos y artesanos que llevan a vender las cosechas que van generando durante el año o sus artesanías, según sea el caso.

Desde el Cerro del Tepozteco y su pirámide se aprecia mejor el poblado, pues este sitio posee una vista panorámica. Aunque este lugar es visitado diariamente, la gente asiste mayormente los fines de semana, o bien el día de la fiesta al Cerro del Tepozteco, es decir, el 8 de septiembre y el 21 de marzo que es el equinoccio de primavera. Este es uno de los principales atractivos, sobre todo cuando las personas buscan “cargarse” de energía, sin embargo, en el pueblo ya existen otras prácticas y ofertas para esto, así como para sanar y encontrar el equilibrio físico-espiritual. El gran número de comercios en el centro del pueblo destinados a experiencias y prácticas de carácter New Age, como la lectura de tarot, masajes diversos, interpretación de aura, alineación de chakras y otros, no son los únicos lugares “alternativos” que comenzaron a extenderse con la llegada y el aumento del turismo.

En el Tepoztlán actual, se encuentra una glorieta situada en la entrada, donde está la estatua del Tepozteco rodeada de algunas plantas como magueyes, otras de maíz, así como algunas de ornato en la glorieta. Continuando por el camino a Tepoztlán, del lado derecho, está la gasolinera principal, del lado izquierdo algunos puestos de frutas, algunas construcciones, un minisúper y unos letreros de información. Más hacia adelante, del lado

derecho, hay un letrero con la leyenda: “Bienvenido distinguido visitante”, “Pueblo mágico: Tepoztlán”.

Al descender por la calle principal, llamada 5 de mayo, del lado izquierdo está la terminal de autobuses Ometochtli, al avanzar se pueden divisar los primeros negocios, dejando atrás la carretera pavimentada e iniciando la calle empedrada, el visitante se podrá percatar que del lado izquierdo hay varios ficus, una casa de adobe con piedra; barda de adobe con piedra bajita y puerta de madera. Del lado derecho están los primeros negocios de tortillas hechas a mano, en los que se hallan mujeres haciéndolas en un gran comal.

Continuando por esta misma avenida principal, por ambas aceras se encuentra una gran diversidad de negocios, cuya venta va desde ropa, distintas artesanías, hasta aquellos que ofertan diferentes objetos esotéricos y terapias alternativas. Llegando al centro del pueblo, del lado derecho se encuentra la iglesia de San Miguel con su pequeño kiosko, con una fachada color crema, barda color azul. Justamente enfrente, del lado izquierdo, está un negocio de panquecitos, llamado “El milagrito concedido”, lo que denota la presencia de elementos religiosos en la vida social de los tepoztecos; así como la coexistencia de diversos elementos entremezclados que revelan el contexto cultural heterogéneo, evidenciado por una cafetería, mezcalería y un negocio de inciensos, bufandas, hierbas naturales y otros objetos generalmente chinos, como amuletos de buena suerte, velas y aromatizantes naturales, que se encuentran junto al primero.

Aunque desde antes, es desde aquí que se pueden observar con mayor claridad las grandes montañas de Tepoztlán, junto con su famoso cerro, el Tepozteco. Siguiendo por el mismo camino más delante de lado derecho se encuentra una tienda naturista, en cuya pared dice *“fuente de vida, miel de agave, carnes vegetarianas, leche de soya, tofu, té”*, en este lugar además de encontrar productos naturales, se venden velas, inciensos y productos esotéricos.

Más adelante hay un negocio de ropa hindú donde se exhiben vestimentas provenientes de oriente; ropa holgada, faldas, pantalones de colores llamativos, con diseños de elefantes, plumas de pavorreal, símbolo de OM en sanscrito, bolsas de telas tejidas y largas, con colores diversos y lentejuelas. En esa misma dirección, casi en la esquina hay un negocio donde venden tamales vegetarianos, como una alternativa para los visitantes que no

comen carne o para quienes simplemente deseen degustar este tipo de comida, que tiene cada vez más demanda por quienes visitan Tepoztlán.

Desde la esquina de la 5 de Mayo, girando hacia la derecha, donde inicia la calle Revolución 1910; ya se observa el kiosco y el zócalo, en él se encuentran puestos de diferentes mercancías, sobre todo de artesanías y productos alimenticios que se instalan periódicamente, de acuerdo a los eventos calendarizados y organizados cada año por el pueblo; allí confluyen vendedores provenientes de distintos lugares, que eventualmente se van turnando. Desde la esquina, hacia la Calle Revolución 1910, sobre la calle empedrada, los fines de semana o en vacaciones se colocan varios puestos del lado izquierdo y del derecho, justo al margen de las aceras, por lo que se desvía el acceso de los coches y se permite sólo el paso peatonal, por tanto, dicho espacio es recorrido a pie.

Los diferentes puestos de alimentos, bebidas, artesanías, objetos esotéricos, inciensos, prendas de vestir de diferentes estilos y materiales; dan al lugar un colorido exótico, en cuyo escenario confluyen personas de distinta procedencia, a quienes se les puede ver caminando con alguna bebida en la mano, comprando alguna de las mercancías que allí se venden, o simplemente observando cualquiera de las ofertas, incluso en algunos casos negociando sobre alguno de los servicios que se ofrecen normalmente, cuyos establecimientos se encuentran de manera permanente, sobre ambos lados de la calle.

Sobre la derecha, siguiendo la dirección señalada arriba, justo enfrente de un costado de la Iglesia de la Natividad, se encuentra el negocio llamado “Casa Azul”, donde se realizan fotografías del aura, masajes y lectura de tarot. Más adelante frente al jardín de niños de la SEP “Mislao Rojas”, está un restaurante bar que se llama “Tantra”, ubicado en el primer piso. Siguiendo en esa misma orientación, del lado derecho se encuentra el café Revolución. Sobre la izquierda hay varias tiendas de abarrotes, lugares donde venden tortillas a mano por docena. Cruzando la primera esquina, bajando rumbo a la carretera que conecta con otras localidades, como Amatlán de Quetzalcóatl, Santiago, Tepetlapa o San Juan Tlacotenco, hay muchas casas de color café, cuyo muro frontal está hecho de un material que simula a la arcilla. Termina el empedrado y empieza una calle pavimentada, así continúa hacia la carretera que va a los otros pueblos, en el camino hay tiendas vegetarianas, donde venden

productos orgánicos y en algunas puertas se encuentra el mantra OM en sanscrito, uno de los más representativos de las religiones hinduistas o budistas.

Volviendo hacia el recorrido de la calle 5 de mayo, que conduce directo al tepoztezo, se encuentra el zócalo, enfrente y a un costado de éste, está el H. Ayuntamiento Municipal, entre ambos está la “Plaza de Armas”, que generalmente los fines de semana o días festivos se llena de puestos que llegan hasta el mercado principal, éstos son básicamente de comidas, souvenirs, frutas, verduras, hortalizas, granos, ropa y diferentes artesanías; los vendedores provienen fundamentalmente de las localidades cercanas y del mismo municipio. El día que más puestos y movimiento hay en el mercado que da vida a Tepoztlán, es el domingo, siendo el de mayor actividad, sobre todo turística, pues los tepoztizos prefieren hacer sus compras durante la semana.

Siguiendo por la calle que conduce al Tepozteco, sobre el lado izquierdo, se encuentra un restaurante de comida árabe y mediterráneo que se llama “Cardamomo” , más adelante arriba del Banco, es decir, en el primer piso, hay un lugar que dice “Biomagnetismo e imanes: El Biomagnetismo médico restablece la salud al equilibrar el PH potenciando el hidrógeno, los órganos internos utiliza imanes para combatir bacterias, virus, hongos y parásitos que son la causa de las enfermedades”, siguiendo por esta calle, se observan otros puestos, una farmacia popular y después del lado derecho se encuentra un local que dice “Mi spa...cio: Masaje de promoción, media hora incluye aromaterapia, ventosa, piedras, alineaciones de columna, cronoterapia: doscientos pesos. Masaje de promoción: Ventosas, piedras calientes, facial, chocolate con fresas, alineación de columna”.

Llegando a la esquina, cruzando la calle, entre la Galeana, hay varios puestos de máscaras de chinelos, artesanías, bules y otras cosas. Mas delante, de lado derecho se encuentra la “Casa de la luz: Masajes, temazcal, bodas místicas”, afuera dice “Casa de corazón: revitaliza tu alma en la naturaleza, temazcal, masajes, terapias holísticas, reiki, activación energética, ceremonias místicas”, se percibe el olor a incienso, que da al espacio un aire de misticismo e invita a entrar; del lado derecho está un negocio de servicios, principalmente de masajes, regularmente amenizan el lugar con música suave, velas para adornar, los terapeutas suelen estar vestidos de blanco, se colocan en la entrada y a veces reparten algunos volantes o invitan a las personas que van pasando a tomar alguna terapia.

Después hay un puesto que abarca tres locales donde ofertan piedras, amuletos de buena suerte, ojos protectores, imanes, cuarzos, piedras de diferentes tipos, collares, pulseras, corazón de piedra ónix, ónix en forma de uva, esferas de ónix, souvenirs, ángeles con varios cuarzos, inciensos, veladoras y amuletos de diferentes formas, piedras diversas, luego de pasar se encuentra el restaurante “Casa vieja”, a un lado una casa de temazcal con una pintura de Emiliano Zapata que dice “Despierta Tepoztlán, la voz del pueblo es ley, no se lleva a consulta, se defiende y se respeta: No a la ampliación de la autopista”. Este mural está puesto en un negocio de temazcal que se llama “Los de Jade”, afuera de dicho local dice: “Hoy temazcal doscientos, quinientos y ochocientos, masaje imperial, relajante, piedras calientes, cuello, reflexología, exfoliación, alineación del cuarzo”.

En este contexto, se encuentran los negocios que son fijos y los puestos ambulantes, de estos últimos, afuera del negocio arriba señalado se encuentra un puestecito llamado “Zolxin”, donde se puede leer la leyenda “Modulo armónico de la astrología maya, conoce tu símbolo”, aquí también sus promotores se visten de blanco, con prendas generalmente holgadas e igualmente reparten algunos folletos a quienes que van pasando. Frente a éste lugar hay otro, cuyo tema principal es la abundancia, donde se venden piedras de diferentes tipos, collares, dijes, accesorios, a propósito, a veces sus promotores utilizan llamativos collares de jade, o de otras piedras que ellos mismo venden. Al lado hay un temazcal y también algún promotor dando información. Enseguida se encuentra el ya famoso restaurante “Los colorines”, justo enfrente está la panadería integral artesanal “Om sweet”, donde se puede leer la leyenda “Om Nutrí-pan en Tepoztlán: pan de higo, plátano, naranja, chocolate, pan de caja, pan dulce, galletas, miel, quesos tradicionales de Chiapas, café orgánico, tapioca y más”. En esta panadería se ofertan productos integrales, pan vegano, sin huevo y lácteos; en este sitio se observan varios cuadros de Krishna y dioses hindús, en la entrada se divisa un elefante de metal, imágenes provenientes de la cultura oriental.

Siguiendo en la misma dirección, frente a la iglesia de la Santísima Trinidad, se encuentra un negocio llamado “Nestinat” y la leyenda dice “armonía en cuerpo y mente; esencias florales, cremas, libros, espray, péndulos y varillas, esencias de distintos tipos; cafetería, boutique naturista”, entrando, al fondo del lugar, venden comida vegetariana el restaurante se llama “Gobinda Ram”.

Continuando, hacia adelante, hay una tienda de botánicos, cruzando la calle, en la mera esquina un puesto de antojitos mexicanos y señoras haciendo las quesadillas en el comal; al lado está un negocio de Temazcal donde dice “masajes: La flor de la vida, centro de terapias bioenergéticas” y “temazcal, terapias, alineación de energía sutil y faciales”, hay varias plantas alrededor de este negocio, una pequeña banquita de madera y una imagen de una persona meditando con sus respectivos colores de chakras; enseguida se encuentra un centro donde se oferta “alineación quiropraxia, herbolaria, corporales, chocolaterapias, exfoliación con flores, armonización vibracional con cuencos, armonización de chakras, cromoterapias, lectura de oráculo de ángeles, masajes holísticos relajantes, energético con miel, piedras calientes, anti-estrés, reflexología mesoamericano, sueco, tailandés, cráneo, sacral” también con varias plantas afuera, desde donde se aprecian las camillas para masajes u otras terapias, algunas veces adornadas encima con pétalos de rosas, la división entre una y otra es con cortinas ligeras de tela, igualmente su promotor se coloca en la entrada vestido generalmente con túnicas blancas.

Del lado izquierdo hay un negocio donde venden ropa vaquera, justo al lado un local que se llama “Gaia” que ofrece artesanías, más adelante un negocio de temazcal, llamado “Tepoz-spa” donde se ofertan masajes y temazcal, luego hay otro negocio contiguo donde dice “Shh... Sigue el sonido; Tepoz cuencos” y la leyenda: “cuencos de bronce del Himalaya. Beneficios: relajación profunda, liberación de estrés, claridad mental, fortalecimiento del sistema inmunológico, alivio de dolores crónicos, creatividad activa, incremento de la intuición, conexión mental y espiritual”, adentro hay diversas imágenes de la india, una escultura de buda, varios cojines en el suelo, algunas alfombras o tapetes en el piso; se trata de un lugar pequeño, iluminado con lámparas de sal de Himalaya de tonalidades amarillas, rojas y anaranjadas, como invitando a su venta.

Más adelante, sobre esta misma avenida, se localiza el negocio “Masajes totonixin y temazcal”, situado frente a una cancha de basquetbol, desde donde se observa con más claridad el cerro del Tepozteco, dada la proximidad. Paradójicamente, junto al escenario con elementos de misticismo, se encuentran negocios de bebidas alcohólicas, justo al lado de uno de ellos, hay un negocio que vende piedras, minerales, péndulos, cuarzos, armonizadores, hadas, fuentes, artesanías, y dice “energético espiritual”. Más adelante, se encuentra otro

negocio llamado centro holístico “Guixixin”, que oferta especialmente temazcal guiado, aquí hay una hoyita con moñitos rojos, varias imágenes de limpieza de oídos, cronoterapia y masajes en pies. Enseguida está un local de reggae, que ofrece varias mercancías de esa filosofía. Del lado derecho hay algunos puestos de piedras, amuletos para “la buena suerte”, y sobre todo pulseras color rojo, junto a otro tipo de objetos de la cultura oriental.

Finalmente, siguiendo por esta avenida empedrada, cuyo camino es cada vez más rustico y deteriorado, del lado izquierdo se encuentra un centro alternativo denominado: “La cashmi”, con la leyenda “De la belleza y la fortuna, faciales, exfoliaciones, mascarillas, masajes envolventes, masajes temazcal, ceremonia guiada trescientos cincuenta pesos”. A un lado está un puesto de ropa, enseguida un negocio que oferta productos caninos; más adelante un negocio, cuya construcción está hecha básicamente a base de bambú, adornada con lámparas que tienen el símbolo de “OM”, ésta, oferta cuadros e imágenes con diseños en formas de corazón, cerámicas e imágenes de duendes, importados de diferentes partes de América Latina, alusivos a los elementales de la naturaleza; afuera se exhiben artesanías también con diseños de corazones, colibrís, atrapa sueños, de diferentes colores y variados duendes pequeños; afuera se exhiben casitas que dicen “bambú el tepozteco”, varias imágenes de sol, medio sol, luna y sillitas, otros objetos con motivos de corazones, varios tipos de haditas que están colgadas y duendecitos traviesos hecho de madera.

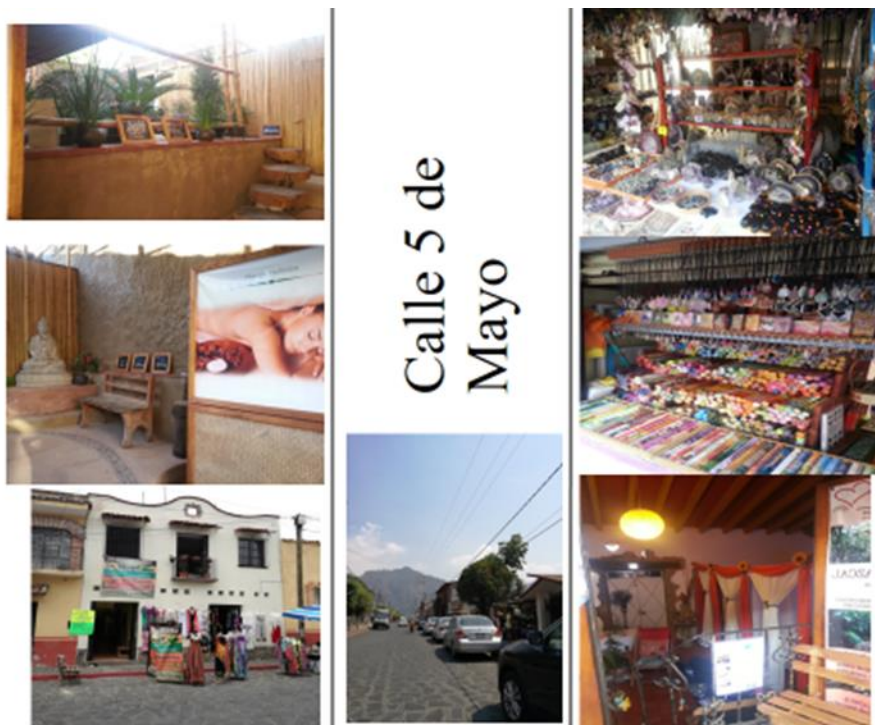
En esta misma calle, en la entrada de algunas casas se pueden ver herraduras de hierro, como símbolo de protección o de buena suerte. Después de algunos puestos, continuando rumbo al Cerro del Tepozteco, del lado derecho hay un temazcal llamado “Eshadai”, en el que ofrecen “Faciales, limpieza profunda, oxigenante, revitalizante, masaje relajante, anti estrés, piernas cansadas y descontracturante. Temazcal”. Frente a este lugar se venden jugos de arándano y artesanías, más adelante hay un Spa, afuera de éste se lee: “Masajes, temazcal, terapia, reiki en Hotel spa y tec”, los terapeutas están vestidos generalmente en tonalidades claras o color blanco.

Luego de otros puestos, se llega a la esquina del lado izquierdo donde se localiza el negocio llamado “Productos naturales Isa”, con la leyenda “para mantener y alcanzar la salud y belleza de nuestro cuerpo, cremas faciales, champú verde, pomadas en gel, faciales, exfoliantes y cremas corporales”. En este punto, cruzando la esquina y rumbo al Tepozteco,

hay un puesto de piedras de ónix, cuarzos, jades, amatistas, turquesas, talladas en distintas figuras o de manera rústica, también se venden pulseras especialmente de color rojo, como símbolo de protección.

En este tramo se observan algunas casas con los típicos tecorrales de piedra. Ya casi comenzando la subida al cerro del Tepozteco, el último puesto que se encuentra en relación a las ofertas de terapias alternativas, dice: “Armonización con cuarzos, masajes, terapia reiki, tarot, cura de ángeles y limpieza energética”, se exhiben diversos collares, aretes y dos plantas, una en cada orilla de la entrada, escaleras pintadas de amarillo; al fondo se pueden ver algunas plantitas colgantes, atrapa sueños de diversos tamaños y formas (generalmente utilizados en la medicina chamánica), considerado un amuleto o talismán que permite la protección, adentro se aprecia una mesa con un mantel rojo en el centro del negocio. Luego de algunos puestos más, especialmente de recuerdos, aguas frescas de sabores y comida; avanzando en la subida hacia el Tepozteco, se aprecian las piedras volcánicas, escabrosas, ya desgastadas y lisas como huellas de las pisadas del Hombre que ha recorrido durante siglos este sitio. A continuación se muestran las dos principales calles previamente descritas.





Calle 5 de
Mayo

2.3. Tepoztlán: Pueblo “mágico” y turístico

Como se ha descrito anteriormente, Tepoztlán se considera un lugar con energía especial, su escenario rural, pobladores, centros ceremoniales, el Templo del Tepozteco, paisaje geográfico, gastronomía; son los puntos principales como atractivos turísticos y que motivan a sus visitantes para quedarse en este valle. Con más frecuencia se instalan nuevos centros holísticos, cafés, hoteles, spas y otros tipos de negocios, especialmente desde que la Secretaría de Turismo le dio la categoría de Pueblo Mágico¹⁸, programa que pretende atraer al turismo por su patrimonio cultural, su belleza y tradiciones. Oficialmente, este término se refiere a “una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos

¹⁸ En la actualidad hay 111 Pueblos Mágicos en México, aparentemente este Programa está diseñado para preservar el patrimonio mexicano, sin embargo, no podemos pasar por alto lo que realmente sucede más allá de las políticas oficiales.

trascendentes, cotidianidad, en fin, magia que emana de cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico” (SECTUR, 2015). El impacto que tiene este distintivo en la vida cotidiana de los pueblos, como en el caso de Tepoztlán, adquiere relevancia en la actualidad, pues trastoca aspectos subjetivos.

Con la declaración de Pueblo Mágico, se ha conseguido tener inversión extranjera (SECTUR, 2015), mayor flujo de visitantes, pero por otra parte se han generado intereses mercantilistas, evidenciados al proponer proyectos que atentan contra los intereses del pueblo. Sin embargo, los tepoztecos han hecho frente y resistido a dichos proyectos de empresas trasnacionales. Por otro lado, también se apropian de algunos elementos, prácticas o creencias provenientes de otras culturas, sin dejar lo esencial de las suyas.

A partir de obtener la categoría de “Pueblo Mágico”, se comienzan a generar condiciones para un pueblo turístico, aprovechando ciertas narraciones que han contribuido al imaginario de los turistas, en el sentido de que este poblado está rodeado de cierta magia, más allá del título que otorga la Secretaría de Turismo. Tepoztlán es un lugar que atrae a gente especialmente del centro de México, como artistas o intelectuales, generalmente por la cercanía entre ambos; así como a gente de la Unión Europea y del continente americano (Valenzuela, 2014:192).

La idea de lo “mágico” que se ha construido en torno a este pueblo, ha propiciado que el territorio sea un receptor de turistas, especialmente el papel de este sector ha funcionado como medio de atracción de buscadores espirituales y alternativos, como los *Newagers*. De manera que el turismo juega un papel clave, no sólo en la atracción hacia el territorio, sino también en la importancia de la identidad de sus habitantes, “los tepoztecos se ‘crean una fama’ para identificarse como pueblo, para sí y ante los demás, fue el caso de la popularidad que adquirió Tepoztlán como lugar de brujos” (Saldaña, 2014: 121). La distinción oficial de “Pueblo Mágico” no sólo es un atractivo para aumentar el turismo, sino que también posibilita mayor ingreso de la cultura New Age en Tepoztlán, la cual se hace notar tanto en los puestos ambulantes, como en la vida diaria de los tepoztecos, pues supone impacto a su identidad.

Tepoztlán ha sido un pueblo atractivo para los turistas desde la década de los setentas, lo que indica que se ha considerado mágico, incluso antes de ser oficializado como tal; pues sus atractivos son inherentes a su geografía y a las peculiares de sus montañas, cualidades que son exaltadas y significadas a través de las tradiciones de sus habitantes, como cualquier otro pueblo con raíces indígenas. El distintivo oficial de Pueblo Mágico en México ha intentado estandarizar la imagen de los pueblos que pertenecen a éste, no obstante, la comunidad de Tepoztlán ha sabido integrarlo y mantenerlo, sin perder lo esencial de sus contenidos culturales que los identifica a lo largo de su historia.

Las redes de la New Age han crecido y se han extendido en gran medida gracias al turismo, éste ha sido un medio para comenzar a atraer a más personas, por lo que se debe considerar el papel clave que en los últimos años ha desempeñado éste, en la expansión de las terapias ofertadas por la corriente New Age, en Tepoztlán. Morelos. La New Age en Tepoztlán se refleja también en los nombres de los sitios para hospedarse y descansar, pues son alusivos a prácticas alternativas o místicas, así en la propuesta turística se encuentran hoteles que aprovechan el imaginario de los turistas en torno a esta tierra sagrada, por ejemplo: *Posada Rincón Mágico, Hostal de la Luz- Spa Holistic Resort, Hotel Valle Místico, La Buena Vibra Retreat & Spa, Hotel Spa Sitio Sagrado, Hotel Boutique La Milagrosa, Casa Constelaciones, Nuevo Amanecer, Hotel Ventana del Cielo, Casa Amor, Madre Tierra, Espacio Mágico, Santuario Paradise, y Centro Holístico Místico Luz Azul Amatlán.*

Como se observa, la corriente New Age tiene influencia en los atractivos turísticos, reflejada en la manera de denominar a los negocios, sin embargo, no es la única reconfiguración que se está realizando en este lugar, actualmente hay otros espacios que se crean o reconfiguran con el fin de ser más atractivos, procurando proyectar una imagen de lo alternativo, ante consumidores que están esperando encontrarse con ello, dado el imaginario que ya poseen. En este sentido, es necesario tener en cuenta que no hay nada auténtico y acabado, los espacios se transforman constantemente para mantenerse vigentes (Grimson, 2003).

Aunque hay quienes defienden que las tradiciones y los elementos de un lugar deben permanecer intactos y se colocan dentro de las tesis de la autenticidad, desde otras perspectivas, se argumenta que en la actualidad ya no existe nada totalmente auténtico. “Todo

objeto tiene una dimensión activa, dinámica y cambiante dependiendo del contexto y sistema de valores en que se encuentre [...], donde adquiere nuevas identidades mediante el gradual proceso de incorporación a una nueva sociedad o contexto” (González, 2010: 72). Realmente no existe la autenticidad, pues las artesanías, creencias, rituales, prácticas, objetos y lenguajes; son reinventados o patrimonializados. Lo auténtico no es lo que permanece intacto, sino que se transforma con el tiempo y con los distintos vínculos culturales, lo que tiende a permanecer igual, sencillamente no persiste (Grimson, 2003: 24),

...no hay objetos o prácticas puras. ¿Por qué? Porque toda lengua, toda cosmovisión, toda estructura simbólica es el resultado de la historia en general, y de la historia de interrelaciones entre sociedades y culturas en particular. Cuando se defiende la pureza de una estructura, en realidad, se congela un momento determinado de la historia (la actualidad, los orígenes de la nación, el estado en el cual estaba un pueblo indígena cuando llegaron los colonizadores) y se lo naturaliza como si estuviera fuera de la historia (Grimson, 2003: 26).

Así, procesos como la globalización, las migraciones, los flujos turísticos y nuevos consumos, tambalean la “autenticidad” cultural ahora más que nunca. En este sentido, es importante señalar que Tepoztlán atraviesa procesos de mercantilización, evidenciados por la venta de los objetos, que pasan por la fase mercantil, la candidatura mercantil y el contexto mercantil (González, 2010: 72). Cuyo medio para la mercantilización en el caso de Tepoztlán ha sido el turismo. Muchas de las cosas que en otrora eran impensables para comercializarse, hoy son apropiadas por las lógicas del mercado y del sistema económico imperante, por lo que nuevos objetos aquí están siendo ofertados, consumidos y resignificados.

En tal caso, el turismo ha sido un elemento importante, puesto que una de sus principales funciones es consumir las ofertas del lugar, así como el consumo cultural de sus atractivos turísticos, motivo por el que se busca proteger ciertos monumentos o construcciones materiales, lo que en gran medida mantiene la memoria de los habitantes, como parte fundamental de su identidad. Visto de esta manera y de acuerdo con Margarita Barreto, el patrimonio cobra mayor importancia si se entiende que posibilita la construcción y mantenimiento de la identidad (2007: 90). Pues, ante la diversidad de informaciones y dinámicas las personas mantienen una identidad que las diferencia de los otros, como en el

caso de los tepoztecos. Se puede decir entonces que la patrimonialización genera un orden social y cohesión social, “...esto vale tanto para los turistas como para la población local, los primeros, porque buscan encontrarse con “lo diferente” y la población local porque busca diferenciarse del forastero” (Barreto, 2007: 90).

En el caso de Tepoztlán, inversionistas de otros países han llegado para crear negocios, los cuales muchas veces están alejados de la cultura propia y las tradiciones del lugar, lo cual genera transformaciones y tensiones con dos procesos importantes, que son contrarios: ganar o perder especificidad o autenticidad, sobre todo en un ambiente, descontextualizado, de comercialización turística del patrimonio que intenta responder al imaginario que se tiene del destino a visitar (Valenzuela, 2014: 88). Si bien, no existe nada auténtico, si hay particularidades que le son propias a ciertos lugares, aunque muchos pueblos a nivel nacional han copiado de otros pueblos algunos elementos (Valenzuela, 2014).

Tepoztlán al pertenecer al Programa de Pueblos Mágicos ha obtenido algunos beneficios, en cuanto a servicios y obras públicas, como cableados subterráneos, pavimentación, alumbrado nocturno, entre otros; aunque está siendo transformado en la medida en que las fachadas han sido modificadas para mantener el distintivo y de manera imperceptible, también en su patrimonio cultural inmaterial. Al iniciar el proceso de acreditación para obtener la categoría de Pueblo Mágico, se generó una gran expectativa por parte de los tepoztecos, en cuanto a la apertura de más negocios, remodelación de los principales locales que estaban situados en el centro, además, su entusiasmo creció con la posibilidad de obtener mayores ingresos; sin embargo, hoy un porcentaje de la población está viviendo para el turismo, no del turismo. En este programa hay una estrategia para que las zonas de pobreza y marginación no sean expuestas ni notadas, ello implica que se esconda la realidad, por lo que se divide el pueblo en dos; lo que debe ver el turista y lo que no.

En los últimos años, los “avecindados” han ingresado en el campo de los servicios turísticos al montar restaurantes, bares, cafés, tiendas de artesanías y hospedajes de distintos niveles; mientras que de manera paralela aumentaron los servicios como *spas*, hoteles de lujo, salones de fiesta, etc. dirigidos a la población adinerada de la capital (Valenzuela et al., 2003: 650).

Algunas organizaciones para promover el turismo han jugado un papel importante, con sus iniciativas se abren nuevas posibilidades para tener mayores ingresos mediante el turismo, sin transformar a los pueblos, respetando sus particularidades en cuanto a territorio, historia y patrimonio cultural. Estas iniciativas por recuperar y revalorar un turismo que reivindique la cultura y lo propio, se han acrecentado. La idea es que las propuestas turísticas emanen, del mismo lugar de origen, que sus transformaciones sean parte de un proceso de interrelación con los otros, pues nos encontramos en un punto medular entre lo local y lo global, como lo ha demostrado Tepoztlán, pueblo paradigmático que mantiene su identidad, a través de la resistencia territorial. Este pueblo no es valioso sólo por lo que puede concebirse en el imaginario de los turistas, sino también por lo que lo constituye culturalmente, sin ser reducido al valor económico.

CAPITULO III

Construcción cultural de la salud en usuarios New Age en Tepoztlán, Morelos

En este capítulo, se desarrolla justamente la respuesta a la pregunta principal de la investigación que se planteó como eje rector de ésta. A través de la interpretación y análisis de los resultados del trabajo de campo, a la luz del marco teórico abordado en el primer capítulo, aquí se expone cómo sucede el proceso de construcción cultural de la salud en usuarios New Age en Tepoztlán. Se inicia contextualizando a la New Age en el pueblo, en articulación con la teoría trabajada al respecto.

Las personas que imparten las terapias o atienden dichos negocios, no necesariamente participan de tales filosofías, pues en algunos casos son empleados de los dueños y representa para ellos sólo una forma de ingresos económicos; otros sí creen y son partícipes del pensamiento New Age que se expresa en el pueblo. Como menciona Mueller “aquellos que se consideran “esotéricos” o “alternativos”, no eran precisamente los dueños de las tiendas” (2005: 08), éstos a veces pasan desapercibidos.

Por otra parte, se encuentra un público que se interesa cada vez más por las terapias alternativas o prácticas esotéricas, pues la New Age está asociada con ciertos rasgos del “movimiento o como practicas esotéricas superficiales, religiosas, o que están de “moda” (Mueller, 2005: 10). Sin embargo, no todo lo que es New Age se limita a esto, tras el escenario se ocultan redes complejas, que apenas son visibles, Tepoztlán no es la excepción, allí también existe “una serie de redes de individuos trabajando con prácticas “alternativas” y viviendo conforme una forma de vida *New Age*” (Mueller, 2005: 13).

Ciertamente, tal estilo de vida es “perteneciente a cierta clase social, y hasta cierto punto, en Tepoztlán, usado como una forma de *distinción*” (Mueller, 2005: 13). Concordantemente, se observó que en este pueblo las redes que conforman el universo New Age, en su mayoría son personas con cierto nivel académico, estudiantes de alguna disciplina

de este campo, que les permite comprender textos de metafísica, filosofía, física cuántica, entre otros de temas esotéricos. En consecuencia, los dueños de los negocios generalmente cobran precios elevados por los servicios, así mismo, los pacientes o personas que los consumen, poseen alto poder adquisitivo, por lo menos de clase media, raramente se observa a alguien de bajos recursos económicos hacer uso de estos servicios.

El fenómeno *New Age* no se expresa de la misma manera en todos los lugares del globo, las prácticas varían de un lugar a otro, según las condiciones socioeconómicas y culturales que constituyen el contexto de cada pueblo; así, por ejemplo, para el caso de América Latina:

Las prácticas y representaciones de lo “autóctono”, “ancestral”, “tradicionales”, “puro”, “auténtico”, por un lado llaman la atención de los practicantes del *new age*, pero también suelen ser utilizadas, retomadas y reinterpretadas por personas o grupos que militan por el reconocimiento del aporte de estas prácticas al patrimonio cultural regional, nacional y global (Argyriadis y De la Torre, 2008: 31, citado por De la Torre y Gutiérrez, 2013: 14).

En este sentido, hay articulaciones entre la religiosidad popular y las culturas tradicionales resignificadas por la *New Age*, en el caso de Tepoztlán, sucede que el turismo se apropia de varios elementos de ambas, así ha explotado y comercializado dichas creencias, además también se observa que la cultura tradicional se apropia de bienes *New Age*, “los resignifica y recontextualiza en procesos sincréticos de resistencia cultural de larga duración” (De la Torre y Gutiérrez, 2013:15).

Desde esta perspectiva se puede decir que algunas creencias tradicionales de la cultura tepozteca, son rescatadas, pues existen sincretismos en sus expresiones actuales, en Tepoztlán se encuentra cierto re-enraizamiento étnico, como producto del intercambio simbólico entre tepoztecos, tepoztizos y turistas. En este sentido, se observa que en muchos negocios donde son ofertadas terapias alternativas, se ofrecen rituales de sanación en las montañas, rituales de temazcal, sesiones con chamanes, rituales en el equinoccio de primavera, entre otros.

Se puede ver que en Tepoztlán se ha mezclado la medicina tradicional popular con algunos circuitos terapéuticos New Age. Indicando con ello que las creencias de la cultura náhuatl se reinventan y transforman, lo que en muchos casos les permite mantenerse vigentes y permanecer o quizás reaparecer con más fuerza. Así que algunas prácticas que son traídas de otros lugares, como el consumo de la Ayahuasca por ejemplo, se hallan ampliamente extendidas en el Municipio, en el marco de sistemas terapéuticos que se encuentran en este lugar. Hay temas que la New Age rescata de la cosmovisión náhuatl, sobre todo, en relación con la naturaleza y rituales que manifiestan su cosmovisión y por ende su percepción de lo “sagrado”, como atributo que los seres humanos otorgan a aquello que escapa a la explicación racional, en otras palabras

...lo sagrado constituye el principio de las religiones. En las sociedades, los símbolos contribuyen a organizar las relaciones sociales; quienes participan de los sistemas simbólicos habitan un mundo en el que lo sagrado, además de otorgar significaciones al universo, y al destino humano, tiende a regular la vida colectiva (Saldaña, 2010: 219).

De manera que para muchos *newagers*, las tradiciones de grupos indígenas significan otras alternativas para resignificar a lo sagrado, que contemple la dimensión espiritual, considerando elementos naturales y ancestrales (De la Torre, 2013: 36), lo que les posibilita ser coherentes con su búsqueda e interés por alejarse de las religiones oficiales, especialmente la cristiana y la católica. En algunos casos existen creencias de linajes imaginarios, en los que se considera que las almas que habitaron Tepoztlán en tiempos pasados, han reencarnado en nuevas personas; esto resulta un atractivo para algunos que llegan a vivir a este lugar, o para quienes sólo desean pasar algunos días allí.

Lo anterior ha influido para que algunas prácticas se hayan degenerado, creándose así hibridaciones, pues en algunos casos, se modifican las formas y los contenidos, se les agrega o suprime algo para parecer más atractivo, incluso el nombre puede cambiarse para ser más atrayente. Entre las prácticas más ofertadas se encuentran las conocidas como “limpias” o protección de energías negativas, consultas adivinatorias, sanación integral y holística, junto al restablecimiento de chakras o energía vital; así mismo, muchos de estos elementos son incorporados a las ofertas de hoteles y spas, “como rituales relajantes o purificatorios, por

ejemplo el temascal, o técnicas de la medicina popular usadas como parte del menú de masajes” (De la Torre, 2007, citada en De la Torre, 2013: 44), se observa que generalmente tales servicios son retocados a fin de cubrir las expectativas de los pacientes o usuarios.

Es en este contexto que se examinan los siguientes casos, para conocer el proceso de construcción cultural de la salud en usuarios de la New Age en Tepoztlán, Morelos. De forma que en este tercer capítulo, se desarrollaran los hallazgos del trabajo de campo e investigación a través de entrevistas semi estructuradas, mediante un breve reconstrucción de cómo llegaron a tener ciertos consumos culturales, así como el durante y después. Es necesario señalar que la información se presenta en el siguiente cuadro, como forma sistematizada y sintetizada de la muestra total de 20 entrevistas realizadas. Señalando que se han recuperado 3 casos, considerados como los más representativos para analizar frecuencias en los casos.

LA MUESTRA Y DATOS DE FRECUENCIA					
Nombre:	Edad:	Procedencia:	Profesión:	Frecuencia 1. <i>Experiencia del cuerpo como comunicación intersubjetiva del individuo con lo suprahumano.</i>	Frecuencia 2. <i>La New Age como oferta de creencias, prácticas y adscripción a comunidades.</i>
Jimena	23	Tequisquiapan, Qro.	Mtra. Economía	X	-----
Nora	55	Cuernavaca, Mor.	Tarotista	X	X
Laura	21	Puebla, Pue.	Estudiante de Enseñanza del inglés	X	X
Maria	39	Tepoztlán, Mor.	Comerciante	-----	-----
Rebeca	52	Jilotepec, Edo. Méx.	Enfermera	X	X
Martha	47	Tepoztlán, Mor.	Chef	X	-----
Yahel	19	Tepoztlán, Mor.	Estudiante de Informática	-----	X
Gaby	35	Cuernavaca, Mor.	Artes plásticas	X	-----
Sol	22	Tlacotepec, Gro.	Estudiante de Lenguas	-----	X
Dulce	28	Puebla, Pue.	Artes	X	X
Arca	58	Tepoztlán, Mor.	Ing. Fisico Industrial	X	-----
Fernando	32	Cuernavaca, Mor.	Mtro. En Ingeniería ambiental.	X	X
Héctor	80	Tepoztlán, Mor.	Artesano	-----	-----
Max	72	Tepoztlán, Mor.	Campesino	-----	-----
Francisco	50	Toluca, Edo. Mex.	Relaciones Públicas	X	X
Gustavo	24	Cuernavaca, Mor.	Electricista	-----	X
Rafa	29	D.F.	Ingeniero en Sistemas	X	X
Rogelio	37	Orizaba, Ver.	Retirado	-----	X
José	48	Tepoztlán, Mor.	Contador Publico	X	-----
Polo	57	Chihuahua, Chih.	Administración de Empresas	X	-----

En las primeras columnas del cuatro se muestran las referencias personales como; nombre, edad, procedencia y profesión. Las dos últimas columnas son en relación a las frecuencias que se construyeron en base a las constantes que iban presentando los entrevistados. Éstas son: 1). Experiencia del cuerpo como comunicación intersubjetiva del individuo con lo suprahumano, y 2). La New Age como oferta de creencias, prácticas y adscripción a comunidades.

Predominan los casos de personas que han llegado a Tepoztlán mediante el interés de tener una vida “más relajada”, “en armonía”, “más natural”, “encontrar la sanación”, así como para “estar lejos del bullicio de la ciudad”. La mayoría de los entrevistados mencionan que ya conocían alguna terapia alternativa, mientras que el resto acepta haber desconocido estos temas antes de llegar al lugar; sin embargo, de alguna u otra manera han ido acercándose más a este tipo de prácticas, creando vínculos que les influye para ir reafirmando cada vez más una identidad comunitaria que los identifica como *newagers*, a pesar de no radicar en Tepoztlán. Se analizan a continuación el caso de Fernando, Rebeca y Francisco, tales usuarios comenzaron en algún punto de su vida un proceso de construcción cultural de la salud, como todos los demás, pero es en éstos donde podemos hacer un análisis más completo en relación a lo que se quiere encontrar, ahora se verá ¿cómo ha sido el proceso de construcción cultural de la salud en el marco de la New Age, en estos usuarios?, veamos.

3.1. Construcción cultural de la salud: el caso de Fernando

Fernando tiene 32 años, es originario de Cuernavaca, Morelos, el menor de dos hijos, él tiene una hermana, ella no se encuentra radicando en el país, es soltero. Se trata de un joven de alto, aproximadamente de 1.88 cm de estatura, esbelto, tez morena clara, grandes ojos negros, bajo dos espesas cejas que casi se encuentran arriba de la nariz, ésta es un poco prominente, tiene amplia y fugaz sonrisa, gesto particular de su personalidad. Su estilo es muy relajado, su melena negra y rizada le llega hasta unos centímetros por debajo de los hombros, suele llevar su cabello suelto, usar ropa holgada, a veces arrugada, desteñida y generalmente usa sandalias de cuero. Fernando menciona que así está más en contacto con la Madre Tierra. En ocasiones lleva puesto un collar con alguna piedra en forma de dije, que según él, le permite armonizar su energía, dependiendo el estado en que se encuentre, lo hace sentirse más conectado. Como se menciona en el primer capítulo los usuarios o seguidores de la New Age, raramente se identifican a sí mismos como tal (Carozzi, 1999: 27), sin embargo, en este caso, la revisión de su vida y del análisis de la entrevista, lo evidencian.

Se hizo contacto con él, luego de una experiencia compartida en una meditación comunitaria, en el centro Avalón en Tepoztlán Morelos, después se tuvo oportunidad de

volver a conversar en relación a su acercamiento y profundización en algunas prácticas alternativas y cómo llegó a consumirlas en Tepoztlán. Claramente él tiene una identidad de “visitante” o “turista” en el poblado, pues no radica allí, sin embargo, suele visitarlo constantemente y aquí estuvo un tiempo tomando unas terapias. Sus creencias religiosas están sustentadas principalmente en el *Chivaismo tántrico* del norte de la India, comenta que en los últimos años ha estado un poco más enfocado en esta filosofía. Él la describe como “una visión menos dual de la realidad, tratamos de aceptar las cosas como son y no juzgarlas ni querer cambiarlas y aceptar simplemente...” (yogui, noviembre 2016).

Fernando creció en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, durante los primeros años de edad, su infancia fue como una especie de “burbuja”, pues sus padres procuraron cuidarlo siempre de manera extrema y mantenerlo lejos de peligro. Él dice que desde pequeño empezaba a cuestionarse muchas cosas, ante las frecuentes interrogantes, sus padres regularmente no sabían responderle. Ellos querían controlar prácticamente la vida tanto de él, como de Elisa, su hermana mayor. Reconoce que desde pequeño tenía un grado de confusión respecto a lo que le presentaba el mundo exterior como la mejor opción,

...creo que desgraciadamente fui muy manipulado por los medios de comunicación, como que me crearon muchas confusiones entre lo que decían las escuelas católicas, y de ahí un poco de confusión y luego los medios te ponen demasiadas imágenes, demasiados conceptos y uno se confunde entre lo que significa realmente ser feliz, o te hacen sentir que necesitas algo para ser feliz (yogui, noviembre 2016).

Reconoce que decidió terminar la escuela por hacer feliz a su madre, pero que no por el mismo. Conforme fue creciendo su vida comenzaba a estar fuertemente influida por los medios, por lo que empezó a desear tener otra realidad, enfocándose en la ostentación, es decir, principalmente quería “tener una vida de lujos” (yogui, noviembre 2016).

3.1.1 El proceso de construcción cultural de la salud de Fernando

Como se ha explicado en el primer capítulo, el *sistema del cuidado de la salud* de las personas, propuesto por Kleinman (1980), es una categoría que permitirá conocer el proceso

de construcción cultural de la salud, debido a que es “acerca de sus creencias en relación a la enfermedad, sus decisiones acerca de cómo responden a episodios específicos de enfermedad, sus expectativas y evaluaciones sobre tipos particulares de cuidado de salud” (Kleinman, 1980: 26).

Fernando recuerda que cuando era pequeño sus padres utilizaban medicina alópata para sanarlo, sin embargo, menciona que su nana sabía remedios naturales para curar y que en una ocasión que él enfermó ella lo curó

...recuerdo que me enfermé muchísimo porque tomé agua de un manantial que no estaba tan limpio y me dio fiebre tifoidea, y como mi nana vivía en un pueblito por el estado de México, me dio una cura con limón y me bajo la temperatura, pero como que mi mamá tiene una cierta apertura [...], pues si como que si recuerdo esa friega de limones para bajarme la temperatura, pero antes como que el tecito de manzanilla para el estómago, que limoncito con miel para la garganta, a mi pues siempre me encantó, o sea el primer curso de herbolaria que tome tenía como quince años, cuando era niño todo lo que me interesaban eran las plantas (yogui, noviembre 2016).

Fernando empezó a acercarse a la herbolaria en la adolescencia, porque un amigo muy cercano lo invitó a un curso, motivado también porque su papá se encontraba enfermo de cáncer, quien fue tratado con medicina alópata, pero nunca notó mejoría, por el contrario, lo veía cada vez más cansado, desgastado y era como si “en lugar de llegar recuperado de sus tratamientos, parecía que éstos le absorbían poco a poco su luz, su energía” (yogui, noviembre 2016). La concepción personal de Fernando en relación a la salud, es:

...tiene que ser algo como bien integral porque la salud no es algo que se compre nada más, es algo que se cuida, algo que se preserva. Si quieres vivir saludable debes de tener una forma de vida, cuidar ¿Qué como? ¿Cuánto como? ¿A qué hora como? ¿Qué es lo que estoy comiendo? Y, obviamente mis actividades, sí tengo un poco de actividad física, cuidar incluso mis pensamientos, mi boca, como que todos los sentidos son una oportunidad para darte salud ya sea lo que pienses, lo que digas, lo que comas, lo que toques... (yogui, noviembre 2016).

Según se observa, para él la salud es un estado al que se puede llegar si se vive conscientemente, al cuidar no sólo lo que se ingiere, sino también cuidar los pensamientos y

sentimientos, además el menciona que es importante procurar, mantener, sostener, un estado de paz y armonía. Fernando no menciona alguna práctica alternativa en especial, pero comenta:

...Pues no sé si llamarlo terapia, pero a mí no me gusta así, porque es como si todos estuviéramos enfermos, yo creo en los ritos, en las ceremonias, los rituales, en los hábitos, pero los hábitos los puedes hacer en modo ritual. Entonces digamos que mi terapia... si lo ponemos en términos modernos, pues práctico *Ásana* que es como para fortalecer mi cuerpo físico, práctico meditación para no identificarme con mi mente, y práctico *canto devocional*, pues es una forma para agradecer. Cuido mucho mi respiración, le llamamos *Pranayama*, porque obviamente entre más esté tranquila mi respiración más voy a vivir, y bueno obviamente ya he experimentado con muchas cosas... yo soy una persona muy curiosa (yogui, noviembre 2016).

Como se observa en sus comentarios, él combina varios conocimientos de distintas tradiciones en torno a la salud. Más específicamente de la cultura oriental, que se ha difundido en occidente en las últimas décadas y que ha sido retomada por la corriente New Age. Aunque ya comenzaba a tener un estilo de vida más multicultural, a partir de que sale de su casa, al irse a vivir al estado de Puebla, para estudiar la preparatoria y luego la carrera; comenta que en esta etapa “salí de esa burbujita de un Cuernavaca [...] en Puebla, pues conocí a otras personas de otros lugares, conocí música de bandas de otros lugares, [...] como que empecé a abrir la mente... “(yogui, noviembre 2016). Así es como Fernando continúa con el proceso de construcción cultural de la salud, que ya había comenzado al enfermar de cáncer su padre y su abuela.

En este periodo, Fernando comienza a probar la marihuana, impactando con ello su forma de pensar y relacionarse con los demás, pues según sus comentarios, se libera de prejuicios que tenía respecto a otras personas, comprendiendo que cada quien es libre de tener distintos gustos, comenta que empieza a ser más tolerante con las personas distintas a él y aprende mucho de esos “otros”. Dice que en el periodo de la preparatoria ingería mucho alcohol, pero con la marihuana lo dejó, entonces empezó asistir a fiestas, pero sólo para ser un observador

...estaba viéndolos a todos, a veces fumaban tanto que no podían ni hablar, entonces era más de observar y entonces empezó a surgir en mi la reflexión, el no ser el protagonista del caos, sino estar viendo qué sucede, porque pues *Santa María* te alienta un poquito, a menos que seas muy prendido, pero para mí yo me daba cuenta que cuando fumaba como que mi mente pausaba, entonces yo decía “qué paso, hiciste esto”, entonces como que hubo una transformación, pero en ese entonces también falleció mi abuela, falleció mi papa (yogui, noviembre 2016).

La muerte del padre de Fernando sucede justo cuando él tenía 23 años, dos meses antes de esto había fallecido su abuela, ambas pérdidas influyen para que él entrara en una crisis emocional, al tiempo que vivía estas pérdidas iniciaba una relación con una chica, sin embargo, esto no fue suficiente para que saliera del estado depresivo en que se encontraba, por el contrario, ello afectó su relación de pareja.

...eran figuras muy importantes para mí y pues ahí obviamente entré en un proceso muy extraño porque de repente si tomaba, como que tenía una depresión en mi vida, o como algo así de que yo escapaba de la realidad, que pues no me gustaba porque había perdido a gente que amaba, porque defraudé a la mujer que más amé en ese entonces y me sentía mal, también como que me sentía en deuda con mi papá, porque yo fui muy duro con él, de que nada más quería más y más y más... y creía que yo sabía más que él, y a pesar de que lo cuidé en su enfermedad, no sé... En el fondo yo sentía como que tenía una deuda con él, como que me sentía mal, como que pude haberlo hecho mejor y entonces como que yo buscaba escapes, y como que por fortuna con él escape con el que más me decidí quedar fue con el de fumar. Porque yo creo que había una sabiduría interna que me decía que no necesitaba cocaína u otra cosa más fuerte, además tenía como ese arraigo muy fuerte por las plantas medicinales y cuando alguien me decía que una tacha, que coca, que un popper, yo pues lo probaba, pero no me gustaba y no volvía a probarlo (yogui, noviembre 2016).

Así continua su vida, ya entre los 26 y 27 años Fernando, comienza a sentirse mal no solo emocionalmente, sino también físicamente, con molestias al orinar, dificultad para lograr erecciones y un leve, pero persistente dolor o molestia en la cadera, decidió platicarle a su mamá, así como o a su mejor amigo, cada uno por su parte le sugirieron algunos remedios caseros, como jugos de distintas frutas que ayudaban a disminuir la inflamación, si esto no

funcionaba, entonces tomar algún analgésico, pues tanto el amigo como la mamá pensaron que se trataba de una infección. Todo lo que había pasado en esos años afectó su forma de pensar, él lo dice así:

...me volví como una persona más fría y pues andaba en esa forma de autodestrucción muy pasiva, pero con mis pensamientos, yo hasta decía que a mis treinta y tres y me iba a morir, como un mesías incomprendido, un mesías desactivado, un mesías sin sentido y ahí era puro ego, creerme más que los demás, diferente, mejor, pero a la vez sin interés de lo que había alrededor como para esforzarme y ser ese real mesías... y bueno empecé a sentirme mal del dolor de la próstata, pero seguí sin darle importancia (yogui, noviembre 2016).

Queda claro que en esta etapa de su vida, acude en primera instancia a la familia y a sus amigos, concordantemente con lo se explica en el primer capítulo, corresponde al *sector popular* (Kleinman, 1980), pero además de esto, él atraviesa procesos de la *realidad psicológica* y la *realidad social* (Kleinman, 1980), en la que sus relaciones externas y sus relaciones internas están afectadas o alteradas. Transcurrieron varios meses y continuó con malestares, un día comenzó a tener sangre en la orina y a veces en el semen, así como debilidad en sus piernas, notó además que éstas se le empezaban a entumir muy seguido. Pensó que se debía a que en su trabajo pasaba mucho tiempo sentado y que necesitaba hacer más ejercicio, o cambiar de trabajo. Finalmente decidió ir con un urólogo, quien le solicitó que se realizara exámenes clínicos, que más tarde serían consultados a un oncólogo, finalmente, ambos diagnosticaron que tenía cáncer de próstata, por lo que se sometió a tratamiento. Tales circunstancias se encuentran en el marco de lo que Kleinman, (1980: 52) llama *sector profesional*, además Fernando estaba interactuando con éste.

Así mismo, se recupera la idea la *realidad clínica*, como la constitución social de los contextos que influyen en la enfermedad y los cuidados clínicos, el cual consiste en la *realidad social* y *simbólica*, además de la *realidad psicobiológica* y *física* (Kleinman, 1980: 41)¹⁹. En tal sentido, a partir de que Fernando se entera de que tiene cáncer de próstata comienza un recorrido en búsqueda de la salud, una de las principales actividades que

¹⁹ Estas cuatro realidades son las constituyentes de la realidad clínica, hay que puntualizar que por clínica no entendemos aquello que sea solo alópata, o de laboratorio, sino todo lo concerniente a realidad que conforma la salud.

comenzó a realizar fue la práctica de Yoga, en Tepoztlán, Morelos, respecto a esta etapa, él menciona:

trato de utilizar mi memoria de mis acciones pasadas, como para aprender de eso, pues así que este entrenamiento pasó, ... y murieron varias cosas pero no me morí yo, o sea se murieron varias ideas mentales que no me estaban dejando ser y regresó a mí la confianza, regresó a mí el amor propio, porque yo no me amaba realmente, regresaron a mí los sueños, de hacer lo que yo creo que tengo que aportar a esta realidad, entonces digamos que el yoga me ayudó como a reconocermé a mí mismo, y que tengo el potencial que yo quiera y la vida solamente es un juego, el juego de la conciencia, entonces uno tiene que jugar de la mejor manera siendo consiente...(yogui, noviembre 2016).

Como se menciona en el primer capítulo, las personas están buscando nuevas maneras de empoderamiento personal, éste y el énfasis en la autonomía, son características fundamentales dentro del discurso de la corriente New Age (Mardones, 2002: 770). Justamente el yoga que comienza a practicar Fernando impacta en ese propósito, influye en esa creencia y fortalece la idea de que él tiene el potencial para lograr lo que quiera. Así lo asume y expresa, en cuanto a cómo vivió el proceso de muerte de algunas ideas, y el renacimiento de un Fernando mucho más consciente y empoderado.

En consecuencia, lo primero que hizo fue abandonar su trabajo para irse a Tepoztlán, a aprender yoga y vivir en un lugar cerca de la montaña, durante este tiempo comenzaba a tomar quimioterapias, más por presión de su mamá, que por convicción y elección propia, dice que más bien sentía que necesitaba hacer otras cosas, pensaba que iba a morir, pues el cáncer ya había acabado con parte de su familia y lo más probable es que hiciera lo mismo con él. En este momento de su vida él quería alejarse de lo conocido, para entrar a un mundo diferente, lo que expresa en la cita anterior corresponde a la *realidad simbólica y social* (Kleinman, 1980: 43), que indudablemente va afectando su estado biofísico, este proceso de entrar y salir de un sector a otro (*sector profesional y popular*), están conformando *el sistema del cuidado a la salud* (Kleinman, 1980: 26). Lo cual ya empieza a estar permeado por la corriente New Age, como ya se vio, este tipo de prácticas generan un sentido de autonomía en las personas y se fortalecen las creencias de que cada quien es el propio agente de su vida.

3.1.1.1. Fernando y su adscripción a comunidades New Age

En el caso de los usuarios de la New Age, entrevistados para los objetivos de esta investigación, se encontró como frecuencias comunes, que, dentro del proceso de construcción cultural de la salud, se encuentran las prácticas que ellos perciben como de autonomía e independencia. Esto coincide con los planteamientos de Renée de la Torre, respecto a las características de los newagers.

Primero. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado. Segundo. Un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única. Tercero. El objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas. Cuarto. La salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo y no con ofertas que van orientadas al más allá (2001: 137).

Como se ha observado hasta ahora, Fernando va construyendo paso a paso su propia noción de salud, de lo que experimenta cuando se enferma, lo que cree, sus acciones y su manera de interpretar sus experiencias, así como su propio autodiagnóstico. También es evidente el rechazo hacia lo que le dice el doctor, como representante de las instituciones ortodoxas, él no está de acuerdo en que la única forma de sanar es a través del sistema convencional de salud; tiene en cambio, inclinación por las terapias alternativas que va conociendo y que lo van acogiendo, pues considera que hay otras maneras de sanar, como el yoga que contempla las diferentes dimensiones del ser humano, no solo la física. Veamos cómo ésta elección impactó su vida...

...yo siempre fui de hacer ejercicio [...], pero el yoga fue muy distinto, eran unas ganas inexplicables y un gozo especial, al iniciar la primera clase, noté que ese era mi camino principal, eso que me podía sanar, al principio todo te llama la atención, pero después te vas enfocando y las distracciones se van alejando y realmente te enfocas en la práctica y bueno seguí práctica, práctica y práctica, muy físico. Luego empecé a conocer un poco de filosofía hasta que me metí como a profundizar, por eso soy estudiante de yoga y estoy terminando un entrenamiento

de 500 horas, pues este entrenamiento ha sido la transformación más importante de mi vida, porque aquí fue cuando reconocí todo esto, lo que me había pasado, porque no lo olvido (yogui, noviembre 2016).

Comenta Carozzi que los simpatizantes New Age, tienen inquietud hacia este tipo de prácticas, argumenta que les nace de manera natural, pese a que ellos, generalmente no se autodefinen como usuarios New Age, ni se reconocen parte de este fenómeno; dicen que es una necesidad que surge naturalmente y que nada les influye para interactuar con ciertas mercancías, servicios o grupos (Carozzi, 1999: 27), sin embargo, hay cuestiones mediáticas y culturales en las que están inmersos, que los impulsa hacia dichas experiencias. Fernando dice:

...Y bueno, yo terminé este entrenamiento y pasó, yo trabajaba en el DF, era gestor de riesgos en una empresa transnacional y a mí ya no me gustaba el trabajo, porque ya me había dado cuenta de que no era lo mío, que el impacto social que yo quería alcanzar no lo iba a lograr en una empresa transnacional que su objetivo es hacer dinero, no es el interés del personal y pon tú que le interesara el personal pues iba a impactar a mil personas, y no era lo que yo quería, entonces renuncié a ese trabajo y fue cuando yo dije “entonces ¿ahora qué hago?”. Y fue como un cambio que me llevó a aprender cosas como de permacultura, diseño de comunidades sostenibles y pues también fui a Palenque, pero antes pues yo venía como con las cuestiones de Shiva, mis mantras, toda esta medicina que a mí me hace bien, que pues si yo me enojo y pongo un mantra, pues se me quita lo enojado, si yo tengo miedo y pongo un mantra pues me protege y el mantra es eso, una protección y una salvación y todo un rollo (yogui, noviembre 2016).

Al mismo tiempo que decide viajar, en búsqueda de experiencias sagradas, abandonando su trabajo, empieza a forjarse un sentido de autonomía, que le impulsó hacia prácticas con un sentido distinto; aprendió técnicas que estaban más enfocadas al cuidado del medio ambiente, a la sustentabilidad y al respeto a la tierra. Como se puede ver, el yoga benefició y posibilitó el fortalecimiento de las creencias del autoconocimiento y entendimiento profundo de Fernando, así como el uso de prácticas que forman también el yoga, como son los mantras²⁰.

²⁰ Repetición de palabras, generalmente en sánscrito, que se consideran divinas o sagradas, y que pueden generar estados de paz, armonía y restablecimiento en el cuerpo de la persona y su entorno.

...de ahí llegué a Palenque, que es un lugar súper poderoso. Bueno yo renuncié y me fui primero a Tepoztlán a refugiarme en la montaña, después de haber estado en Santa Fe, en Polanco, y entonces así pues yo me refugié en la montaña, para ver qué iba a hacer... y ahí fue cuando me fui a Palenque y que padre... Shiva y Krishma y de ahí vi a Pakal y la cultura maya, todo ese poder que hay en esa cultura. Y entonces empecé a interesarme en las tradiciones que veía por ahí, las danzas, pero sobre todo observar otras realidades, también conocí otra comunidad que se llama “Comunidad arcoíris”, que es una comunidad de gente viajera que han viajado por todo el mundo pero son personas así, ellos se llaman familia y pues son gente que hacen campamentos en medio de la selva y todo es así como muy natural, si tienes ganas de irte a bañar, te quitas la ropa y te metes a bañar, si quieres comer pues comes del mismo plato, esa comunidad me acogió. Obviamente viniendo de un mundo higienista, moderno... de repente yo me decía ¿no habrán bacterias en ese lugar? o ¿habrá un riesgo higiénico? y me voy allá, y opuesto totalmente. Sin seguridad, ¡otra visión! (yogui, noviembre 2016).

Fernando sigue su camino y decide irse a Palenque, con la comunidad Arcoíris, como ya se mencionó, las nuevas creencias tienen un elemento afectivo, es característico el acercamiento o la formación en “comunidades afectivas”, éstas tienen un alto poder de subjetivación y fomentan la idea de que la realidad es relativa (Mardones, 2002: 773).

Tales comunidades, operan como dadoras de sentido y de cohesión social, legitiman experiencias según su funcionalidad, especialmente ayudan en la resolución de problemas existenciales y armonizan el estado de los integrantes, como se planteó en el primer capítulo, éstas, al dar sentido, están mostrando que “nuestra época se caracteriza por ofrecer -junto a las instituciones tradicionales- una pluralidad de instancias generadoras de sentido. Ha inventado o creado instituciones de producción y transmisión de sentido” (Mardones, 2002: 775). Así las comunidades de sentido que surgieron en las últimas décadas tienen como rasgo principal el eclecticismo, retomando un poco del sentido tradicional y mezclando algunos elementos con corrientes contemporáneas. Además ellas son

...transmisores de sentido son «instituciones intermedias» que aparecen sin la fuerza de la imposición o la prescripción, sino como una oferta de posibilidades. Dosis de creencia homeopáticas que no eliminan las causas de la crisis de sentido,

pero que la atenúan y proporcionan resistencia a la enfermedad (Mardones, 2002: 776).

Una de las transformaciones más notables en el campo de la religiosidad, es la búsqueda de sentido y realización espiritual, así como la recuperación y retorno a la sabiduría ancestral, cuyos valores se asocian a lo sagrado. En el caso de Fernando, se puede notar cómo busca recuperar o rescatar vínculos y valores con la naturaleza; además, su incorporación a la comunidad Arcoíris, le dio la posibilidad de relacionarse con otras personas, pues la primera implica establecer una red con otras comunidades, que se encuentran en otras partes del mundo, así como con los distintos visitantes y compañeros, con quienes es posible enriquecer contenidos de los nuevos conocimientos que se están construyendo, en este caso de la salud. Fernando dice que,

un día que entraron unos muchachos ahí, había uno es especial que se veía como Brasileño que se veía así como muy libre, pero traía una sonrisa que yo lo veía y decía ¡qué linda sonrisa!, [...] se me quedó mucho la impresión, y después con el tiempo nos hicimos muy amigos, y de repente me dijo: “Mira lo que traigo aquí”, y yo le dije: “¿qué es?” y él me dijo “es Ayahuasca” (yogui, noviembre 2016).

3.1.1.2 Elecciones de Fernando respecto a terapias alternativas

Siguiendo con el proceso de cómo Fernando construye culturalmente la salud, se considera la elección de las terapias alternativas, también como frecuencia común de estos usuarios. Él elige prepararse en una primera instancia, en herbolaria, luego incursiona en el mundo del yoga, considerado como una medicina desde su propia explicación, más tarde, comienza a acercarse a otro tipo de prácticas con plantas de poder²¹, en este caso con la

²¹ “Algunos especialistas han convenido en denominarlas “enteógenos”, es decir, sustancias que despiertan la divinidad en el individuo que las consume de forma sacramental. En este mismo tenor, otros autores han acordado denominarlas plantas maestro (teachers plants), término que los propios curanderos mestizos emplean en la actualidad” (Guzmán, 2012: 58).

Ayahuasca²². Dice que desde que se fue a estudiar a Estados Unidos, quiso probarla, porque leyó sobre ella, en un libro donde se hablaba de diez compuestos de la Ayahuasca.

Se recuperan las ideas de Carozzi explicadas en el primer capítulo, en cuanto a que los seguidores de la New Age, usan: a) técnicas ancestrales y contemporáneas, como puente para alcanzar una transmutación personal, b) uso de distintas disciplinas que ofertan una sanación alternativa, sobre todo prácticas mesoamericanas, y otras originarias de la cultura oriental, c) prácticas psicoterapéuticas, d) sus participantes suelen adscribirse a nuevos movimientos sociales, que por lo general van en contra de la lógica del sistema (1995: 23). En este contexto se encuentra el recorrido que estaba haciendo Fernando.

hablando de terapias realmente es una medicina ancestral, pero muy extendida ya, para lo que realmente tienes que estar preparado para recibirlo, y a mí como que el yoga, a mí me generó como la línea de base para poder recibir esto, además de mis conocimientos en herbolaria, y ya pues tuve mi primer experiencia de Ayahuasca allá en Palenque, en medio de la montaña, palenque es como... quienes decimos que es la glándula pituitaria del planeta, entonces ahí obviamente hasta medicina es, lo que te hace te quita muchos prejuicios, te sana, yo tenía que quitarme hasta capas de entendimientos erróneos, miedos, cuando yo salí de ahí lo primero que quería era tener un hijo (risas picaras), conecté con esos deseos que yo ya había suprimido, pero también entendí mi misión en este planeta, cuando tuve esa primer experiencia (yogui, noviembre 2016).

Poco a poco el amigo brasileño de Fernando, que ya tenía un camino y experiencia recorrida en comunidades alternativas, le dijo que quería tener una experiencia en Tepoztlán, pues lo consideraba un lugar sagrado.

...me dijo: “Yo quiero hacer una ceremonia en Tepoztlán”, que obviamente él tenía su historia; la venía de Brasil, él había trabajado en Caritas, pero también se veía cansado a pesar de ser un trabajo semi-social, él tenía el sueño entre otras cosas de hacer una ceremonia en Palenque y otros lugares que se consideran poderosos. Mi amigo me dijo “Yo en Tepoztlán siempre he pensado en hacer una,

²² “Esta bebida es la decocción de un bejuco conocido popularmente como jagube (*Banisteriopsis caapi*) y de las hojas de una planta llamada “rainha”, “chacrana” (*Psychotria viridis*). La sustancia psicoactiva que actúa es la dimetil triptamina (dmt). El uso ritual de la ayahuasca ha sido estudiado y registrado etnográficamente en una gran diversidad de pueblos amazónicos” (Guzmán, 2012: 58).

ayúdame a hacer una ceremonia ahí, es un punto energético clave” (yogui, noviembre 2016).

Durante todo este tiempo, él había dejado sus quimioterapias, cerca de 1 año que estuvo en Palenque se alejó de toda consulta alópata y se enfocó en experimentar otras cosas, según él, había empezado un proceso de sanación; así fue como decidió tener experiencias con Ayahuasca en Tepoztlán. Es importante señalar que la geografía sagrada de este lugar y el poder que genera el imaginario que tienen los visitantes, como el mismo Kleinman menciona, van a impactar en la salud, no sólo la geografía, sino también el poder simbólico que algunos como Fernando le atribuyen a este lugar.

Cuando él regresó a Morelos, después de estar aproximadamente un año en Palenque, llegó directo a Tepoztlán, no le avisó a su mamá, para no asistir a terapia o consulta de medicina alópata; por otra parte, menciona que ya tenía menos malestares. Sin embargo, sentía que aún había mucho por trabajar consigo mismo para poder sanar del todo, así fue que inicio su proceso de terapias ahora con Ayahuasca, “fue en Tepoztlán en una montaña que es lugar con una energía muy poderosa” (yogui, noviembre 2016). Nuevamente, en el imaginario de Fernando existe una relación especial con el valor simbólico que representa este lugar. Recordemos que Kleinman recupera a la *realidad simbólica* como elemento clave, funcionando como puente entre la *realidad social y cultural* y la *realidad biológica y psicológica* (1980: 41). Entender y analizar esto es esencial para conocer el proceso de construcción de salud; por ello, se pone especial énfasis en la realidad simbólica, como a continuación se verá, esta realidad es fundamental para que los sujetos vayan construyendo sus propios significados y sentidos de ese campo, en relación al cuerpo.

3.1.1.3 El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Fernando con lo suprahumano

Recordemos “el cuerpo es una construcción simbólica” (Le Breton, 2002: 13), además de que también “es la expresión simbólica de la experiencia y la manera en que le asignamos una representación al mundo que habitamos y le damos sentido” (Acuña, 2001: 3). Desde la perspectiva de la New Age, el cuerpo adquiere un papel central, en tanto espacio donde se vive la experiencia y desde el que se experimenta lo trascendente, es el nivel más

denso en el que se manifiesta la enfermedad, no sólo física, sino también mental, emocional y espiritual.

En la primera experiencia de Fernando, dentro de la comunidad “Arcoíris” y la ayahuasca, dice que tuvo varias reacciones fuertes, así por ejemplo.

La primera vez vomité y me dio diarrea, porque también fue un proceso de depuración, pero yo venía en cierta manera medio limpio-puro, porque venía de la selva, comiendo cosas muy tranquilas y obviamente mi energía, pues digamos que, como que, cuando mi energía sexual se pierde [...], o sea como que ahí, entran otras cosas, como que tienes que ser disciplinado con tu cuerpo, con tu mente, porque si lo haces nada más así por hacerlo, la misma medicina te va a deshacer, porque yo creo que hasta te puede hacer mucho daño si no estás preparado, si no estás listo, si no las respetas (yogui, noviembre 2016).

Se observa que en algunos casos, como el de Fernando, deciden sanarse a través de este tipo de plantas, previa desintoxicación y preparación como él mismo lo señala, para dirigirse con respeto a plantas que consideran sagradas, como la ayahuasca. La relación y la experiencia con ésta se torna compleja, a partir del entendimiento de que el cuerpo físico es sólo uno más, a través del que se expresan algunos bloqueos o desórdenes mentales, emocionales o incluso espirituales; esto supone una comprensión más integral y profunda del lugar que ocupa el cuerpo, como parte del nivel de totalidad que es el individuo, en cuyo caso todo está interconectado.

El cuerpo no se encuentra descontextualizado de las experiencias sutiles, de hecho, es un espacio donde confluye lo sacro y lo profano, pues según la perspectiva New Age, es la dimensión más densa, a través de la que se experimenta como humano el Espíritu; esta corriente sostiene que no se es el cuerpo, sino que se tiene un cuerpo, que sirve de vehículo para lo trascendente. En la segunda experiencia Fernando comenta que tuvo una revelación, en donde pudo comprender cosas que en estado ordinario no hubiera entendido, es así como experimenta lo suprahumano. Él dice,

...me acompañó una amiga, había una pareja que cantaban como dioses, ellos eran judíos, había también una pareja de austro canadienses, que se me hicieron muy sin arte, pero los otros... recuerdo que me decían “te quiero escuchar cantar” [...]

allá en Tepoztlán pues yo tenía esas amigas [...] yo tenía esa energía femenina de ellas, como sus miedos, pero que al final eran parte de mi pasado, como que había una relación ahí. Y además como que, esa vez como que, yo veía en mi cabeza todas esas visiones, que habían unos seres como reptiles así muy extraños, que hacían todo rápido y se acercaban de repente, se acostaban, tenían sexo, compraban, construían y era así como de ¡Wow! todo eso existe, pero yo veía también un vientre y yo decía “no, no puedes”, porque veía como esa madre llena de vida y entonces, pues... yo entendía que ahí estaba por un lado, esa ilusión de dinero, sexo, fama, aventura... y pues si lo vi y dije “si puede ser eso, pero no es lo importante”, más bien los veía como muy animalescos, muy grotescos, como muy mecánicos, como todo rápido, pero yo veía hacia el otro lado como la vida, la pureza, yo estaba protegiendo como a la mujer más hermosa, fértil y nutrida del mundo, y yo estaba así, como pegado hacia ella... y bueno, entendí que lo que más a mí me importaba era la mujer de atrás, como la madre tierra, más que todo lo que estaba ahí de esas ilusiones y aventuras, y pues este... de ahí yo creo que he seguido avanzando en mi proceso, obviamente que hay momentos en los que uno como que retrocede un poco (yogui, noviembre 2016).

La inscripción a una comunidad da la posibilidad de encontrarse con personas de distintas culturas, pero que convergen en principios filosóficos, que los une y genera sentido de colectividad y hermandad, a partir del que es posible construir y resignificar la salud y al mismo cuerpo, mediante experiencias conjuntas, pues la construcción cultural no sucede de manera aislada, sino en interacción con los demás.

El cuerpo como espacio para experimentarse como humano, da también la posibilidad de experimentar la alteración de la conciencia ordinaria. En tal caso, el cuerpo sirve de vehículo físico, que al ingerir ciertas plantas o sustancias posibilitan el acceso a otras realidades, como el caso de Fernando, quien dice que tuvo visiones mediante un estado alterado de conciencia, donde percibió dos distintas realidades, una la etiqueta como buena, pues se encuentra lo puro, la feminidad que está relacionada con la Madre Tierra; la otra, la que le hacía daño o lo perjudicaba y no le traía la verdadera felicidad o lo enfermaba.

Su tercera experiencia también fue en Tepoztlán, se trató de una ceremonia con Ayahuasca pero con el Santo Daime²³, él cuenta:

Yo no fui bien preparado a esta ceremonia, porque yo rompí la dieta porque en cuestión alimentaria tienes que dejar carne, lácteos... dicen que debe ser como tres días antes, otros dicen que cinco, lo mejor es llegar totalmente limpio, bueno obviamente no ingerir ninguna sustancia adicional (yogui, noviembre 2016).

Fernando puntualiza la importancia de prepararse para la ceremonia del consumo de ayahuasca, depurando el cuerpo. Es claro que para la New Age, no existe disociación entre éste y el resto de los cuerpos sutiles, por tanto tampoco con lo sagrado. De ahí la relevancia de prepararse física y mentalmente para consumir una planta que conectará con otras realidades. Por otro lado, dicho evento supone una relación sagrada que se establece con el espíritu de la planta, pues se asume que todo tiene una esencia divina, con la que el experimentador se unifica al ser aceptado por ésta. Por eso él menciona que no cualquier persona está capacitada para experimentar con dicha planta. También es importante que la ceremonia sea dirigida por quienes poseen un conocimiento más profundo, así como tener un propósito más elevado como el amor, al respecto dice.

La tercera yo la hice con esto que se llama “Un circulo de abuelos” que se hizo en Tepoztlán, pero se hizo con una banda que traían como que un rollo como “new age”, medio “ancestral”, medio “romano”, medio “hoppi”, mucho de unión, bueno, la idea de esto es, “transformar a Roma en amor”, pero todo esto lo hace a través como de portales, de que el portal, la energía... (yogui, noviembre 2016).

Como se puede ver, Fernando se refiere a la New Age, como un fenómeno en el que se mezclan varios elementos, una ceremonia ecléctica, de cuyos participantes, no consigue definirlos con precisión. Sin embargo, tienen un punto de convergencia, el interés de alcanzar un estado de conciencia, para incidir y generar amor; esta palabra es muy utilizada en el lenguaje de las terapias alternativas y sobre todo de los seguidores New age. Continuando con su experiencia

²³ “El Santo Daime es un culto originado en Brasil, concretamente en el estado de Acre, en la región amazónica, en la década de 1930. Junto con la Unión del Vegetal, forma parte de las religiones ayahuasqueras, que se distinguen precisamente por hacer uso sacramental de la bebida ayahuasca, que en lengua quechua significa *el vino de las almas* o *la soga del ahorcado*” (Guzmán, 2012: 58).

...digamos que ahí estaba yo apoyando a uno de los abuelitos que es Robin Todson, pero él no habla español y yo le ayudé a interpretar parte de los rituales, ya sabes, [...] pero estando en el círculo de abuelos, ya estaba fume, fume y fume, de pronto vi a los huicholes por ahí y me dieron un gotero de Peyote, entonces yo me estuve echando así todo el día. El Santo Daime es como una religión, que es como la medicina, pero la tomas vestido muy bien, en sillas con su rito, es como una fusión católica, un poco extraña, pero ya había tomado mucho Ayahuasca, [...] en un momento pues me dormí, y que empiezo a roncar, y no pasó nada en ese rato. Solo que el padrino me dijo: “Ya, despierta”. [...] Mi organismo había tenido el ayuno de alimento y el ayuno sexual, entonces tenía demasiado poder y no pasó nada, pero yo terminando la ceremonia dije: “No, no pasó nada”, pero después de un rato dije, ¡pum! Llegó lo que tenía que llegar, ...entonces cuando la ayahuasca te llega bien, sientes como que tu espíritu se sale, como que tu cuerpo está ahí, pero tu espíritu se sale (yogui, noviembre 2016).

Esta experiencia de Fernando es ilustrativa en cuanto a su naturaleza subjetiva y suprahumana, en la que el cuerpo aparece como instrumento que conecta con otras realidades, en la medida en que es depurado y sacralizado. Una de las características de la New Age y que retoma de la sabiduría ancestral, entre otros elementos, como se vio en el marco teórico; es, ese anhelo inherente al ser humano, por experimentarse libre del cuerpo. Por eso, Fernando sentía que no pasaba nada, hasta que sale de su cuerpo, en ese sentido, él mismo explica las sensaciones que experimentó.

Pues estás consciente, los sientes, lo ves, o sea como que no te puedes mover bien, pero como que si entras a otra dimensión, incluso sientes otra temperatura, entonces cuando cambió la temperatura dije “ya entre”, porque entras a otra dimensión, y ahí lo que pasó es que llegaron otros seres como con un laser, así súper poderoso, y me pusieron como uno, así en el tercer ojo, como si me dieran una bendición, o algo así me dieron, eso, yo dije “wow” como que me regalaron algo! (yogui, noviembre 2016).

La experiencia con lo suprahumano conduce a redimensionar el cuerpo, así como a impactar en el proceso de construcción cultural de la salud, como señala Fernando, el cambio sucede tanto físicamente como mental y espiritualmente, algunos usuarios de la New Age, como en su caso, son conscientes de dichas transformaciones. Él menciona que:

Pues siempre que voy es una limpieza increíble, luego luego lo sientes, en una cuestión física increíble; te quedas dormido toda la noche y al otro día estás energizado, no estás cansado y lo sientes, si eres yogui te sientes más flexible, mucho más fuerte, bajas de peso obviamente, eres más ligero... Los beneficios físicos son inmediatos y los beneficios espirituales, pues digamos que son que te abre, te da información y ahí depende de ti hacia a dónde vas, al final es un viaje y tienes que preparar hacia dónde vas ir, hay unos que me imagino que si lo usan para mal, dicen, “yo me quiero ir al bajo astral para dar información mala y seguir jodiendo gente”, y hay otros que dicen “no pues yo me quiero ir al astral superior para ver qué puedo hacer para ser mejor o para ayudar o para sanar” (yogui, noviembre 2016).

Fernando dice que se siente restablecido y mejorado después de estas ceremonias, que desde la tercera se siente mucho mejor y cree que sanó. Visita a su madre de vez en cuando y le dice que ya está recuperado, aunque hace un tiempo atrás, no se había realizado exámenes médicos que lo constataran, él así lo creía, pues ha modificado su percepción de salud, ahora la concibe de manera más compleja e integral, piensa que sanar no es sólo restablecer el cuerpo, sino el equilibrio entre las diferentes dimensiones como ser humano. Tiempo más tarde decide realizarse estudios y resulta que ya no tiene cáncer, sólo un pequeño tumor benigno en uno de los testículos, ante lo cual el médico le indica un tratamiento, que por cierto no lo sigue. Las tres ceremonias anteriores habían sido espaciadas por nueve meses más o menos, o un año. Mientras continuaba practicando yoga, él considera que este camino que está recorriendo lo está sanando, pues aunque la recuperación ha sido lenta, es de forma integral.

Tuvo una cuarta experiencia, a la que llamaron “Yagé”, “venían unos señores de la región Putumayo, Colombia, pero esa fue una ceremonia muy hermosa, muy cuidada, porque cuidan todos los aspectos, bendicen el lugar, agradecen antes y después, me gustó mucho” (paciente, noviembre 2016). Esta ceremonia fue similar a las anteriores, pero mucho más tranquila, menciona que solamente tuvo visiones de naturaleza y de cascadas o ríos, al finalizar se sintió muy bien, relajado y con mucha paz, pero que también le faltó ir más preparado, pues no siguió todas las indicaciones de depuración del organismo. Una vez más

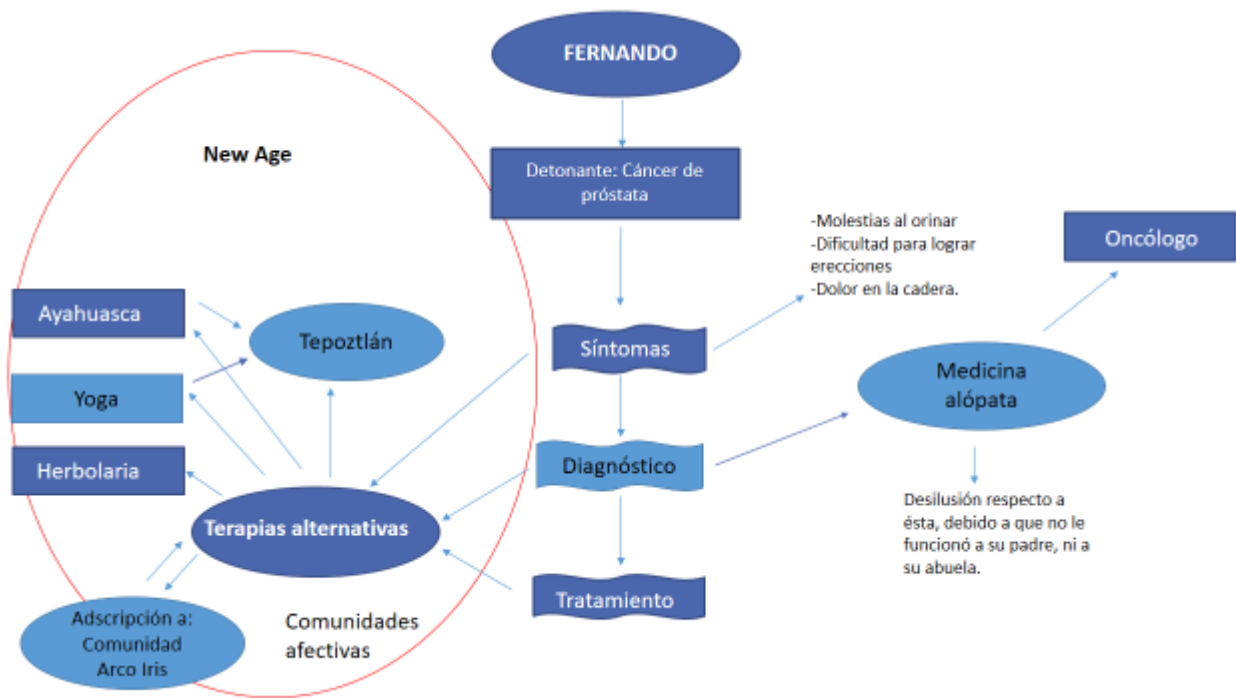
se evidencia la importancia que tiene la limpieza y purificación del cuerpo, como preparación para alcanzar una experiencia más rica.

Las ceremonias con Ayahuasca son muy costosas en algunos lugares y dependiendo de las personas, indudablemente el consumo cultural se ve atravesado por lo económico, lo que las hace inaccesibles para algunas personas. Sin embargo, también están determinadas por las condiciones intersubjetivas del usuario, en el caso de Fernando, él comenta que la primera le costó \$500 pesos, la segunda \$400, pues era con gente conocida, “siempre ha sido como con gente muy cercana y nunca he pagado más de mil pesos. [...] va a haber una en Tepoz de dos días va a costar dos mil y se me hace bastante justo” (yogui, noviembre 2016).

Para finalizar, el caso de Fernando está mostrando lo más representativo de una serie de casos en donde varias personas como él, tienen un acercamiento a la salud como parte de una búsqueda, no solo física, sino también mental y espiritual, en cuyo caso se puede observar claramente cómo se fue construyendo culturalmente la salud. A partir del acercamiento a las experiencias no convencionales, como la participación en ceremonias con ayahuasca, realizadas en Tepoztlán, lugar que juega un papel relevante en el imaginario de los usuarios, al considerarlo sagrado, como él mismo lo señala.

...lo sagrado del territorio, no es lo mismo hacer una ceremonia en Tepito que en Tepoztlán, o sea en Tepito te salen unos seres, porque los seres están en ese espacio, entonces te salen ahí unas cosas que está bien verlas, pero tal vez en Tepoztlán te salen los seres más felices, porque la montaña no ha sido tan destruida, es su casa. Porque, por ejemplo, Tepito o alguna montaña por ahí por el D.F., pues a lo mejor la montaña ya ni existe, aunque hacer una ceremonia donde había una montaña y ahora hay un hoyo... pues sería interesante a ver qué es lo que pasa (yogui, noviembre 2016).

En seguida se muestra un mapa conceptual con el fin de resumir el caso de Fernando, en relación a su proceso de construcción cultural de salud, en el marco de la New Age.



Mapa conceptual del proceso de construcción cultural de salud del caso de Fernando.

3.2. Construcción cultural de salud, en el caso de Rebeca

Rebeca es originaria de Santiago Oxtoc, del Municipio de Jilotepec, México; tiene 52 años, con tres hijos y divorciada. Ella es enfermera, jubilada, actualmente se dedica a dar terapias bioenergéticas, en las que combina la nutrición con otras técnicas, en ellas emplea la energía y procedimientos del psicoanálisis, como la hipnosis regresiva; así mismo, ofrece tratamientos de belleza corporal. Tiene un pequeño Centro en Tepoztlán, donde oferta sus terapias y servicios de spa. Se trata de una mujer vegetariana, de estatura aproximada 1.55 cm, de complexión delgada, cabello negro y lacio, que le llega hasta los hombros, tez blanca,

de escasa ceja. No pertenece a ninguna religión institucionalizada, pero sí a la logia de la masonería²⁴.

Los primeros años de su vida, creció en el rancho de sus padres, en Santiago Oxthoc. Después de ella nacieron otras dos hermanas, que más tardes se convirtieron en sus compañeritas de juegos, también pasó su infancia acompañada de animales, “siempre platicada con los perros, con las gallinas, con las vacas y pues para mi ellos me escuchaban, yo tenía mis conversaciones con ellos” (terapeuta, junio 2016), tenía un perro llamado “pinto”, que le regalaron cuando tenía 3 años, al cual adoraba. Sus muñecas eran elotes tiernos, que prefería en lugar de las que a veces su papá le traía de la ciudad, pues a su corta edad notaba la diferencia entre lo orgánico y el plástico, porque estas segundas estaban “tiasas” según cuenta Rebeca. Así, sus primeros años fueron relativamente tranquilos y felices rodeados de su familia, amigos imaginarios, animales y sobre todo el escenario del campo.

A los 5 años entró a la primaria, no hizo preescolar, pues en ese entonces no era obligatorio para estudiar la primaria; en esta última estuvo hasta los 11 años. En relación a sus años de infancia dice, “me gustaba mucho que cuando nos enfermábamos mi mamá nos daba tecitos de las hierbas, de todas las hierbas que había por ahí, así nos curaba, me gustaba mucho mi vida en el rancho” (Terapeuta, junio 2016). Desde chica Rebeca fue observando que las plantas tenían un poder curativo, este conocimiento junto a su estilo campirano de vida, la acercaría más tarde a otros temas relacionados con terapias alternativas

Uno de los personajes más importantes en su infancia fue su abuelo materno, dice que le encantaba ir a visitarlo, porque le gustaba mucho mirar las estrellas, encontrar las constelaciones, recuerda que con él y su abuela iban al cerro a buscar hongos y leña. Su abuelo era un gran amigo para Rebeca, porque era muy divertido y cómplice de sus travesuras, “era chistosísimo, chaparrito gordito, carita así como nomito, tenía libros pero no los sacaba, dice porque no eran religiosos, yo creo que ha de haber pertenecido a alguna

²⁴ “Masonería o francmasonería, del francés *francmaçonnerie*, es una organización de carácter secreto que reúne a individuos agrupados en entidades conocidas como logias bajo un precepto de fraternidad. La institución se autodefine como filantrópica, filosófica, simbólica y no religiosa, de propiedad iniciática y con la finalidad de impulsar el progreso moral e intelectual de las personas”. Consultado en; <http://definicion.de/masoneria/>, el 22 de Diciembre del 2017.

hermandad muy escondida, era misterioso” (terapeuta, junio 2016). Era el adulto mayor más cercano a ella y en quien más confiaba, con quien aprendía cosas, que con otras personas no sucedía. Como se observa, su abuelo materno influyó enormemente en sus primeros años de infancia, para que más tarde, ella tuviera inclinaciones por temas metafísicos y esotéricos. Por otra parte, su interés en el campo de la salud nace desde que ella estaba en su pueblo, al respecto menciona

...jugaba a la comidita y yo buscaba plantas, flores y todo eso, y curaba a las muñecas con plantas, les hacía tecito y buscaba tazas y buscaba platos de las mismas piedras y las curaba, con plantas, ¿qué plantas era? No me acuerdo, pero yo me acuerdo que había muchas plantas y hacía eso yo...ya jugaba a eso, a curar (Terapeuta, junio 2016).

En el imaginario de Rebeca, desde pequeña se encuentra el anhelo de curar. Así mismo sucede con el tema del vegetarianismo, pues desde pequeña no le gustaba comer carne, dice que.

Era muy melindrosa me daba un asco, pero asco la carne! [...], yo creo que desde ahí ya tenía en la sangre eso de ser vegetariana, y mi mamá me pegaba para que me la comiera [...] cuando me daba tortas de carne y eso, las tiraba, las enterraba (risas), ¡enterraba la carne! (Terapeuta, junio 2016).

3.2.1. El proceso de construcción cultural de la salud de Rebeca

Como ya se mencionó, Rebeca desde niña sentía una necesidad especial por ayudar y por curar, “cuando mi papá llegaba cansadísimo así de la milpa y eso, yo corría y este le untaba crema, en los pies, como que lo veía cansado y yo creo que desde ahí traía lo que ya iba a ser, ser enfermera o ¡qué sé yo!” (Terapeuta, junio 2016).

Rebeca vivió en el rancho de sus padres hasta los 11 años, cuando salió de la escuela, sus papás la llevaron a la Ciudad de México, para que viviera con una tía y estudiara la secundaria allí, “ya cuando entré a la carrera me empiezan a llegar libros raros, libros esotéricos, libros de metafísica, y empiezo a leer a leer” (Terapeuta, junio 2016). De forma

que Rebeca comienza a tener contacto con temas esotéricos, que le van despertando ciertas inquietudes, así inicia un proceso de acercamiento hacia temas que en ese tiempo eran apenas conocidos.

Un acontecimiento importante que impactó su vida, durante su estancia en la Ciudad de México, fue el siguiente, dice que un día se dirigía a la terminal para encontrarse con su padre, quien la iba a visitar de vez en cuando, fue atacada por un sujeto que le colocó una pistola en la espalda y se la llevó hacia una casa o choza, lugar donde abusó sexualmente de ella, esto sucede aproximadamente a la edad de los 16 años. Más tarde, el violador, la libera, ella se dirige en estado de shock hacia el lugar donde la esperaba su papá, a quien tuvo que decirle que la habían asaltado. Tal evento, fue reprimido y siguió su vida como si nada hubiera pasado, sin embargo, sí tuvo efectos, psicológicos, emocionales y físicos, como ella misma lo dice.

Y yo vi que el tipo se salió del lugarcito así y yo rápido me paré, me puse mi ropa y me salí. Entonces ahí lo velé mucho, ya no me acuerdo, yo nomás me acuerdo que yo veía para allá veía aquel hombre, veía para acá y veía policías, así es lo único que me acuerdo, yo creo que relacioné policías y eso, y de ahí no me acuerdo, hasta que atravesé la avenida, no sé ni cómo llegué. Llegué a la central pus casi como con 2 horas de retraso y busqué a mi papá, lo ví! Ya me acerco a mi papá, ¡pero no puedo hablar! Y mi papá me dice ¿por qué tardaste tanto? Algo así me dice y yo me acuerdo que yo no podía hablar, entonces él se dio cuenta de que estaba rara,... mi papá me zangoloteaba, y lo vi tan así, y la gente ya sabes cómo se pone así, y lo vi tan alterado y yo le digo, ¡nada! ¡me quitaron mi reloj, mi dinero! ...y fue donde pude hablar y lloré (Terapeuta, junio 2016).

Rebeca comenta que guardó silencio, nadie de su familia supo lo que le pasó por no querer preocupar a sus padres, pero entre los efectos físicos, menciona “después, ¡fíjate lo que pasó! algo bien chistoso, yo me empecé a adelgazar, bueno yo era delgada pero mi semblante, mi físico yo creo que no era igual” (Terapeuta, junio 2016). Este suceso es importante porque guarda relación con su estado de salud emocional y mental, que tuvo una repercusión en su físico. Se observa cómo este suceso más tarde fue un detonante, que la impulsó en la búsqueda del autoconocimiento, de respuestas a muchas dudas que tenía respecto a la vida, lo que supone también la búsqueda del sentido de la existencia.

3.2.1.1. Rebeca y su adscripción a comunidades New Age

Aproximadamente a finales de su carrera, se adscribe a un grupo cerrado, aparentemente irrelevante, pero que tiene relación con lo que más tarde a ella le iba a llamar más la atención, en esta temporada de su vida señala que le gustaba lo oculto y lo secreto...

Y dentro de todo eso, dentro de todo ese camino, yo ya buscaba libros raros, libros de astrología, libros de recetas raras, libros de todo eso me llamaban mucho la atención. Y luego una vez hubo en el Politécnico un paro, yo no sé qué rollos y todo eso, hicimos un grupo, y me gustó! Yo entré a un grupo, y en ese tiempo ya traía yo las cosas medias raras, medias mágicas no? Y nos vamos a entrar a un grupo y nos vamos a reunir en tal casa, no vamos a decir nada, y nos dieron un ping y sólo íbamos a entrar con ese ping, quien no trajera ese ping no podía entrar a ese grupo, y ya, ¡a mí me emocionaba! Era peligroso, no sé ni qué grupo me metí, pero era peligroso, [...] y allá iba yo y trabajábamos el tema o algo de lo mismo, pero sólo entrábamos con ese ping y me encantaba pertenecer a un grupo cerrado (Terapeuta, junio 2016).

Como se mencionó en el primer capítulo de la investigación, dentro de las principales formas de difusión de la corriente New Age fue la producción de diversas obras, en relación a temáticas metafísicas y esotéricas, que se ponían al alcance de las personas por distintos medios, principalmente por libros, revistas y otros; más tardes por medio de industrias mundiales y por medios de comunicación.

Rebeca vivió en la ciudad de México hasta los 18 años, estudió enfermería, después se fue a Villa Hermosa para hacer el servicio social, encontró trabajo allí por lo que se quedó más tiempo de lo pensado. Durante el primer año de estancia la enviaron a varias comunidades rurales, a Nacajuca, Jalpan, Cunduacán y Cárdenas, cuatro Municipios en la zona de la Chontalpan, en Tabasco. En estas comunidades supervisaba campañas médicas, aplicaba vacunas y daba pláticas sobre prevención de embarazos y medios anticonceptivos a los jóvenes. Pero sobre todo Rebeca “buscaba a las personas raras que sabían de plantas y que conocían mucho eso, eso me gustaba mucho, como que iba aprendiendo dos cosas así” (Terapeuta, junio 2016). De forma que paralelamente ella desempeñaba lo aprendido desde

la perspectiva convencional, pero también iba aprendiendo sobre los beneficios y propiedades de plantas medicinales.

Luego de finalizar su servicio social vuelve a Tabasco, allí encuentra trabajo en un hospital privado, por lo que decide quedarse en ese lugar. A partir de ahí comienza a dar un giro su vida, ella dice que “se abrió el camino”, ya que empieza a tener acercamientos a nuevos sistemas de creencias y adscribirse a nuevas comunidades. Primero se metió a la escuela católica durante 4 años.

...Estuve como de los 20 a los 24 años en la iglesia, porque me gustaba lo místico, ya en grupos acá más cerrados aprendes otras cosas, que la virgen, que el trébol que trae la virgen ahí en la panza, que la cinta... cosas que no te lo dicen acá (Terapeuta, junio 2016).

Durante cuatro años, esta interacción fundada en la tradición católica, funge como eje dominante que le da sentido a su vida. Sin embargo, esto no la llenaba del todo, dice que se percataba de que manejaban temas muy manipulados, así que no confiaba lo suficiente como para anclarse en dicha iglesia, en lugar de cumplir sus expectativas emocionales y espirituales, la hacía sentir culpable por cualquier cosa; sin embargo, no abandonó del todo las creencias religiosas, pero sí dejó de asistir al grupo. Es así como después de encontrarse dentro del principal sistema religioso institucional más predominante en México, su experiencia se ve atravesada por un nuevo interés

...andaba yo en la búsqueda de algo más, después de ahí me metí a estudiar yoga, descubrí el yoga, como a los 25 años, como de los 20 a 24 estaba en la iglesia, ya como a los 25 años encuentro el yoga, haz de cuenta como cuando ves un juguete que te gustaba. Y dije ¡guau esto es justo lo que quería! cursos de astrología, cursos de tarot, cursos de comida vegetariana y que me meto luego luego (Terapeuta, junio 2016).

Las dos adscripciones anteriores de Rebeca, a comunidades, no correspondían a los parámetros New Age, Sin embargo, se mencionan porque desde aquí se puede observar cómo tales antecedentes sientan las bases para la configuración de un estilo de vida acorde con este fenómeno. Esta interacción con unos y otros muestra experiencias personales, en relación a las adscripciones comunitarias, que en muchos casos implica reconversiones.

Cuando entra a la Gran Fraternidad Universal, se comienza a adentrar en cuestiones no sólo secretas y religiosas, sino también terapéuticas, elemento que muestra una de las dimensiones más visibles dentro del campo New Age, el cual hace posible que los usuarios construyan puentes cognitivos entre religión-salud, como se mencionó en el marco teórico de este trabajo. La adscripción a comunidades otorga un alto poder de subjetivación y de relatividad a la realidad (Mardones, 2002: 773), que indudablemente implica deberes, obligaciones y ciertos requerimientos, ella lo expresa así,

y ahí estuve y que me dicen pues si te quieres meter a todo esto, a la escuela, tienes que ser vegetariana, dejar el café, el alcohol, este nada de carnes, [...] y dije no pues no hay problema, son muy estrictas las escuelas de yoga místicas, y ahí aprendí astrología, estudié cábala, estudié tarot con ciencia, ahí fue donde aprendí todo eso, como ciencia no era como lo que dicen las iglesias luego cristianas que traes un don no?, ¡no! como ciencia... (Terapeuta, junio 2016).

Según se observa, en estas comunidades de adscripción no es necesario limitarse a una sola forma de pensamiento, además es posible legitimar dichas prácticas, pues como ella misma lo menciona son abordadas desde un lenguaje científico. La matriz New Age se apropia de ciertas prácticas, de las que mediante su reinterpretación, las personas van configurando un collage multicultural (Gutiérrez, 2013: 228), que se encuentra disponible para quien quiera, adquiriendo claro está, ciertas normas o principios que posibiliten la adhesión a estas comunidades de sentido, en el caso de la escuela mística a la que se adentró Rebeca, se trataba de abandonar algunos hábitos, que no le costaron mucho trabajo, pues desde chica a ella no le gustaba la carne y el cigarro nunca lo probó, según dice, lo más difícil fue dejar el café, hábito que adquirió desde que laboraba como enfermera, sobre todo cuando tenía turnos nocturnos, sin embargo, lo pudo eliminar de su dieta y se metió de lleno a esta comunidad

...y este, me metí muy fuerte y ahí fue donde conocí al papá de mis muchachos. Íbamos a un Ashram y nos bañábamos con agua bien fría y eran cursos de... estudié mucha nutrición, pero vegetariana, y luego me hice instructora de yoga, luego instructora de yoga para partos sin dolor, también conocí a Izaguirre y ahí fue donde hice mi primer diplomado sobre sexualidad, y aprendí muchas cosas y me metí así de lleno (Terapeuta, junio 2016).

Para puntualizar hasta aquí el recorrido que hizo Rebeca, recuperamos las ideas centrales que define Renée de la Torre de los *Newagers*, como características que regularmente comparten:

Primero. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado. Segundo. Un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única. Tercero. El objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas. Cuarto. La salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo y no con ofertas que van orientadas al más allá (2001: 137).

Como se puede observar, los acercamientos y encuentros de Rebeca con temas y experiencias místicas, evidencian que se estaba convirtiendo en un usuario New Age. La escuela de yoga a la que ella se adscribió fue la puerta hacia circuitos y redes, a las que iba poco a poco adentrándose. Ella menciona que esta escuela

Se llama Gran Fraternidad Universal Línea Solar, de la línea del maestro Raynaud de la Ferrière, él era Masón, él era un avatar, según dicen que es una de las encarnaciones del maestro Jesús y después de él se adhiere un maestro que era Estrada, y ahí siguió la línea, muy fuerte. Lo único es que a las personas les gusta la carne, les gusta el alcohol, entonces por eso no todos le entran. Ahí estuve hasta tres grados, de ahí ibas ascendiendo, ya después ya lo dejé porque tuve a los niños, tenía que cuidar a los niños, dar clases de yoga, dar consulta, atender el restaurant vegetariano (Terapeuta, junio 2016).

En esta escuela conoció a quienes más tarde iniciarían a ella y a su esposo en masonería, Rebeca respecto a este tema, prefiere no hablar mucho, pues una de sus reglas es la confidencial. Lo cierto es que, pertenecer a esta escuela le permitió tener contacto con personas de distintas filosofías y adscritas a otras comunidades.

Un elemento simbólico, que denota el proceso de configuración como usuario New Age de Rebeca, es la nominación de sus restaurantes que abrió junto con su esposo, cuando ella tenía 26 años junto con su esposo inauguraron el primero; aproximadamente un año

después abren otro, menciona que “se llamaban *Soy acuarios*, estábamos en la onda de la era de acuario y todo eso. Ha de ser un Karma, porque mis hijos son acuario, su papá también es acuario y ¡mi actual pareja es acuario!” (Terapeuta, junio 2016).

Como se ha visto en la vida de Rebeca y concordantemente con el primer capítulo, éste es un rasgo característico de los adeptos de este fenómeno sociocultural llamado New Age, de forma que la creencia en el advenimiento de la Era de Acuario²⁵, la alusión que hace a la coincidencia recurrente del signo de acuario en su vida, así como su uso frecuente de la palabra *Karma*, proveniente del lenguaje de las filosofías orientales; confirman las previas investigaciones en cuanto a las complejas apropiaciones y complementariedades que se generan en la matriz New Age. Rebeca es un caso más que refleja las diversas apropiaciones y construcciones que realiza, a través de las adscripciones comunitarias, cuyo sincretismo le abre mayores posibilidades de encontrar el sentido de su búsqueda.

3.2.1.2. Elección de Rebeca respecto a terapias alternativas

Para continuar con el proceso de construcción cultural de la salud de Rebeca, es importante mencionar qué entiende ella por salud, “Para mí la salud es el estado óptimo del organismo; tanto físico, mental, como espiritual” (Terapeuta, junio 2016). Nuevamente encontramos en esta expresión una concepción holística de la salud, más compleja de lo que se concibe desde la perspectiva alópata. Es necesario puntualizar aquí que la mayoría de los casos, evidencian la crítica a la noción hegemónica de la medicina.

²⁵ La Nueva Era incluye “Una red de movimientos espirituales y terapéuticos entre los que se encuentran creyentes del chamanismo, los ovnis, el movimiento del potencial humano, la brujería, los neopaganos... que sin embargo guardan un “aire de familia” entre sí. Dicho “aire” se refiere, por ejemplo, a la creencia en el advenimiento en una nueva era astrológica en la que la tierra vivirá bajo la influencia de la constelación de acuario, y que en oposición a la precedente era de Piscis, estará marcada por la búsqueda espiritual entre todas las tradiciones culturales existente y de armonía con la naturaleza. Este carácter de “dulce conspiración”, basado en la transformación temporal está conceptualizado por sus inspiradores intelectuales como una verdadera vida de cambio social y cultural de la especie humana. Marilyn Ferguson (1981), escribió “La Conspiración Acuariana es un tipo diferente de revolución, con diferentes revolucionarios. Busca el cambio radical de conciencia de un número crítico de individuos, suficiente para realizar una renovación de la sociedad” (De la Torre y Gutiérrez, 2005: 55).

Durante el tiempo en que Rebeca fue enfermera y estaba realizando su servicio social, prefirió el medio rural, como ya se dijo estuvo trabajando en varias comunidades de la región de la Chontalpa de Tabasco. Pero luego de terminar con su servicio social, volvió a Tabasco, buscó trabajo y pronto fue contratada en un hospital privado. Dice que durante su estancia entendió que, "...tú ves cómo le haces, y le metes psicología, porque psicología nos daban mucho, para que esto que te estoy dando te haga efecto, o tienes esto y no tienes más para curar, pues a ver cómo le haces" (terapeuta, junio 2016). Entonces ella incorpora sus conocimientos de psicología a su quehacer profesional como enfermera. Paralelamente a su trabajo seguía asistiendo, perteneciendo y aprendiendo nuevas cosas en la Gran Fraternidad Universal Línea Solar,

el yoga fue mi primera como que digamos mi primera puerta a la medicina alternativa... porque pues el yoga es todo un sistema de salud, yo aprendí el Hata yoga, con el Nani yoga, media hora el psicofísico, luego te vas y te bañas y te pones ropa blanca y haces las posturas de yoga, pero si puedes hacerlas 15 o 20 minutos cada una mejor, eso era el chiste aguanta con una postura ese tiempo, luego ya viene el Nani yoga, eso es lo que yo aprendí el Hata yoga completo, [...] no tienes que hacer las posturas de cabeza ya desde el inicio, es poco a poco, porque activas tus chacras y hay unas cosas raras ahí que activas con las posturas del yoga, te sientes muy extraña, te dan unas sensaciones muy raras y esa es la que debes de practicar realmente, y luego no sólo aprendí nada más yoga (Terapeuta, junio 2016).

Es así como la adscripción en esta escuela mística, le abre posibilidades, no sólo a establecer nuevas amistades, legitimar sus experiencias y a una nueva identidad; sino también la acerca al mundo de las terapias alternativas, principalmente a aquellas enfocadas a las terapias sobre la mente y el cuerpo (ver Cuadro 1 en Anexos.) Estos conocimientos nuevos los puso en práctica cuando nacieron sus hijos, con quienes comprueba y legitima el funcionamiento de dichas terapias, así como el modo de vida que iba configurando para ella y su familia.

...y ya nacieron los niños, los hice nazarenos, no les corté el pelo, los bañaba con agua helada, pobrecitos, pero se fortalecieron mucho y fue muy bonito todo eso que aprendí, ¡avance tres escuelas místicas! te enseñan muchas cosas y la práctica

del vegetariano, o del naturismo te abre como otros canales y bien convencida, o sea convencida, o sea te imaginas ¡tres hijos y hacerlos vegetarianos! todo mundo me decía ¡se te van a morir! ¡se te van a enfermar! Y no, nunca se me enfermaron (Terapeuta, junio 2016).

En estas narrativas de Rebeca, se observa que se privilegia la curación o sanación por medio de prácticas, que en los espacios de la medicina convencional no tienen ningún sentido. Así es como el sujeto va construyendo su propia matriz de significado, donde legitima y da valor a ciertos elementos, más que a otros, según sus propias experiencias; o bien desecha unos por elegir otros. “Mis hijos nunca se me enfermaron, si se llegaban a enfermar los dejaba sin comer unas 24 horas con mucha aguita y ya, solitos se componían, no les di medicina alópata” (Terapeuta, junio 2016). Paradójicamente, ella a pesar de pertenecer al sistema de salud oficial, no confiaba en éste para tratar las dolencias o ciertos malestares en sus hijos.

Ya en el yoga se me abrieron mucho las puertas para estudiar nutrición, pero encaminado a la parte vegetariana, astrología, y ya en los congresos aprendía mucho de los chamanes naturópatas, ¡aprendí mucho! había un grupo, Mazorca se llamaba, y estaba el maestro Alcocer, y aprendí a hacer jarabes todo eso, aprendí mucho, [...] aprendimos mucho a preparar jabones, microdosis, para cualquier enfermedad.

Es interesante notar cómo ella iba adquiriendo nuevos conocimientos, apropiándose de algunos elementos y resignificándolos; pero al mismo tiempo seguía en la medicina convencional, desempeñándose profesionalmente. Sin embargo, llega un momento en que ya no puede mantenerse en ambas actividades,

...pero me cuestionaba porque tenía la parte alópata por lo de enfermería y toda la medicina. Pero como lo planeaba y lo usaba yo con mis hijos y conmigo, ahí me daba cuanta que funcionaba, pero si fue bueno, me gustaba más lo alternativo, ahí están los muchachos no, casi no se me enferman (Terapeuta, junio 2016).

En determinado momento Rebeca, según dice, se debate entre sus nuevos conocimientos y los adquiridos profesionalmente, pues su estilo de vida ya no era compatible con el de la medicina alópata. Es así como pronto empieza a replantearse qué hacer con su

vida, justamente porque las personas cercanas empezaban a percibir y notar sus nuevos saberes, así como los cambios en su discurso terapéutico y sus efectos. Su caso es ilustrativo para observar cómo interactúa el *sector profesional* con el *popular* (Kleinman, 1980), pues ella es partícipe de ambos.

Ya después, una vez me acuerdo mucho que una amiga del hospital me dice, es que eres naturista o tienes productos naturistas, y te empiezan a conocer así, ya piensan que, que este, pus que traes rollos ahí del naturismo y que curas con el naturismo ¿no? Y entonces las muchachas ahí me decían “ay Rebe me duele mucho mi cabeza, ¿qué puedo tomar?” o “dame esos masajes que tú das”. Ah y yo les agarraba la cabeza así [pone sus manos alrededor de su propia cabeza, sólo toca con la punta de sus dedos su propio cuero cabelludo]. Pero yo ni pensaba, estaba así, como en trance. Y luego llegaba alguien más y me decían “oye Rebe ¿que le quitaste el dolor a fulanita?, hazme ese masaje” [risas]... (Terapeuta, junio 2016).

Así es como Rebeca iba incorporando sus conocimientos terapéuticos alternativos más allá de su familia, mezclándolos con los del *sector profesional* (Kleinman, 1980: 52), en el que por su misma profesión se encontraba inmersa. De esta manera, se fue dando cuenta de que era necesario implementar estos conocimientos de forma distinta, ya no quería seguir participando en el sector de la salud oficial. Pues se percata que las terapias alternativas tienen algo mejor que ofrecer, porque abren un amplio abanico de posibilidades, a diferencia del sistema de salud convencional.

a Tepoztlán me vine cuando me cansé de ser enfermera, como que hay una parte que te dice que ya esto ya no es, ya el hospital me cansaba, era como un lugar denso, ya no me sentía a gusto, por eso había hecho la especialidad en psicoterapia psicoanalítica, porque me encanta el psicoanálisis y andaba yo en la búsqueda de algo más y entonces viviendo en Tepoztlán haz de cuenta que se me abren más campos, talleres y talleres, diplomados y diplomados, y mira hasta donde estoy ahora (Terapeuta, junio 2016).

En el tiempo en que ella llegó a vivir a Tepoztlán, no sabía todavía que quería exactamente, como se ha dicho, los usuarios de la New Age se caracterizan precisamente por seguir trayectorias de vida, a través de las que van en búsqueda de algo que les dé sentido y

puede o no apropiarse de ciertos elementos. En el discurso de la New Age, el individuo aparece como el único que puede legitimar sus propias experiencias y elecciones, pues es considerado un agente capaz y empoderado. Después de estudiar la especialidad en psicoterapia y psicoanálisis, según comenta, tiene las herramientas para poner un centro donde se ofrezcan terapias que van desde el psicoanálisis hasta la Reconexión Axiatonal, entre otras.

Rebeca cuenta que se jubiló antes de tiempo y decidió viajar al estado de Morelos, específicamente a Tepoztlán para poner dicho centro, se mudó sólo con sus tres hijos, pues para ese entonces ya se había divorciado. En este caso, se observa, como la New Age puede significar un campo de amplias posibilidades, para continuar aprendiendo distintas técnicas y métodos, en el contexto de las terapias alternativas y de desarrollo humano. En tal caso Rebeca, ha expandido sus oportunidades de mercado, de forma que como menciona Renée de la Torre (2008), le dio un carácter lucrativo a esos conocimientos, en la medida en que se han vuelto parte de su *modus vivendi*.

3.2.1.3. El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Rebeca con lo suprahumano

Como ya se mencionó en el marco teórico, el interés, las experiencias corporales y subjetivas que se experimentan mediante prácticas alternativas, revelan estados internos complejos, donde se conjugan distintos elementos de las dimensiones del ser humano, como sus emociones, psicología e imaginarios, cultura y hasta su ética; lo cual desempeña un papel substancial en el proceso de construcción cultural de la salud; desde esta perspectiva ecléctica, la enfermedad es tratada no sólo como un asunto corporal, sino también emocional, mental o incluso espiritual (Wilber, 2003: 138). Rebeca menciona que ella tuvo ciertas experiencias con su propio cuerpo a partir de que entró a estudiar Yoga...

En la escuela de Yoga, es ahí donde empezaba yo a levitar, yo meditaba y cuando veía mi mano estaba así... como así mira [levanta su mano como a la altura de su hombro, como si flotara], me daba viajes así luego luego entrando al yoga, me conectaba así muy padre, muy padre, pero luego me daba miedo, porque sentía así clarito que me iba a otro nivel (Terapeuta, junio 2016).

Como se aprecia, en sus primeras experiencias en la escuela de yoga, Rebeca experimenta miedo al sentir que estaba accediendo a un plano no físico, pero como ella misma lo cuenta, la hacía sentir bien, razón por la cual siguió otros tres niveles de aprendizaje. Desde su percepción e imaginario ella flotaba o levitaba mediante la práctica de la meditación; si bien, como se ha explicado, en el primer capítulo, desde la antropología del cuerpo, éste es una construcción simbólica (Le Breton, 2002); en este caso, según sus comentarios, ella observaba su mismo cuerpo físico en movimiento, además, representa un instrumento mediante el cual vivenciaba subjetivamente el acceso a otro nivel, lo que para ella era la novena dimensión. Rebeca señala que

El que me abrió mucho el camino y el campo a irme hasta la novena dimensión cuando lo tomé, fue el método Melchizedec allá en Villa Hermosa, hice tres niveles con Sambrano, es de argentina, con ella tuve la oportunidad de viajar a una parte que se llama Mentis en Egipto, en pura meditación, eran tres días intensivos cada vez, y era irnos así adentro de las pirámides. Y fue así como ver que hay algo más ¿no?. Y ya donde lo comprobé más fue aprendiendo la técnica del Bioquantum con Martín Peña, y de ahí los demás han sido como parte de todo (Terapeuta, junio 2016).

Según cuenta, mediante la meditación no sólo accede a la novena dimensión, sino que también viaja a otro país y se encuentra en un lugar sagrado. Dice que fue accediendo a todo esto gracias a la constancia y preparación que le llevó a realizar tres niveles, dentro de un método llamado Melchizedec²⁶. Además menciona que en esta búsqueda e inquietud por aprender y entender que hay algo más, llega hasta la técnica de Bioquantum²⁷, ambas técnicas

²⁶ “Este trabajo tiene que ver con la formación de esferas holográficas y cuando se utilizan se puede “leer” el cuerpo dado que ellas se manifiestan desde una dimensión más elevada, las podemos colocar dentro y alrededor de nuestro cuerpo, moverlas de un modo específico, rotarlas y el cuerpo comienza a sanar para llegar a un estado más perfecto. Se usa el patrón el Amor y al hacerlo ninguna otra cosa puede entrar en ese espacio más que el amor, al usarlo de esa manera. Se utiliza la frecuencia 13.20.33, tiempo del universo, y se activa la semilla del amor incondicional en cada célula de nuestro cuerpo, y una vez despierto podemos trabajar directamente en nuestro interior. Fuimos creados y nacimos con esta frecuencia, es la estructura completa humana. Se trabaja con una cubierta de protección, lo que significa un campo rotatorio de luz y amor, y una vez activado con las esferas holográficas, comienza a abrir el corazón y a despertar la memoria en nuestras células.” Para ver más sobre este método, ver el Método Melchizedek, disponible en; <http://www.mantra.com.ar/contmanifestacionesenergeticas/metodomelchizedek.html>, consultado el 12 de enero, de 2017.

²⁷ El mismo creador de esta técnica de sanación, Martín Peña la describe en su libro así: “¿Qué es el bioquantum? Es la rehabilitación, armonización o sanación de todo organismo vivo a través de la energía cuántica y del electrum. Bio-es vida, y quantum-es energía.

son terapias basadas en la energía (ver cuadro 1 en Anexos), que se aplican al cuerpo físico y al mismo tiempo a los otros menos densos. En éstas se utilizan términos de la física cuántica; como se mencionó en el primer capítulo, este discurso es característico de los usuarios de la New Age; con un bagaje teórico incluyente, que considera a los campos energéticos y sutiles, no sólo al material, físico y tangible, sino también a los demás, que constituyen la holografía del ser humano.

Rebeca, además de sus experiencias personales y directas, también las ha tenido como terapeuta, cuenta que en una sesión que dio, antes de ésta, que por cierto fue en pareja, ella tuvo una visión en la que se le revelaba que la principal necesidad de sus pacientes era recordar su origen espiritual, así como sus vidas pasadas, para tal fin, necesitaban sanar ciertos miedos que los obstaculizaban en su despertar espiritual, según cuenta, la mujer era la más interesada, “que la llevara a la treceava dimensión, y le digo bueno pues sí claro yo te llevo a la novena y de ahí te llevo a la treceava dimensión, ella se tenía que conectar, para lo cual le iba yo ayudar” (Terapeuta, junio 2016). Nuevamente se evidencia que en este evento ella como terapeuta es el instrumento o puente, para que otros accedan a planos sutiles, en ese sentido, queda claro que quienes ofertan los servicios de la New Age, no se asumen como los sanadores, sino como los vehículos o medios, en este caso se observa que ella no menciona que la iba a curar, sino ayudar.

Y le digo este señor es tu esposo ¿verdad? y se empiezan a reír, así como loquitos y dicen “nooo”, le digo ¡cómo no! Dice “no, es mi ex”, le digo ¡ah!, y dice “pero mi ex de vidas pasadas”, le digo ah ¿sí? Dice “sí, pero no de mi vida pasada nada más, ¡varias vidas pasadas hemos estado juntos!” digo ¿cómo lo conociste? Y dice “ah bueno, pues por medio del Internet, de pronto vi que hay alguien ahí que vende ángeles, él es como guardián de ángeles, se maneja con ángeles y vende como joyería de todo, todo lo que te puedas imaginar de ángeles”, eso me dijo ella (Terapeuta, junio 2016).

Los comentarios anteriores sirven de contexto para entender el tipo de usuarios New Age, que atiende Rebeca, así mismo ilustra que su historia como pareja afecta los resultados

El Quantum es un tipo de energía curativa de origen desconocido para el humano común, pero tan real como el aire que respiras. No es necesario ser una persona especial o poseer capacidades extrasensoriales para aprender y aplicar las técnicas bioquantum a todo enfermo que lo requiera. Solo ocupas una mente clara y abierta para recordar lo olvidado -por falta de práctica- y voluntad de servicio para con tus semejantes” (2017).

de la terapia. Evidencian también la conjugación de los imaginarios, tanto los de ella como los de ellos, pues ambas partes coinciden en expectativas y perspectivas de lo que será la sesión de terapia, entendiendo que ésta, no se limita al cuerpo, en este caso sobre todo, la consulta se plantea en términos más suprahumanos, que físicos, esto se confirma cuando dice:

Bueno comenzamos por cerrar los ojos, hacer unas respiraciones, mentalmente y espiritualmente me conecto con mi ser superior... y de pronto, abro los ojos y le digo a él, “tú eres Atlante”, y me dice “¿cómo lo sabes?” bueno pues porque me está llegando la información, que tu descendes de los Atlantes, dice “es que no tienes idea de cómo me gustan los Atlantes! y me siento conectado”, y yo sé que ¡sí es cierto! Pero yo así, o sea, dices lo que te viene, porque pues estaba muy conectada yo, no usas mucho la razón, no empiezas a razonar nada ¿no? Y dice la mujer “yo vengo de Lemuria,” y le digo ¡sí! tú vienes de un lugar de Lemuria, pus si tenían que encontrarse, y bueno le dije más cosas porque estaba bien conectada. Porque además ellos venían dispuestos a estar en esa dimensión y a mí me empieza a llegar toda la información (Terapeuta, junio 2016).

Rebeca dice que en la sesión de esta terapia, accede a otra realidad, en la que se conecta con su “ser superior”, entendiéndolo como la parte más elevada de ella, y del que recibe información sobre vidas pasadas de sus pacientes. Ella considera que esto le da también la posibilidad de comprender el origen de sus miedos y dudas, así como de sus malestares. Desde la perspectiva del fenómeno New Age, es justamente de este plano superior de donde llega la sanación, aunque no siempre la cura física, sí supone restablecer el equilibrio, el orden, la armonía y por tanto la paz interior de los sujetos en cuestión; en tanto que se asumen como niveles de totalidad, complejos y multidimensionales. Rebeca continúa.

Después me dice ella “tu estuviste conmigo en Egipto”, ella me dijo!, pero yo no vi esa parte, no lo sentí, pero me dice “no sí, tu estuviste”, “ah”, le digo pues si tú lo dices pus sí, y me dice “a mí me dijeron que yo vine y que fui un ser que me instalaron acá y que me instalaron unos códigos, porque ya no había cómo, ya no se podían dar, y entonces vine aquí con esos códigos incrustados, y tengo que trabajar con ellos”, y le digo “sí tu traes los códigos incrustados en toda la parte de atrás de tu espalda”, y se queda... “ah ¿sí? ¿En mi espalda?” Y le digo “sí, y tú tienes que inhalar, pero con aquí [Rebeca señala con su mano la parte de superior

de la cabeza, donde se ubica la coronilla], y luego exhalar y todo lo que tengas que dar de información a las personas que debas se las va a dar” (Terapeuta, junio 2016).

Una de las características de la salud dentro de la New Age es que las terapias no son unidireccionales, es decir el terapeuta generalmente mantiene una actitud flexible, pues en muchas ocasiones los pacientes ya tienen conocimientos previos, como se observa en este caso, la paciente también recibe una información y se la da a Rebeca, es interesante observar que ella la recibe de buena gana, este intercambio de información, generalmente no es bien aceptado en el campo de la medicina convencional. Por otra parte, como se ha explicado en el primer capítulo, en la concepción de la salud dentro del discurso New Age, el paciente tiene dos identidades distintas, una enferma y otra superior y sana; se insiste en que para sanar se debe identificar con esta última, reencontrar o reconectar, a través del empoderamiento que le sugiere el terapeuta. En este proceso el cuerpo tiene una función de locus privilegiado, como espacio donde se encuentra la sabiduría para lograr la autosanación y donde ocurre finalmente el reflejo de ésta; en cuyo caso, el poder de la creencia y la confianza en el terapeuta, es sumamente importante, pues éste es quien va a guiar al sujeto hacia el reconocimiento de esa otra identidad, sabia y poderosa, por eso la paciente se sorprende cuando Rebeca le indica en qué parte de su cuerpo se encuentran instalados los códigos energéticos que dice poseer, y continúa diciendo...

Luego ya estaba entrando más en trance, y empiezo a decirle “no te veo”, ...¡ah ya! y empecé a ver como una esfera blanca, luminosa, como un círculo así bonito, y llega un momento que veo más claro era una esfera ¡tan blanca!, ¡tan blanca! Y me sale... le digo “tú necesitas utilizar mucho el blanco y cuando tu toques a una persona mándale blanco así, y la vas a sanar, [...] y lloró la señora, dijo “sí yo siento eso”. Después voy con el señor y le digo “tú tienes que trabajar con el aire, tú vas a recibir la información por medio del aire”, dice: “¿Cómo sabes?” Y dice “¡a mí me encanta!” ah! y le digo “tú te tienes que ir a donde haya muchos árboles, donde haya mucho aire, pero ¡gózalo!” Y se me queda mirando así [hace una cara de emoción, simulando la cara del señor]. Y dice “¿cómo sabes eso?, ¿cómo sabes que me gusta estar donde haya tanto aire? donde el aire me lleve” Y le digo, “sí, pero vas a ir y ahora vas a recibir la información, no sé qué información, yo no puedo decirte más, pero eso te ayudará a sentirte mejor” (Terapeuta, junio 2016).

Kleinman señala que una de las características del rol del médico convencional, es indicar al paciente lo que debe seguir, generando con ello una pérdida de autonomía en los pacientes, respecto a su salud (Kleinman 1980: 57-58). Mientras que, en las terapias alternativas, recuperadas y resignificadas por la New Age, regularmente se maneja un discurso que empodera al usuario, cuyo sesgo, mejor conocido por algunos como religión del *self* (Carozzi, 1999), es una característica de este fenómeno. Esto se observa claramente cuando Rebeca le dice a su paciente, que él ahora irá a dar información, es decir, que ella reconoce y legitima su capacidad para recibir en primera instancia la información; en un segundo momento, para que la comuniqué a otros. Rebeca dice que al volver con la señora, le explica la información que va recibiendo así.

Le digo “tus hijos te van ayudar pero tu esposo no, tú te metiste, estuviste muy enredada o muy involucrada con un hombre humano de la Tierra, humano, humano, humano de la Tierra! no un ser con un cuerpo humano, sino con un humano de la Tierra, y tú ahí estás agarrada”. Y dice “ay pero ¿cómo? Y le digo “no lo tomes como algo malo, porque tú lo quisiste hacer, tú lo elegiste en otro momento, en otra dimensión antes de volver a reencarnar, algo te gustó, y estás enredada ahora” y dice “ay si es que hay una persona que así, y así... y ¡si es cierto! [risas] y si, él es muy así, me trata así” y no sé qué... (Terapeuta, junio 2016).

Rebeca en esta sesión sigue recibiendo información, indica que los hijos de la mujer, la ayudarán a seguir con su camino espiritual o con esa búsqueda, mientras que el esposo se lo dificultaría. Además su acceso a otra realidad, según dice le permite percibir la presencia de otro hombre en la vida de su paciente, del cual le sugiere tomar distancia, pues no es benéfico para su desarrollo espiritual. ¿Por qué es importante señalar estos fragmentos de la sesión? porque revelan, por una parte, la creencia de que todas las experiencias son elegidas y acordadas como aprendizaje; por otra, ilustran una característica relevante de estas terapias, la superposición con otras, aplicadas en una misma sesión, como lo indica la siguiente narración.

Después la traje a una sanación de Bioquantum y una Reconexión Axiatonal de las que me enseñó Martín Peña. Y le enseñé y le digo “¡hazlo! Sea bien sea mal tu hazlo!” Entonces le hice su sanación cuántica y empieza a levitarle las manos,

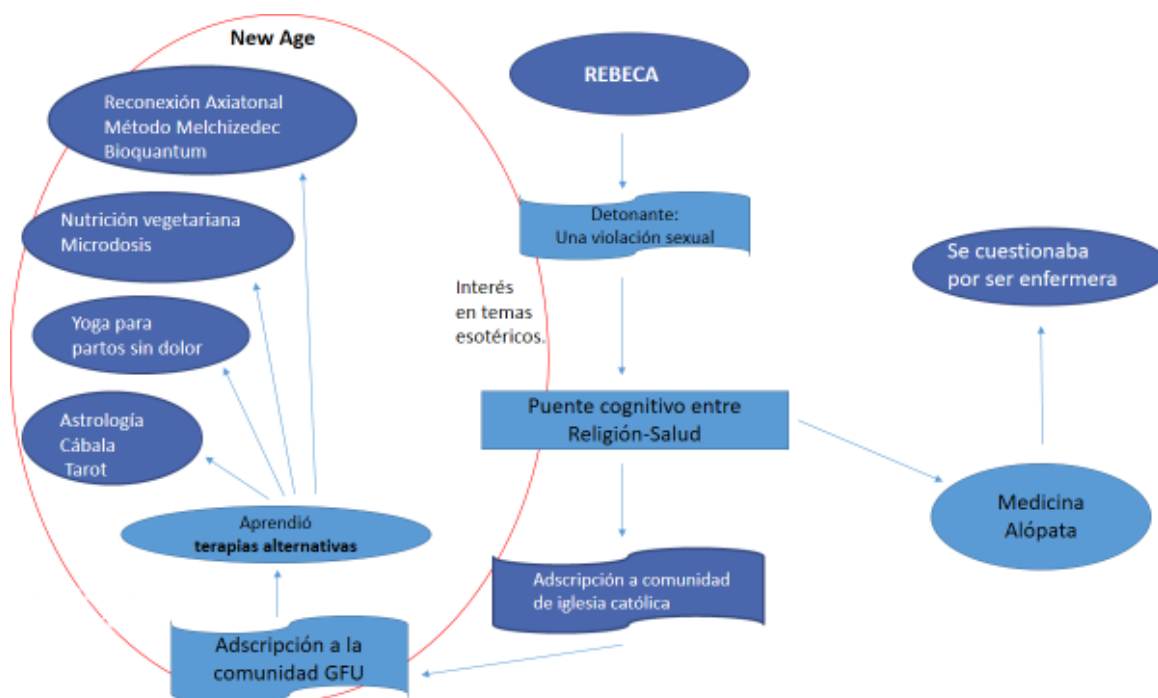
y empieza a hacer no sé qué cosas, como figuras geométricas con las manos en el aire, y ¡estaba bien en trance eh! [...] entonces le digo “ya puedes abrir tus ojos, la saliva que tienes en tu boca saboréala, pásala por todo tu paladar porque ahí hay una información”, fue como la regresé, y ya (Terapeuta, junio 2016).

Se observa como en una sola sesión de estas terapias, se pasa de una a otra y se entremezclan, Rebeca primero usa el método Melchizedec, luego el Bioquantum, y finalmente, la Reconexión axiatonal²⁸, en las tres la técnica consistió en manejar energía, prácticamente sin contacto físico. Además ella comparte con sus pacientes, no sólo información, sino también algunas técnicas de sanación y conexión con planos sutiles; lo cual deja ver un sentido de camaradería con quienes considera “otro yo”, en este caso se observa que la New Age ha retomado algunos principios de la sabiduría ancestral, como se ha señalado en el primer capítulo; pues no hay una relación de superioridad como en la medicina convencional, por el contrario, los conocimientos e información se comparten y se validan mutuamente. Así mismo, Rebeca evidencia la capacidad de autonomía y legitimación que le adjudica a los usuarios, de sus propias experiencias, cuando le dice “¡hazlo!, sea bien o mal”, esto indica también el reconocimiento de poder de ambas partes, pues ella como terapeuta hace expresiones con autoridad y firmeza.

Se ha observado con el análisis del caso de Rebeca que hay situaciones en que los usuarios New Age también pueden tener experiencias suprahumanas, desde otras prácticas alternativas que no necesariamente implican consumo de plantas sagradas, sino por medio de ejercicios que ellos mismos llaman reconexión, meditación, regresiones u otros. De manera tal que se experimentan procesos de prácticas corporales, visualizando la conexión de mente-cuerpo-espíritu, para restablecer no solamente los flujos energéticos de los pacientes, sino

²⁸ “Las líneas axiatonales representan una forma evolucionada de todos los meridianos utilizados en la acupuntura, que están unidos a una fuente de red planetaria de gran energía en todo el universo. Estas líneas no están limitadas con el espacio o el tiempo, ya que son abiertas y tienen gran acumulación de energía de inmensas realidades supra dimensionales. Las líneas axiatonales [...] nos ayudan a conocer que nosotros somos más que un cuerpo físico que se puede tocar. La Sanación Reconectiva con las líneas tiene gran similitud a la activación energética Kundalini que se establece en el reino físico. Estas líneas representan un modelo energético específico e ideal para cada individuo. Permitiendo un enlace cósmico de gran magnitud con la gran fuente de poder de todo lo que es, atrayendo entre sí una gran perfección para la salud del cuerpo humano. [...] La reconexión permite reconectar y reactivar todas las líneas axiatonales de grandes bloqueos que pueden impedir la fluidez y la entrada de excelsa energía al ser. Al tener conectada nuestra alma vamos a tener un perfecto equilibrio de goce perfecto en todo nuestro cuerpo.” Más información disponible en; <http://www.regresiones.net/axiatonal-lineas.html>, consultado el 12 de febrero de 2017.

también acceder a planos sutiles y establecer contacto con la inteligencia o realidad suprema, cuyos nombres son diversos, según sea la tradición religiosa. En seguida se muestra un mapa conceptual con el fin de resumir el caso de Rebeca, en relación a su proceso de construcción cultural de salud, en el marco de la New Age.



Mapa conceptual del proceso de construcción cultural de salud del caso de Rebeca.

3.3. Construcción cultural de la salud, el caso de Francisco

Francisco nació en la ciudad de México, su madre era originaria de Tepoztlán y su padre del Distrito Federal. Tiene 50 años de edad, es casado, de cuyo matrimonio tuvo dos hijos, quienes a su vez lo hicieron abuelo; su profesión es contador público, actualmente se dedica a atender su negocio de servicios New Age, como masajes y terapias de bioenergía. Se trata de un hombre esbelto, su estatura aproximada es de 1.65, tez morena, cabello lacio, ojos café oscuro, con expresión de profunda tristeza, la primera impresión que causa es la

de un hombre osco y enojón, de carácter fuerte y serio. Sin embargo, a medida que se le fue conociendo, se sabe que esa esa es sólo la expresión de alguien que ha sufrido las vicisitudes de la vida, pero detrás de esa apariencia se encuentra un ser muy sensible, delatado por las lágrimas a punto de derramarse, cada vez que narra una parte dolorosa de su historia.

La infancia de Francisco fue muy difícil, recuerda que vivía en una familia donde su padre le era infiel a su madre, tenía hijos con otras mujeres, era alcohólico y violento.

Lo que empecé a notar a mi alrededor fueron situaciones muy dolorosas para mí, desde niño empecé a ver cómo mi padre golpeaba a mi mamá. Desde chico a tener mucho miedo. ¿Por qué tenía? ¿De dónde nació ese miedo? De que veía [se le hace un nudo en la garganta y hay un silencio, le cuesta trabajo continuar con la plática, respira profundo y sigue]... como mi madre era golpeada salvajemente por mi padre, donde yo veía que a puño cerrado la golpeaba mi padre, la jalaba de su cabello largo que tenía mi mamá, la jalaba a las escaleras, le tumbaba los dientes... (Terapeuta, octubre 2016).

Francisco tenía dos hermanos menores en ese entonces, recuerda que lo único que podían hacer entre ellos, era abrazarse, dice que vivió con mucho miedo, creció frustrado, viendo ese mundo de violencia casi todos los días, desde que él tenía entre tres o cuatro años, edad en la que empezó a ser consciente de lo que sucedía a su alrededor. Sostiene que los eventos dramáticos de su vida desencadenaron en él comportamientos patológicos.

La cultura del miedo estaba impregnada en mí ser, empecé a tener traumas, uno de ellos era que yo me mecía en mi cama, medio año yo todavía no caminaba y de chiquito yo ya empezaba a absorber el medio ambiente que me rodeaba. Yo tenía un tic-tac, yo me mecía... así [se abraza él mismo y simula un movimiento, como tambaleo de adelante hacia atrás, en la orilla de su silla], tenía ese tic tac nervioso, [...] y mi mamá, para que mi papá no le pegara, me amarraba a la cama. [...] Otro trauma era que yo me hacía del baño, escuchaba gritos e inmediatamente me hacía del baño, del uno o del dos, ¡no me podía contener y empezaba a temblar! Así fueron mis primeros años, con esos traumas. En el kínder todos los niños se burlaban de mí, se apartaban de mí que porque decía que yo era cagón, que yo era meón, porque yo apestaba mucho (Terapeuta, octubre 2016).

Esas patologías le ocasionaron muchos problemas con sus compañeritos, como él mismo lo dice, sufrió bullying escolar. Tempranamente empezó a salirse de la escuela o no entraba a clases, hasta que un día su padre lo descubre sentado en un camellón en horas de la escuela, cuando pasaba en su auto con algunas mujeres; ese día en la noche, además de pegarle despiadadamente, también ordenó a su hermana que lo cuidara en la escuela. Justo este incidente fue el detonante para que Francisco comenzara a reproducir las conductas agresivas de su padre, la primera víctima fue su hermana, a quien golpeaba por vigilarlo, Él reconoce que desde niño esa violencia familiar y escolar la reflejó en sus propios comportamientos con los demás. Por otra parte, padecía constantes cambios en su vida, pues con frecuencia lo cambiaban de escuela, porque en ninguna lo aceptaban por mucho tiempo, debido a las contantes peleas con sus compañeros y por los desagradables olores que despedía su cuerpo, al no controlar sus esfínteres frente al miedo. No suficiente con eso, él sufrió las frecuentes humillaciones de los caseros donde vivían, porque los desalojaban al no pagar la renta su padre, dice que tenían un solo colchón para todos y generalmente estaba orinado, lo cual recuerda con mucha aflicción y vergüenza.

Paradójicamente, su padre era un hombre con mucho dinero, tenía a su cargo 21 panaderías importantes en la Ciudad de México, también muchas relaciones con políticos y artistas, con quienes se divertía y derrochaba su dinero; pero a ellos nunca los apoyaba; porque además el padre de Francisco tenía familia con otras mujeres. Cuando su abuela materna fallece, su madre decide irse a vivir a Tepoztlán, junto con Francisco y sus hermanos. Lamentablemente esto no significó que se padre los dejara, sino que iba a Tepoztlán acompañado de otras mujeres, casi siempre borracho, en ese estado le pedía a la madre de Francisco que los atendiera; si alguno de sus vecinos daba señales de querer defender a su madre, su padre lo golpeaba y amenazaba con pistola, en consecuencia, más tarde nadie la defendía.

Para ese entonces Francisco ya tenía entre cinco y seis años. Cuenta que cuando su padre iba a Tepoztlán se quedaba con su madre, por lo que con el tiempo los hermanos de Francisco fueron aumentando, hasta llegar a un total de seis. Los habitantes del pueblo los rechazaban, pues veían que su madre había vuelto a la edad de 40 años de otra ciudad, con tres hijos e incrementándolos cada vez más, lo cual escandalizaba a la comunidad; por otra

parte, los hermanos de su madre, tampoco la apoyaban, al contrario, dos de sus tías los humillaban por “ser pobres”, pues ellas tenían buena posición económica.

Entonces mi mamá es el patito feo, [...] todo mundo empieza a humillar a mi mamá, y si bien nos iba, comíamos frijoles en todo el día, sopa, no teníamos ni para tortillas, antes era muy difícil aquí en Tepoztlán, era muy difícil, no había fuentes de ingresos, entonces mi mamá no sé cómo le hizo, para poner aquí un restaurancito (Terapeuta, octubre 2016).

Dice que desde la edad de nueve años, empezó a sentir odio generalizado hacia todas las personas, sus tías, primos, compañeros de escuela, a su padre, pero especialmente hacia los económicamente ricos; paradójicamente, él se propuso que cuando creciera sería rico. Recuerda que cuando tenía casi diez años, empezó a robar en el mercado de Tepoztlán, fruta y verdura para proveer alimento a sus hermanitos y a su madre. Cuenta que en dos ocasiones también se metió a algunas casas, en una de ellas lo descubrieron y lo exhibieron en el Ayuntamiento durante todo un día, tal evento lo experimentó como una gran humillación. Esas experiencias, contribuyeron a fortalecer aún más su personalidad difícil, agresiva y problemática, él lo expresa así.

Luego empecé a ser un niño muy violento, tras todas las humillaciones que había sufrido en ese tiempo y la mala vida, a nadie respeté, a cada rato yo me agarraba a trancazos, yo veía a niños débiles y yo me ensañaba con ellos, primero fui víctima y después fui victimario, no me gustaba la pobreza empecé a trabajar de niño, empecé a irme de peón de albañil. Me fui al campo a sembrar maíz, a sembrar ciruelas. Entonces ganaba 16 pesos por caja de ciruela en ese entonces (Terapeuta, octubre 2016).

Así fue como desde muy pequeño, conoce en carne propia la pobreza y la miseria en que se encontraba su familia, lo cual generó en él resentimiento y odio hacia la vida y Dios. A raíz de su dramática vida, comenzó asociarla con la enfermedad, dice que el estado en que se encontraba no lo hacía sentir saludable; en tal caso, es evidente que la percepción de enfermedad trasciende los límites del cuerpo, pues no se reduce al dolor o malestar físico. La conmiseración de sí mismo es constante en Francisco, así la expresa:

Yo veo que van pasando mis compañeros que se van a jugar futbol con sus zapatos de futbol [se le quiebra la voz], sus shorts ¿y yo!? Yo me preguntaba “¿qué no tengo derecho a tener eso? ¿Por qué Dios? [Rompe en llanto, silencio..., respira profundo, silencio... y continua], ¿por qué no nos quieres? ¿Porque somos pobres? ¡No existes! ¡No existes!”. Eso decía yo, yo blasfemé, yo dejé de creer en él, estaba enfermó (terapeuta, octubre 2016).

3.3.1 El proceso de construcción cultural de la salud de Francisco

Como se ha observado la infancia de Francisco fue complicada, sin embargo, poco a poco se le fue quitando el tic nervioso y la incontinencia que padeció desde los tres años de edad. El odio que sentía hacia las personas y la vida, se extendió hasta a Dios; tal sentimiento lo describe como un malestar que lo hace sentir enfermo. Lo cual indica que su interpretación de enfermedad, atravesó por un proceso de construcción, en el contexto de sus propias experiencias, lo que Kleinman denomina dentro del sistema de salud, *sector popular*. Pues desde aquí, el sujeto entrevistado, se percata de que algo está mal, pero no hace nada para solucionar tal situación. En una de las categorías que se describen de Kleinman, se plantea que el *Sistema del cuidado de la salud* es “acerca de sus creencias en relación a la enfermedad, sus decisiones acerca de cómo responden a episodios específicos de enfermedad, sus expectativas y evaluaciones sobre tipos particulares de cuidado de salud” (Kleinman, 1980: 26).

Francisco era consciente de sus estados anímicos, sin embargo, lejos de tomar medidas para sanar, fue adquiriendo nuevas adicciones, dice que a la edad de 14 años empezó a fumar tabaco y marihuana, sentía según él, que se liberaba y tenía mucha fuerza física, así mismo, liberaba el odio y resentimiento con más facilidad. Tal situación incrementaba el rechazo de la comunidad hacia él y su familia.

Y la sociedad nos empezó a tachar, a mi mamá le decían que era una puta, mis hermanos y yo unos borrachos y ya en aquel entonces empezaban a llegar los primeros hippies a Tepoztlán y mi mamá les daba de comer, de aquí no salían, todos greñudos, entonces pues muy contrarias a las costumbres del pueblo (Terapeuta, octubre 2016).

Francisco asumió responsabilidades a las edad de 14 años, sabía que debía proveer a su familia por ser el mayor, vendía vidrio, cuidaba coches, ayudaba a campesinos en las cosechas; en ese entonces su madre se enfermó de diabetes, motivo por el cual Francisco comenzó a preocuparse por salir adelante; ya a la edad de 15 años, había terminado la secundaria y decide irse a trabajar con una hermana de su padre, a la ciudad de México, quien también se dedicaba al negocio de panaderías, dice que el tiempo que allí estuvo le fue bien económicamente, “empecé a ganar más que un obrero, más que un albañil y empecé a ganar dinero, ¡me iba bien! Y entonces empecé a mandar dinero de allá, me fui de bracero a la Ciudad de México y empecé, ¡me gustó el dinero!” (Terapeuta, octubre 2016).

Así es como entre los dieciséis y diecisiete años de edad, surge un cambio de personalidad en Francisco, comienza a gustarle el Rock, se dejó crecer el cabello, usaba ropa llena de estoperoles, pantalones acampanados y chalecos con en tiras de cuero, consume más alcohol, acude a prostíbulos y prueba diferentes tipo de drogas. Durante casi siete años no visita a su madre, le envía dinero y la visita sólo en tres ocasiones.

A los 23 años su hermana termina su carrera y le ofrece ayuda para que él haga lo mismo y regrese a Tepoztlán.

...¡hermano yo ya terminé! Ahora me toca ayudar. Y le digo “¡órale hermana pues si!” pero yo ya venía maleado, enfermo, ya entré grande a la preparatoria, [...] Pero mi sed de querer ser alguien en la vida, pero esas ganas de tener dinero, me impulsó a echarle ganas, empecé a estudiar, entré a la preparatoria, entré a la Universidad y ¡terminé mi carrera! ¡Contador público! (Terapeuta, octubre 2016).

A los veintitrés años Francisco se casó, dice que era igual de violento con su esposa, como su padre lo fue con su madre; él justifica sus acciones diciendo que aprendió ese comportamiento desde pequeño y que eso le hizo enfermar mental, espiritual y físicamente. Como ya se ha señalado, desde la visión de los usuarios New Age, la sanación es un proceso en el que “se cree que la mente «cura» el cuerpo [...]; cada quien es responsable de crearse su propia enfermedad” (Craef, 2006: 7). De acuerdo con esta perspectiva, la salud se entiende holísticamente, proceso en el que el ser humano juega un papel activo para encontrar el bienestar y el equilibrio, tanto en el plano físico como en los sutiles.

¡Era lo que yo había aprendido! Lo que el niño ve los primeros 10 años de vida y de cualquier ser humano, el niño lo va a practicar, por eso debemos de cuidar la salud mental, espiritual y física del niño los primeros 10 años, porque todo lo que esté a su alrededor es lo que va a practicar toda su vida (Terapeuta, octubre 2016).

Como se observa, Francisco tiene su propia explicación respecto a sus padecimientos emocionales y psicológicos, pues como él mismo señala, era una persona problemática y violenta con los suyos, enfermó desde pequeño, dice que su enfermedad mental y espiritual se iba acentuando hasta llegar al alcoholismo, de los veinticinco a los treintaicinco años de edad, empezó a consumir mayor cantidad de bebidas alcohólicas. Una vez de regreso a Tepoztlán, tuvo eventos detonantes en su vida que lo condujeron a consumir cantidades extremas de bebidas embriagantes. Tal contexto corresponde a lo que Kleinman llama *realidad social*, ésta “significa que el mundo de las interacciones humanas existe fuera del individuo y entre los individuos, es construida por significados, instituciones y relaciones sancionadas por la sociedad” (Kleinman, 1980: 36), además también corresponde a la *realidad simbólica*, que tiene que ver con los sistemas de significados (Kleinman, 1980), aspecto que se examinará más adelante.

A la madre de Francisco le ofrecieron a consignación un bar, mientras tanto él continuaba tomando, un día el dueño desapareció y se les quedó el negocio a ellos. A partir de entonces su vida se transformó, “o sea a partir de ahí nuestra vida cambió más, le eché concreto aquí, o sea nuestra vida dio un giro de repente. ¡Ah! pero yo seguía odiando a Dios y ¡seguía tomando!” (Terapeuta, octubre 2016), comenta que cuando era joven además de ser violento, alcohólico era muy soberbio y orgulloso, él lo dice así:

Soberbio sin dinero, ahora con un coche y con dinero ¡Tsssss! ¡Mírame y no me toques! no le des dinero a alguien que no esté capacitado para tenerlo, mira lo que había dentro de mí, la soberbia se te hace el doble, ¡el orgullo el doble! ¡Todo lo que yo había soñado! con dinero lo empiezo a comprar, mis carros, 9 carros, cada año estrenaba (Terapeuta, octubre 2016).

Francisco se volvió muy hábil para los negocios y rápidamente se fue haciendo de una gran riqueza material, puso más tiendas, compró terrenos, carros, obtiene créditos bancarios y

...empiezo a firmar cheques, empiezo a abrir en el banco cuentas, de todas las tarjetas; VISA, todas, todas las tarjetas ...mire, no me alcanzaba el tarjetero de todas las tarjetas que el banco me había dado, no me alcanzaba la tarjetera para tantas tarjetas, la dorada, la blanca, la azul. De pronto mi mundo de pobreza se convierte en riqueza (Terapeuta, octubre 2016).

Este tiempo de riqueza, simbolizó para él gran poderío, su soberbia aumentó, pero su vacío crecía, él mismo dice que en lugar de mejorar con la riqueza, eso le trajo más problemas. Lo que Francisco nunca esperó es que la devaluación y crisis económica de diciembre de 1994 acabaría con su riqueza; pues la devaluación del peso hace que los bancos comiencen a cobrar todos los créditos a mayores cantidades, por lo que en 1995 él se fue a la quiebra, no alcanzó a pagar todo lo que debía, aproximadamente 700 millones de ese entonces; vendió casi todas sus propiedades para reunir un total de 300 millones, lo demás se lo había gastado; al respecto dice:

Le doy gracias a Dios que no me suicidé, como otros conocidos, le doy gracias a Dios que no me dio diabetes, que no me dio un infarto, entonces dije ¿qué!? Cuando llego aquí a mi hogar, ¡derrotado! ¡Fracasado! [Le cuesta continuar hablando, unas lágrimas escurren por sus mejillas y continúa en voz más baja] Había vendido la mayor parte de mercancía pensando que ya iba a salir de eso, llegué y veo otra vez el mundo que yo le tenía miedo, pavor, la pobreza ¡otra vez sin nada! ¡otra vez jodido! Y lo peor de todo debo aún 400 millones y los bancos me están llame y llame, llame y llame. A cada rato venían los licenciados con sus portafolios, levantándose actas y tantas cosas. ¡No aguante! [se le quiebra la voz y rompe en llanto]... Fue un golpe muy duro para mi ego, [suspira]...para mí soberbia, ¡verme otra vez pobre! ¡Mi miedo a ser pobre! Después de haber gozado 9 años del mundo material y de repente, así como suben las cosas caen y caigo (Terapeuta, octubre 2016).

Este golpe marcó la vida de Francisco, no sólo lo que había padecido de pequeño le generaba malestar, aunado a su historia pasada, se enfrentaba ahora al derrumbe de su economía, situación que le provocaba aversión, pues le recordaba a su infancia “se acaba ese mundo de poder, de gloria y viene esa cara que bien conocía. Ya no soporté ¡con deudas! Y vuelvo a tomar, ¿sabes cuánto? un año completito de marzo de 1995 a marzo de 1996” (Terapeuta, octubre 2016).

A partir de entonces decidió aislarse en una casa que tenía en la montaña, del municipio de Tepoztlán, apartó a su esposa de su vida y a sus hijas. El hecho de vivir en la miseria, luego en la opulencia y volver a una situación de miseria, le ocasionó fuertes críticas sociales, además de la presión y demandas de los bancos. Él lo cuenta así,

...entonces mi esposa se quedó un año aquí, un año completito y yo no bajé, un año completito, yo caí en un teporocho, yo estaba así mira, ¡hinchado! ¡negro! ¡Completamente negro! ¡Con el estómago sumido! Un año completito sin comer, sin sopear, derrotado tirado en el monte, tirado, en un lugar donde hace mucho frío, corriendo el agua hacía un lado, derrotado emocional y físicamente, derrotado completamente, no fui capaz de enfrentarme a mis problemas, no tuve el valor, me dejé derrotar, ¡me derroté! (Terapeuta, octubre 2016).

3.3.1.1. Francisco y su adscripción a comunidades New Age.

Cuando Francisco bajó al centro del pueblo, en grave estado de desnutrición y con problemas de hígado por el consumo de alcohol, algunos conocidos le ofrecen abrigo y lo llevan a un centro de rehabilitación, donde paulatinamente fue mejorando. Aunque ya se encontraba en estado de recuperación, en su desesperación debido a que los bancos lo seguían presionando para que pagara sus deudas, acudía a diferentes templos, buscando la ayuda de Dios, pero como ésta no llegaba y su angustia era grande, recurrió a prácticas satánicas, pero tampoco le funcionó, por el contrario, tuvo experiencias muy desagradables. Este fue el principio de una búsqueda espiritual, al respecto él dice:

En 1997 empecé a hacer una búsqueda espiritual, cuando me di cuenta que existe, que sí verdaderamente existe, me doy cuenta, nace la fe, este... y empieza mi camino espiritual, a través de los años voy dejando el mundo material, el becerro de oro lo dejo de adorar, el dinero, el oro. Lo dejo de adorar y veo que ese mundo nada más me trajo angustias, enfermedades. Empiezo a buscar a este ser supremo, empiezo a buscar lo que es la paz, empiezo a conocer lo que es la tranquilidad y de ahí no me suelto, empiezo a documentarme, empiezo a leer, me metí en todas las religiones, ni una religión me gustó, porque estuve con el Séptimo Día, los Sabaditas, los Mormones, estuve con los Católicos, los Testigos de Jehová, y este,

estuve con todas las religiones, y este, me doy cuenta que las religiones nada más controlan a la gente, no me gustó. Hasta que encuentro a mí ser supremo, cuando lo encuentro empiezo a meterme al mundo espiritual (Terapeuta, noviembre 2016).

En las primeras líneas de la narrativa anterior, se evidencia una percepción fragmentada de Dios, como entidad que se encuentra fuera del ser humano, fundamento de casi todas las religiones institucionalizadas. Más adelante, él se da cuenta de que la realidad suprema se encuentra a través de una búsqueda individualizada, principio que es retomado por el discurso de la New Age. Es importante señalar que durante esta búsqueda Francisco vivió momentos de confusión, desesperación y hasta depresión, por los que tuvo algunas recaídas en el alcoholismo.

Finalmente, encuentra un grupo de Alcohólicos Anónimos (AA), donde conoce a otro tipo de personas y con quienes vivió experiencias importantes. Dice que esto fue lo que más le ayudó, además se relacionaba con miembros de otras redes, aprendiendo sobre diversos temas de metafísica y espiritualidad, así es como sale del grupo con nuevos contactos y posibilidades hacia la búsqueda espiritual. Según cuenta “empiezo a conocer a Dios y empecé a estudiar metafísica, empiezo a meterme en la medicina alternativa y empiezo a ayudar a la gente, lo que yo nunca había hecho, soy un sanador...” (Terapeuta, noviembre 2016). Recordemos que uno de los objetivos de los newgers es la autorrealización, desarrollar sus potencialidades y romper esa dualidad entre el “yo” y Dios, para crear un nivel de conciencia de totalidad.

Es interesante notar, como empieza poco a poco a adentrarse a la corriente New Age, pues la principal característica de ésta, es que dota de agencia a las personas, hace que se sientan empoderadas, capaces de ejercer el cambio en su vida y de los demás a partir de sí mismos (Mardones, 2002: 770). Francisco dice,

...empecé a conocerme, a saber que todos los seres humanos nada más vivimos por vivir, tenemos todos una misión, tenemos un sentido y yo encontré mi paz, mi tranquilidad, en ayudar a la gente, o sea, era un puente de sanación, entonces yo ayudé a la gente, cuando vieron ese puente de sanación, ese grupo, me dieron puestos grandes dentro de ese programa (Terapeuta, noviembre 2016).

Desde la concepción de salud de la New Age, el terapeuta es considerado como conductor o medio de la energía sanadora. En este caso se observa que Francisco así asume el rol de terapeuta, donde él funciona como “puente”. Aunque después dejó de ir al grupo de AA, ya había adquirido los conocimientos necesarios, que serían legitimados por la comunidad de AA, paulatinamente fue constituyendo con algunos amigos, grupos de lectura y oración, en cuyas reuniones se abordaban diversos temas, pero fundamentalmente comentaban...

libros de superación personal, libros de Osho, Paulo Coello, metafísica. Y empiezo a meterme en todas las alternativas, a mí no me gusta enfocarme nada más a uno, me metí a todo eso, me metí y fui aprendiendo muchas cosas. Y me meto al Reiki, soy gran master de Reiki, de energía, tome un curso de Reiki y me empiezo a dar cuenta que soy un ser de Luz, tengo mucho poder, tengo mucha fuerza que me transmite, soy un portador de luz, soy un portador de luz, soy un puente (Terapeuta, noviembre 2016).

Como se ha explicado en el primer capítulo, los medios masivos de comunicación, significaron importantes difusores de la cultura New Age, uno de los principales fueron los impresos, como revistas especializadas y libros en relación a la salud corporal y emocional, de técnicas alternativas, desarrollo personal y tradiciones religiosas, como el hinduismo, budismo y corrientes de pensamiento esotérico. Esto condujo hacia la configuración de nuevos estilos de vida, a partir de un bagaje diferente de conocimientos en las personas (De la Torre, 2012: 66).

Al respecto, los cambios en la vida de Francisco fueron notorios y radicales, pues encontró un sentido profundo en el camino espiritual. Una vez más estable psicológica y emocionalmente, recibió la buena noticia de que su caso fue resuelto favorablemente gracias al apoyo de una organización de abogados, que luchaba por casos como el de él, así fue como su deuda disminuye y la paga poco a poco con la ayuda de su esposa y amigos. Francisco comenta que a partir de ese momento, deja de tomar, de maldecir a Dios y de ejercer la violencia, lo cual significó en su vida una sanación holística.

Según se menciona en el primer capítulo, Renée de la Torre dice que los *Newagers* regularmente comparten ciertas creencias.

Primero. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado. Segundo. Un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única. Tercero. El objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas. Cuarto. La salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo y no con ofertas que van orientadas al más allá (2001: 137).

Lo anterior es evidente en el caso de Francisco, quien mediante su propia experiencia se empieza a relacionar con Dios, bajo el anhelo de trascendencia, que Zuluaga llama justamente *necesidad de trascendencia* (Zuluaga, 2006: 16), entendiendo a ésta “como forma de relacionarse con dios” (2006: 21). Tal necesidad de experimentar lo sagrado, además de sanarlo emocional, física y espiritualmente; también lo dota de la capacidad de ser sanador. En su historia se percibe el evidente rechazo a las instituciones religiosas, pues en sus asistencias a diferentes iglesias pudo percatarse, que a través de sus discursos manipulan y controlan, lo cual lo desilusionó. Así es como su verdadera transformación sucedió a través de algunas terapias alternativas que le traerían su propia sanación, considerando que el grupo de AA le proporcionó las condiciones para generar una nueva red de buscadores espirituales. Como se observa, el proceso de construcción cultural de la salud, en su caso ha sido complejo y con frecuentes altibajos

Esta historia es especialmente representativa en cuanto a la riqueza de experiencias en religiones institucionalizadas, cuyas prácticas conducen al rechazó, como en este caso a partir de que Francisco se percata que lucran con las necesidades de las personas y que las controlan a través del miedo y la culpa, al punto de desencadenarles enfermedades psicosomáticas. Él dice que

las religiones nada más son para generar el billete, la explotación, para generar miedo, que si te portas mal te vas a ir al infierno y si te portas bien te vas a ir al cielo, nada más quieren controlarte, ¡mentira! ¡eso no existe!”. A las religiones les conviene mantener a la gente dividida y enferma (Terapeuta, octubre 2016).

3.3.1.2. Elecciones de Francisco respecto a terapias alternativas

Es mediante estos nuevos cocimientos que Francisco inicia un proceso de apropiación de diversas prácticas originarias de distintas culturas.

...Y así fue como me di cuenta, tengo que prepararme, tengo que saber, dar masajes, reflexología, acupuntura. No, no, no, o sea, mi sed de aprender más para aplicar el conocimiento de todos los hombres fue mayor, y me dediqué a estudiar, me dediqué a estudiar, y fue así que se abrieron más las puertas (Terapeuta, octubre 2016).

Según dice, aprende diversas prácticas alternativas; concordantemente con el punto de vista de Carozzi, los seguidores New Age tienen algunas prácticas comunes: a) técnicas ancestrales y contemporáneas, que usan como puente para alcanzar una transmutación personal, b) uso de distintas disciplinas que ofertan una sanación alternativa, sobre todo técnicas mesoamericanas y otras originarias de la cultura oriental, c) prácticas psicoterapéuticas, y, d) suelen adscribirse a nuevos movimientos sociales, que por lo general van en contra de la lógica del sistema (1995: 23). En Francisco, también se encuentra presente el elemento del poder de las creencias. Al respecto señala.

La misión es no engañar a nadie, si yo le hago daño a usted, se me revierte y si le abro otra puerta que es la luz negra se me revierte. Entonces el ser supremo me dice: “Ten esos poderes”. Yo la puedo hipnotizar si yo quisiera, yo nada más con el simple hecho de tocarla la traslado a donde usted quiera, mire son dones que ni yo mismo me explico, el ser supremo me dice tenlos, utilízalos para hacer el bien y el día de ahora mis respetos para el ser supremo que ha dejado esto en mí (Terapeuta, octubre 2016).

La seguridad con la que él manifiesta su poder de sanador, evidencia, que las creencias son legitimadas por el mismo individuo. De esta manera se observa una forma distinta de entender la trascendencia, a través de la sanación; que ocurre por medio de una adhesión flexible del individuo a ciertos grupos, en donde él mismo elige de entre diversas opciones. En este caso Rene de la Torre sugeriría usar el término de transversalidades, porque hay puntos de contacto que atraviesan diversas religiones y creencias, es decir, que no suceden al margen de éstas. En cuyo caso Francisco se apoya fundamentalmente en la

oración, técnicas para romper cadenas de sufrimiento, entre otras cosas, aprendidas y apropiadas de algunas instituciones religiosas donde estuvo. Enseguida se expone un ejemplo con sus propias palabras, donde se expresa la conexión entre creencias religiosas y sanación, además de mostrar cómo en esta búsqueda logró sanarse de sus diferentes padecimientos.

...dice la Biblia que solamente por medio de Jesucristo llegaremos a él, bueno ¿dónde está Jesucristo? Bueno vamos a encontrarlo a través de la sanación, Jesucristo te pido que intercedas por mí con el Padre, y me des la sanación. Intercede, sé tú mi intermediario. Hay que buscar el camino para encontrar a dios y a su hijo Jesucristo (Terapeuta, octubre 2016).

Es evidente como Francisco mezcla contenidos contradictorios en su discurso New Age, por un lado, sostiene que no se requiere de intermediarios para acceder al Supremo, por otra parte, según se observa en la cita anterior, acude a Jesucristo para que interceda por él. Aunque el intercesor no es otra persona, sí denota una percepción fragmentada de la realidad y por tanto de lo divino. Dicho eclecticismo a veces contradictorio, como en este caso, indica la complejidad del fenómeno New Age, en cuanto a la diversidad de elementos culturales que los usuarios se apropian; así como a la asimilación y resignificación de aquellos que le otorgan sentido de empoderamiento, renovación y en consecuencia, de sanación.

Todas esas enseñanzas que la vida me dio, fueron necesarias, para darme cuenta que todos los seres humanos necesitamos tocar fondo, o sea el sufrimiento, o sea ¿por qué te pasa alguna cosa y sufres mucho? Tienes que tocar fondo, para buscar ayuda. Tenía que haber vivido lo que viví para darme cuenta que hay otra vida que no es de odio, resentimiento y negatividad, y tantos sentimientos negativos que tenemos los seres humanos y que debía despertar, sobre todo en esta época de evolución espiritual (Terapeuta, octubre 2016).

Así, él mismo explica que todas sus experiencias lo condujeron hacia su despertar. “El ser humano no se conoce, el cuerpo es perfecto, nosotros tenemos siete puntos claves, importantes, llamados chakras” (Terapeuta, octubre 2017). En este punto se enfatiza la importancia del autoconocimiento, que permite al ser humano el despertar de una conciencia de totalidad, más allá de la limitada percepción del cuerpo, pues la enfermedad o malestares físicos tienen sus raíces en planos más sutiles; de ahí la importancia de que el individuo conozca su verdadera naturaleza.

En la historia de Francisco se observan diferentes momentos que configuran nuevas creencias, reestructurando y modificando su estilo de vida, hábitos y personalidad, a través de la apropiación de elementos culturales de distintas tradiciones y creencias, lo cual se acentúa en la medida en que expande sus relaciones grupales y personales.

En su centro terapéutico Francisco oferta distintas terapias alternativas desde hace 8 años, al mismo tiempo continúa aprendiendo nuevas técnicas en este campo; así mismo, sigue desarrollándose desde su autoconocimiento, a través de la práctica meditativa fundamentalmente, disciplina que realiza diariamente y de manera profunda. Decidió quedarse en Tepoztlán, no sólo porque allí ha pasado la mayor parte de su vida junto con su familia, sino también y principalmente porque en su imaginario no es cualquier lugar, sino energéticamente especial, por eso es uno de los mejores sitios para ofrecer estas terapias. Igual que en el caso de Fernando y Rebeca, en su testimonio se encuentran algunas ideas que revelan un conjunto de creencias, asociadas con la naturaleza sagrada y mítica del valle y sus montañas, como un lugar donde se encuentran portales dimensionales, donde él mismo dice haber visto ovnis.

Hoy en día me encuentro en Tepoztlán, aprendiendo y poniendo en práctica mis conocimientos. Pues me quedé en Tepoztlán porque aquí está mi hogar, mi familia, y porque yo sí creo como muchos turistas también lo hacen que este es un lugar muy especial, que no debemos desaprovechar lo que nos da. Aquí hay portales de luz. Mire yo tuve la suerte de ver un portal de luz en la montaña, yo tuve la suerte de tomar la foto, y lástima que una vez borré una foto de un ovni que vi. Quiero que sepa que tomar una foto de eso no a cualquiera se le da. Un portal de luz es traspasar ese lugar y entrar a otra dimensión, ¡es otra cosa! (Terapeuta, octubre 2016).

3.3.1.3. El cuerpo como comunicación intersubjetiva de Francisco con lo suprahumano

Después de todo un camino recorrido en búsqueda del sentido y la trascendencia de la vida, Francisco llega a la conclusión de que la materia y por tanto el cuerpo, no es lo único

real, sino que hay otros mundos, otras realidades sutiles, en las que el alma es eterna y por tanto nunca muere, pese a la fugaz existencia del cuerpo físico, él dice:

Es que en la vida ninguna religión le dice que ésta es efímera, que es pasajera, nada más estamos un ratito y si estamos aquí es para prepararnos para dar un brinco a la eternidad, ¿qué es la eternidad? La paz y la tranquilidad, nosotros somos espíritus de hace miles de años, [...] la religión no nos dice que tenemos un espíritu eterno, la religión no nos dice que nunca nos vamos a morir, que no somos el cuerpo (Terapeuta, octubre 2016).

Como se aprecia, Francisco además de agregar la noción de Espíritu a su discurso terapéutico, también señala otros elementos que constituyen una visión ecléctica de la realidad, propia de la New Age, cuya característica fundamental es la concepción de que todo es energía, conocimiento retomado de la Física Cuántica y también llamada *prana*, *chi*, *qi*, *energía vital*, *maná* o *éter primordial*, por las culturas orientales y tradiciones religiosas milenarias. Él lo explica así:

...el ser humano deja de existir cuando se va el soplo de vida, ¿cuál es el soplo de vida? [Francisco cierra su puño, luego lo abre y sopla encima de él]. ¡La energía! el aliento, mire éste es el soplo de vida, entonces ¿qué somos?, donde hay luz, hay energía, cuando morimos esa energía no se va, esa energía, está en nuestro espíritu. Somos seres energéticos, somos seres de luz ¿sí? Entonces, hay que aprender que somos seres de luz (Terapeuta, octubre 2016).

En palabras de Francisco, somos seres de luz. Nuevamente se encuentra en tal afirmación, un elemento constitutivo importante del cuerpo teórico de la New Age. En ese sentido, la naturaleza humana es experiencia del espíritu, quien elige experimentarse en el plano humano e individualizado, es decir, como un microcosmos que contiene las mismas cualidades del macrocosmos. Concordantemente con Renée De la Torre, la New age promueve una idea holística del Universo; principio que se observa en el siguiente fragmento que Francisco expone, donde relaciona la parte con el todo.

...somos creados a la semejanza de Dios, por lo tanto en qué nos asemejamos, sabe qué? Dios es un espíritu, nadie lo ve, es vibraciones, es energía y dicen que fuimos creados a su semejanza de él, ¡sí! ¿Cuál es la semejanza del hombre y de Dios?, si Dios es un espíritu, si Dios es energía, ¿cuál es? Que también somos

espíritu, la semejanza es nuestro espíritu, nosotros traemos esa misma energía, ese mismo gen, esa misma esencia, es un todo Dios y nosotros somos una partecita de él, todo lo que nos rodea, lo que vemos tiene energía, la tierra, los animales, las cosas, todo es energía, entonces estamos dentro de una energía y la semejanza es que somos seres energéticos, ¡somos seres de luz!...¡Fantástico! (Terapeuta, octubre 2016).

Esta visión es coherente con la creencia de que la experiencia corporal supone a la totalidad, “el encuentro con lo divino ya no se da en la relación de alteridad con un dios distinto y exterior al individuo, sino desde una perspectiva holista donde el individuo forma parte de lo divino y lo experimenta a partir de la autoexploración interior” (De la Torre, 2008: 60). En este sentido Francisco señala:

Con lo que le estoy diciendo no significa que no me voy a morir, si me voy a morir, pero no me preocupo de eso ¿Sabe qué es lo que hago?, como ya conozco mi cuerpo, yo me pongo a activarme, me pongo a pensar. El ser humano y la religión nunca le va a decir que somos mente, somos cuerpo, somos espíritu y alma: Mente, cuerpo, espíritu y alma (Terapeuta, octubre 2016).

A diferencia de los otros dos casos, que sólo mencionan, cuerpo, mente y espíritu, en éste también se considera el alma; si bien hay pequeñas variantes, existe coincidencia en los puntos centrales. Respecto a los cuerpos, generalmente se señalan los siguientes: físico, mental, emocional y espiritual; el primero es el más denso, por tanto, el más tangible y visible a los ojos físicos; el resto son cuerpos sutiles, que se expresan lo que la New Age ha reincorporado en su bagaje teórico, como el Aura. De acuerdo con Francisco, aunque el cuerpo físico desaparezca, si somos conscientes de lo que realmente somos, podremos reactivarlo, lo cual indica que el cuerpo es revalorado como un espacio o locus privilegiado, mediante el cual puede vivirse la experiencia trascendental (De la Torre, 2008: 49). En palabras de Francisco,

...eso son los pilares del ser humano, si el ser humano no está equilibrado a esos pilares va a sufrir, si la mente no está equilibrada, el hombre va a sufrir, usted está preocupada por sus problemas, puro pensamiento, con su pensamiento va a ocasionar un desequilibrio en su salud, eso es mental. Físicamente, como consecuencia, si usted está pensando en odio o rencor, si usted está en un odio

excesivo... ¡cáncer! o sea todo lo que pensamos o sentimos nos afecta a nuestro cuerpo, entonces nosotros debemos estar equilibrados emocionalmente, espiritualmente, mentalmente y en alma (Terapeuta, octubre 2016).

En el discurso New Age, el cuerpo aparece como el espacio y vehículo, a través del que se expresan las diferentes dimensiones y energías sutiles, que se diferencian por sus funciones y grado de densidad o sutileza, pero constituyendo un nivel de totalidad interconectado entre sí y con todo el cosmos; esta visión además de revelar la concepción holista de salud, que predomina en esta corriente, evidencia también la orientación terapéutica para que los sujetos logren equilibrio entre el cuerpo físico, mental, emocional y espiritual. De manera que se comprende al cuerpo, retomando elementos de diversas culturas y filosofías, sobre todo ancestrales, constituyendo un mosaico cultural a partir de la reconfiguración y resignificación de las propias creencias. Como dice Francisco,

...mis conocimientos vienen de los aztecas, mayas, los chinos, los hindús, toda esa sabiduría empecé a agarrar, yo sé ejercicios para los riñones, para el estómago, o sea ejercicios tan simples. Tai Chi, así se llama ese arte de los chinos, los tibetanos, aprendí mi cuerpo físico, empecé a conocer que tenemos 7 puntos energéticos de los hindús, que son los chakras, mire 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 (con la mano va señalando distintos puntos de su cuerpo), cuando usted activa esos siete, usted va a estar energética, [...]. Nuestro cuerpo necesita de energía y ¿cuál es esa? La energía de Dios, que es el sol y la energía a través de los alimentos, somos creados a la semejanza de Dios, [...] ¿Cuál es la semejanza del hombre y de Dios? Que también somos espíritu, la semejanza es nuestro espíritu, nosotros traemos esa misma energía, ese mismo gen, esa misma esencia (Terapeuta, octubre 2016).

Desde culturas mesoamericanas hasta orientales, son fuentes que nutren y constituyen el sistema de creencias de Francisco. Donde percibe al cuerpo como anatomía sagrada a través de la que fluye la energía sutil, según sus diferentes funciones y cualidades, así por ejemplo, la idea de los chakras, indica que tienen localización corporal, que se distinguen por un color; esto no se contrapone con el principio de no localidad que la New Age retoma de la Física Cuántica, pues se trata sólo de formas distintas que sostienen el mismo contenido esencial; en este sentido, él continua explicando en qué parte del cuerpo se sitúan las emociones y los sentimientos.

Tenemos aquí en el ombligo, dos partes muy importantes, por este conducto nacemos, y un golpe aquí nos mata. Todas las emociones negativas entran en el ombligo, dos partes importantes del cuerpo; el ombligo, aquí entran las emociones, y el corazón, en el corazón los sentimientos. Empieza a conocer tu cuerpo, hay modo de sacar esa energía negativa, la medicina bioenergética es a base de puros ejercicios, para sacar las emociones negativas de nuestro cuerpo (Terapeuta, octubre 2016).

De esta forma explica lo que él considera sobre la dimensión corporal y el resto de los cuerpos energéticos y sutiles, enfatizando la importancia del autoconocimiento, para conseguir la sanación, así como para conocer el propósito de la vida en el plano de la experiencia humana, Francisco prosigue:

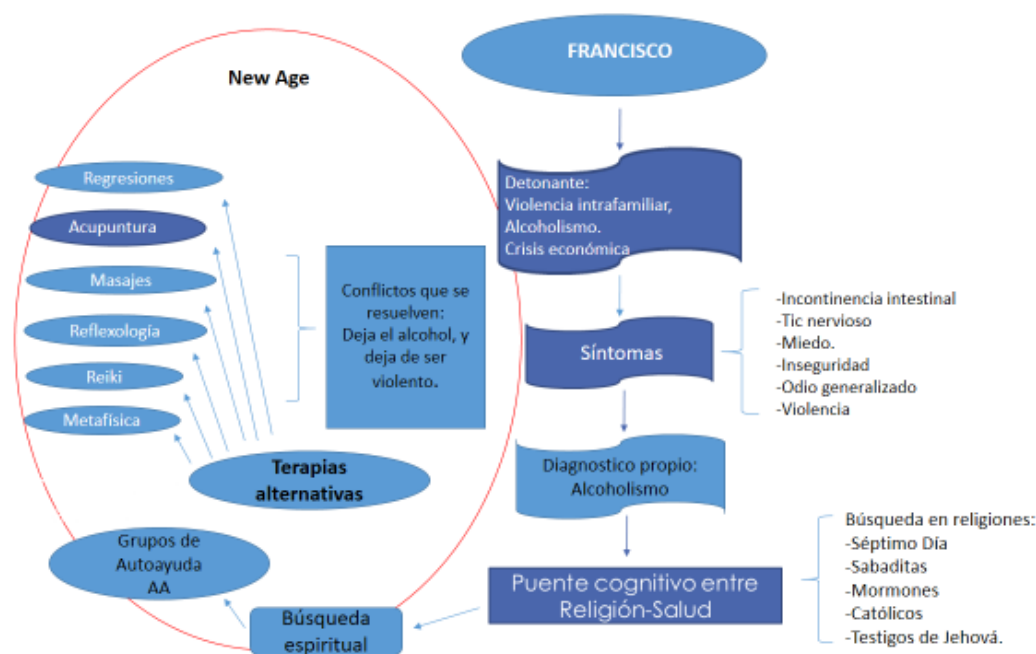
Ya hoy descubrí que tengo un papel en la vida, que tengo yo una misión, que hay un propósito más grande, empiezo a estudiar lo que es la vida, lo que es la muerte, el significado de lo que es mi cuerpo, ¿a dónde voy? ¿quién soy yo? ¿a dónde quiero llegar? [...] ¡El día de ahora soy feliz! Y estoy tranquilo, tengo una misión viene mucha gente. Tengo un don y viene mucha gente aquí, yo no necesito poner un consultorio, yo no necesito salir afuera. Aquí sólo tengo un centro de masaje y bioenergía, tengo 4 compañeras, estamos en el mismo ejercito de luz, ayudar a desbloquear el cuerpo físico, luego el cuerpo energético, con luz, con energía, Reiki, regresiones, etc. (Terapeuta, octubre 2016).

Así es como Francisco ha ido construyendo culturalmente la salud, en la medida en que encuentra el sentido de su existencia, aprende y ejerce sus conocimientos de medicinas alternativas, con una visión integral no sólo en este campo; sino también en la percepción del mundo y el cosmos. En el marco de esta cosmovisión se sostiene que los cambios comienzan desde el mundo interno de cada individuo, desde ahí es posible incidir en las circunstancias del entorno y ayudar a los semejantes, incluso a otras especies. Concordantemente con lo que dice Carozzi (2000: 40), en primera instancia se afirma la “identidad autónoma”, en un segundo momento se enfatiza la armonía, integración y equilibrio con el cosmos.

Las prácticas de Francisco, evidencian este principio de la New Age, retomado de filosofías y sabidurías ancestrales, así como de la Física Cuántica; pues él comenzó aplicando en sí mismo las terapias, para luego ayudar a otros. Según indica su historia, él se fue

apropiando de valores y contenidos culturales de este fenómeno, en cuyo sincretismo se encuentra también una industria de la sanación, que promueve además los usos utilitarios, mediante una mercantilización de bienes y servicios, de manera informal e informal, que otorgan sentido a los usuarios, quienes pueden ser terapeutas o pacientes, pero independientemente del rol que desempeñen en determinado momento, de hecho ambos son usuarios.

Así pues, la construcción cultural de la salud de los usuarios New Age, evidencia una búsqueda generalmente individual, donde se articulan las experiencias corporales con las emocionales y suprahumanas. Los testimonios de los dos casos anteriores y este último convergen en una cosmovisión holista, cuya experiencia de unicidad puede ser provocada por una técnica, ritual o planta sagrada. Finalmente, se muestra un mapa conceptual con el fin de resumir el caso de Francisco, en relación a su proceso de construcción cultural de salud, en el marco de la New Age.



Mapa conceptual del proceso de construcción cultural de salud del caso de Fernando.

Conclusiones

El fenómeno New Age tiene características generales en cuanto a sus fundamentos filosóficos, a) la creencia de que todos somos Uno, b) todo está interconectado, c) el cambio social se da a partir del cambio individual de conciencia, d) con el nuevo milenio empieza el advenimiento de la Era de Acuario, lo que implica una época de crecimiento espiritual. Esta corriente de pensamiento retoma principios tanto de la sabiduría ancestral como de la Nueva Ciencia, principalmente de la Física cuántica. Sin embargo, su expresión adquiere características particulares, según el contexto socioeconómico, cultural, histórico y hasta geográfico del lugar, como en el caso de Tepoztlán, cuyo escenario invita al desarrollo y manifestación de este fenómeno.

Los casos analizados, aunque son modelos distintos, revelan que en el proceso de construcción cultural de la salud, se organiza, administra, selecciona, recupera, resignifica, y se revaloran las creencias. Sin embargo, cada uno de los casos analizados, tiene sus propias experiencias, que pueden ser representativas de una categorización específica. Así, el primer caso es un ejemplo de los usuarios que recuperan técnicas ancestrales mesoamericanas y que consumen plantas de poder para acceder a las energías sanadoras y con éstas al sanar los cuerpos sutiles, se logra también sanar el cuerpo físico. Mientras que el segundo, es representativo de aquellos usuarios que muestran una religiosidad a la carta, donde la persona no tiene una participación exclusiva, sino que mediante una selección subjetiva va incorporando nuevos conocimientos, desde su propia reinterpretación y experiencia, sin cuestionar a la matriz religiosa en la que fue formada, aunque paulatinamente se debilitan sus contenidos, al incorporar nuevos elementos que tienen más fuerza y sentido en su vida. En este caso las creencias son apropiadas con una intención utilitaria, donde los elementos de diversas tradiciones son retomados, sin invalidarse entre sí, por el contrario, se complementan a pesar de ser en ocasiones discontinuas. Lo relevante aquí es la integración de nuevas y diversas prácticas, a través de la vía institucional que otorga certificaciones para respaldar el ejercicio de terapeuta.

El tercer caso es representativo de la desinstitucionalización religiosa oficial, a medida que se configura la capacidad de agencia y del empoderamiento del individuo, como

elemento importante para conseguir la sanación y la trascendencia del mundo material. Muestra una de las principales características del discurso New Age, en cuanto a la comprensión de que todos los seres humanos tenemos potencialmente la capacidad de conectar con lo divino, sin la intermediación de un gurú o líder religioso. La construcción cultural de la salud, supuso a través de este proceso, un claro entendimiento del control que ejercen las religiones institucionalizadas, mediante un discurso alienante que niega la autonomía del individuo, respecto a su propio mundo interno, en cuya sede se encuentra la realidad esencial de lo que es.

Los tres casos tuvieron experiencias dramáticas que detonaron el proceso de la búsqueda espiritual, en el de Fernando fue la emoción que provocó la muerte de la abuela y del padre, que más tarde somatizó en un cáncer de próstata; en Rebeca el detonante fue el abuso sexual; en el caso de Francisco la violencia intrafamiliar que padeció durante su infancia. Así también, en las 20 entrevistas realizadas como muestra general, en la mayoría de los usuarios se encontró coincidencia en cuanto a que atravesaron una crisis existencial, o tuvieron un choque emocional que los impulsó a emprender un camino que los condujera hacia una realidad más significativa. Lo cual indica que el anhelo de experimentar otros planos de realidad, no sólo tiene su fuente en la dimensión física, aunque a veces se origine aparentemente ahí; al parecer lo que se está buscando es equilibrar y reintegrar la totalidad de la naturaleza multidimensional que le es inherente al ser humano.

También se encontró que algunas personas hacen uso indistinto de estas terapias alternativas, pero que en realidad no creen en ellas; por ejemplo, de las veinte entrevistas, tres casos de tepoztecos asistieron a alguna sesión, pero con cierto escepticismo, ellos opinan que los terapeutas son sólo charlatanes o comerciantes que aprovechan el turismo para obtener ingresos. Paradójicamente estas tres personas son originarias de Tepoztlán, crecieron en un ambiente donde su sistema de salud ha estado más ligado a la medicina alópata, o bien a los remedios caseros, estos tres casos no cuentan con escolaridad de nivel superior, se trata de una comerciante, un artesano y un campesino, que comentaron no percibir altos ingresos. De acuerdo con esto y lo que se pudo observar durante el trabajo de campo, estas terapias y servicios New Age tienen un carácter elitista, los usuarios regularmente son personas que cuentan con los suficientes recursos económicos, porque los elevados costos los hacen

inaccesibles para quienes su economía es precaria. De ahí que regularmente para los oriundos son sólo formas de ganar dinero; lo cual no significa que ellos no atraviesen por la construcción de su propia salud, desde distintas creencias y procesos, quizás más apegados a la medicina no convencional. Sin embargo, esto sólo se menciona de manera tangencial, como un posible eje de reflexión que sugiere otras investigaciones.

Este fenómeno sociocultural se expande cada día más, pese a que hay también una tendencia hacia la comercialización y distorsión de los genuinos principios que lo sostienen; está ganando terreno frente a un sistema de salud que ya no es alternativa para una sociedad cada vez más compleja. El debilitamiento de esta institución cada día se acentúa más, pues están resurgiendo técnicas ancestrales de sanación y emergiendo nuevas tecnologías en el campo de la medicina integral, poniendo en entredicho al sistema oficial de salud, que reduce y fragmenta al ser humano. De igual manera, las instituciones oficiales como la religiosa, están siendo cuestionadas por promover la manipulación y control de los sujetos, en lugar de la experiencia sagrada personal y directa que los empodera e independiza.

Por otra parte, los usuarios New Age, se caracterizan también por adscribirse a diferentes grupos y movimientos socioculturales; así que se pueden observar formaciones de redes que se extienden por todo el mundo; pues esta corriente no promueve la exclusividad de creencias. Un punto de convergencia es que la sensibilidad espiritual se configura en el proceso de construcción de una nueva identidad cultural, a partir de un proceso paralelo de introspección que conduce sobre todo al autoconocimiento, como una primera instancia para conocer al mundo externo.

Finalmente, se concluye que la construcción cultural de la salud es un proceso complejo, en el que confluyen diversas creencias en torno a quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos, qué hay después de esta vida y sobre la existencia en los distintos planos de realidad. Pese a la comercialización y al sentido desvirtuado en que ha degenerado la New Age, ésta representa alternativas que ofrecen al individuo la posibilidad de reencontrarse y reintegrarse, a partir de una cosmovisión integral, frente a un mundo de incertidumbre que lo aliena de sí mismo y le exige dinámicas cada vez más complejas, en contextos de cambios vertiginosos en un mundo empobrecido espiritualmente, que privilegia el desarrollo científico reduccionista y materialista.

Bibliografía

- Ángel Pérez, Darío Alberto. (2011). "La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales", en *Estud.filos*, Universidad de Antioquia: 9-37.
- Acuña Delgado, Ángel. (2001). "El cuerpo en la interpretación de la cultura". En *Boletín antropológico*, Universidad de Los Andes. Mérida. Año 20, Vol 1(51), pp. 31-52.
- Appadurai, Arjun. (1986). *La vida social de las cosas*. México. D.F: Grijalbo.
- Asociación Española Contra el Cáncer (AECC). (2016). Terapias complementarias y alternativas, disponible en: <https://www.aecc.es/SOBREELCANCER/TRATAMIENTOS/TERAPIASCOMPLEMENTARIASYALTERNATIVAS/>, consultado el 20/06/2016.
- Barreto, Margarita. (2007). *Turismo Cultural*. España: Asociación Canaria.
- Bauman, Zygmunt. (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Buenos Aires/Madrid: Katz Barpal.
- Bertaux, Daniel. (1997). *Los relatos de vida*. Barcelona. Editions bellaterra
- Bourdieu, Pierre. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Burke, Pete. (2007). "El microscopio social", en: *Historia y teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu 64-70.
- Castro-Gómez, Santiago. (2000). "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Caracas: CLACSO, UNESCO.
- Carozzi, María Julia. (1995). "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas, UCA. FSCE*, año 2, núm. 5, pp. 19-24.
- (1999). "La autonomía como religión: La Nueva Era", en *Alteridades*, Antropología de los movimientos religiosos, México, UAM-Iztapalapa, año 9, (18), pp: 19-38.
- (2000). *Nueva Era y terapias alternativas*, Buenos Aires: EDUCA.
- Collin Harguindeguy, Laura. (2007). "Un discurso New Age para intelectuales", en *Mitologías*, 12, pp. 19-31.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2014). *Herramienta para analizar vulnerabilidad social a impactos de Cambio Climático en áreas naturales protegidas de México*. CONANP, GIZ. México.
- Concheiro Bórquez, Luciano. (2012). *Zapata Cabalga por el tepozteco*. México, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.

- De la Torre, Renée & Manuel Mora, José. (2001). "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico". *Comunicación y Sociedad* (39), pp. 113-143.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2005). "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", en *Desacatos*, (18), Mercado y religión contemporánea, México: CIESAS, pp. 53-70.
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (Coords). (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS y El colegio de México.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga. (2013). "Introducción", en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS y El colegio de México, pp: 13-21.
- De la Torre, Renée. (2001). "La exploración de imaginarios creyentes en Jalisco", en Antonio Higuera (coord.) *Religión y culturas contemporáneas*; Chetumal, Q.R.: Universidad de Quintana Roo.
- (2005). "Cultura, identidad y metropolitano global", en *Revista Mexicana de Sociología*, 67(3), pp. 483-512.
- (2006). "Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara", en *Alteridades*, 16 (32), pp. 29-41.
- (2008). "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global", en *Ciencias sociales y Religión*, Porto Alegre, (10), pp: 49-72.
- (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2012a). "Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara". *Cuicuilco* Escuela Nacional de Antropología e Historia, 19 (55), pp. 145-170.
- Echeverría, Eugenia. (1994). *Tepoztlán, ¡Qué viva la fiesta!* Cuernavaca: Fondo de Cultura Económica.
- Echevarría Pérez, Ma. Paloma. (2007). *Hacia una medicina integral convivencia de los modelos de salud oriental y occidental en España y Japón* (Tesis doctoral). Universidad Católica San Antonio, Murcia.
- Esalen. (2015). *Who we are*. Disponible en; <http://www.esalen.org/>, consultado el 13 de diciembre del 2015.
- Fagetti, Antonella. (2005). *La medicina tradicional a través de la práctica de sus terapeutas*. II Encuentro Participación de la Mujer en la Ciencia. León Guanajuato, pp: 1-6.
- Ferrándiz, Francisco. (2011). "El proceso etnográfico", *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos-UAM, México: 41-83.
- Geertz, Clifford. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Gedisa.

- Giménez, Gilberto. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales (pp. 1-27). Jalisco: IIS-UNAM.
- , (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO.
- Graef Velázquez, Carla. (2006). "La New Age, propuesta de una espiritualidad global", en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 07/a., pp: 1-19.
- González Villarruel, Alejandro. (2010). "La vida social de los objetos etnográficos y su desalmada mercantilización", en *Alteridades*, 20 (40), pp.65-76.
- Grimson, Alejandro. (2003). "Cultura y Globalización", en *Posgrado Virtual en Políticas Culturales y Gestión Cultural* (INDAUTOR-RPDA No. 03-2003-030309490100-01), pp.1-34.
- Guber, Rosana. (2001). "Introducción" y "una breve historia del trabajo etnográfico", en *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá: 5-8 y 9-14.
- Gundermann, Hans. (2013). "El método de los estudios de caso", en María L. Tarrés (coord.) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México, D.F. Colegio de México, pp: 231-263.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2013), "Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica new age en México y España", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (Coords.), en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Publicaciones de la casa Chata y CIESAS: México.
- Guzmán Chávez, Mauricio Genet. (2012). "El culto del Santo Daime", en *Revista de El Colegio de San Luis*, (5), pp: 57-89.
- Harvey, David. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 236-266.
- Ianni, Octavio. (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI editores, CEIICH-UNAM, pp: 1-12, 158-173.
- INEGI. (2015). Población Tepoztlán 2010, disponible en; <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=17>, consultado el 11 de noviembre del 2015.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity*. Londres: Routledge.
- Kleinman, Arthur. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture*. San Francisco: Board.
- Le Breton, David. (1994). "Lo Imaginario del cuerpo en la tecnociencia", en *REIS*. 68/94 pp. 197-210.
- Le Breton, David. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lewis, Oscar. (1968). *Tepoztlán. Un pueblo de México*. México, D.F: Joaquín Mortis.

- Mardones, José María. (2002). "Creencia y sociedad moderna. ¿Hacia una nueva reconfiguración de la creencia?". En *Arbor CLXXI*, 676, pp: 767-786.
- Martín-Barbero, Jesús. (2003). "La globalización en clave cultural. Una mirada latinoamericana", en *Renglones*, revista del ITESO, (53), pp. 18-32.
- Mato, Daniel. (2000). "Des-fetichizar la 'globalización'. Basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores", en *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*, Daniel Mato (compilador) Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización-2, Buenos Aires: CLACSO y UNESCO: pp. 147-178.
- Melucci, Alberto. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Menéndez E. L. (1988). "Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria". *Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*. Buenos Aires, pp: 451- 464.
- Mueller, Andrade, D. (2005). *¿Quiénes son los "tepoztlizos"? Comunidades "alternativas" y Nueva Era en Tepoztlán*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Muñoz Ramírez, Gloria y Quintana Guerrero, Jaime. (2012). "El regreso de los guardianes del tepozteco (ante las nuevas amenazas de destrucción)", en *Ojarasca*, La Jornada, (184).
- National Center for complementary and Integrative Health (NCCIH). (2016). Complementary, Alternative, or Integrative Health: What's In a Name? Disponible en: <https://nccih.nih.gov/health/integrative-health> , consultado el 15/08/2016.
- Nigenda, G., Mora-Flores, G., Aldama-López, S., Orozco-Núñez E., (2001). "La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: el dilema entre regulación y tolerancia". En *Salud Pública de México*. 43 (1), pp. 41-51
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2016). Tradicional Medicine. Disponible en: http://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/ consultado el 06/08/2016.
- Oswald Spring, Úrsula & Jaramillo, Fernando. (2011). "Del Holoceno al Antropoceno: evolución del ambiente en Morelos", en Morales, Luis Gerardo (Coord.), *Historiografía, territorio y región*. México, Navarro Editores. pp. 325-383.
- Pérez Zavala, Carlos. (2003). "Identidad, resistencia y reproducción cultural. Las estrategias comunitarias en contra de la violencia", en *El Cotidiano*, 19(121), pp. 54-65.
- Pujadas, Juan José. (1992). "El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales", en *Cuadernos metodológicos*, CIS, Madrid: 1-84.
- Quezada Gómez, Víctor. (1995). *Tepoztlán 10 años de investigación. Civilizaciones antiguas, ovnis y chamanes*. Edición Especial. Centro Universitario Grupo Sol.
- Rosas, María. (1997). *Tepoztlán: crónica de desacatos y resistencia*. México: Ediciones ERA.

- Ruzo, Daniel. (1990). *El valle sagrado de Tepoztlán*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Consejo Editorial.
- Salazar, Ana María. (2014). “Tepoztlán: comunidad revisitada, invención de la tradición y movimiento etnopolítico”, en Oehmichen, Cristina. (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 119-139.
- Saldaña Fernández, María Cristina. (2010). *Ritual Agrícola en el suroeste de Morelos: La fiesta de la ascensión*. México: Plaza y Valdés.
- , (2014). “Cultura y turismo”, en Valenzuela, Alfonso, Alvarado, Concepción, Saldaña, Cristina & Gama, Gerardo (coords.) en *Imaginarios del paisaje y el turismo*. México: Juan Pablos Editor, pp. 105-124.
- Salgado, Juventina. (2007). *Aprendiendo entre cuadernos, trompos y maíz*. México: Nueva Visión.
- , (2014). “Educación para una vida sustentable”, en Tomas Bustamante, Juventina Salgado, Joel Iturio y Gil Arturo (Coords.), en *Educación para la sustentabilidad*. México: Ediciones EON, pp:43-82.
- SECTUR. (2015). “Pueblos Mágicos, México”, Secretaria de Turismo. Disponible en: <http://www.sectur.gob.mx/pueblos-magicos/> consultado el 10 de marzo del 2015.
- Steil, Carlos Alberto. (2013). Catolicismo y *new age*: la cura por la liberación y el encuentro consigo mismo en un ritual carismático católico, en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS, Publicaciones la Casa Chata.
- Trigo, Abril. (En proceso de publicación). “Nuevos espacios transnacionales: migraciones, transmigraciones y diásporas”, en Marta Casaus Arzú y Morna Macleod (coords). *Las culturas políticas en América Latina*, a publicarse en España y América Latina, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp.1-23.
- Valenzuela Aguilera, Alfonso; Saldaña Fernández, María Cristina; Vélez Castillo, Guillermo Juan. (2003). “Territorios Rebeldes: la puesta en valor del patrimonio cultural en Tepoztlán”, México. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 11, (4), pp: 649-660.
- Valenzuela Aguilera, Alfonso. (2014). “El marco de la identidad narrativa como mediadora del sujeto en Tepoztlán, Morelos”. Valenzuela, Alfonso, Alvarado, Concepción, Saldaña, Cristina & Gama, Gerardo (coords.), en *Imaginarios del paisaje y el turismo*. México: Juan Pablos Editor, pp: 189-211.
- Villoro, Luis [1980]. (2005). “El sentido de la historia”, en *Carlos Pereyra et al. Historia ¿para qué? Siglo Veintiuno Editores*, Ciudad de México: 34-52.
- Wilber, Ken. (2003). *Una teoría del todo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Zapata Cano, Rodrigo. (2006). “La dimensión social y cultural del cuerpo”, en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, 20 (37), pp: 251-264.

Zuluaga, German. (2006). "La construcción cultural de la salud y la enfermedad. Aproximación desde un diálogo intercultural". En *Conferencia presentada en el seminario internacional de etnoecología y conocimiento tradicional, Universidad del Rosario y Universidad Complutense de Madrid, Bogotá*.

Anexos

Sistemas integrales o completos	Constan de un sistema completo de teoría y práctica. Ejemplos: la Homeopatía, la Naturopatía, el Ayurveda y la Medicina Tradicional China, que incluye la acupuntura.
Terapias biológicas	El empleo de sustancias como hierbas, alimentos y vitaminas. Ejemplos: los suplementos dietéticos, productos de herboristería, y sustancias como el cartílago de tiburón, terapias aún no probadas desde el punto de vista científico.
Métodos de manipulación y basados en el cuerpo	Son métodos que se centran en la manipulación o en el movimiento de una o más partes del cuerpo, por ejemplo la quiropráctica, la osteopatía, la quiropraxia, reflexología, shiatsu, la aromaterapia y los masajes.
Enfoques sobre la mente y el cuerpo	Incluye prácticas que concentran la interacción entre la mente, el cuerpo y comportamiento, y técnicas de control mental que afectan las funciones físicas y promueven la salud. Entre ellas destaca el yoga, la meditación, la oración, la curación mental y terapias creativas relacionadas con el arte, la música o la danza. Aquí se incluyen las que promueven el origen emocional de la enfermedad y, la curación mediante la resolución del conflicto (Nueva Medicina Germánica del Dr. Hamer, bioneuroemoción, biodescodificación, bioprogramación, etc.)
Terapias sobre la base de la energía	Se basan en el empleo de campos de energía para influir en el estado de salud. Ejemplos: Tai chi, Reiki, Qi gong (chi-kung), terapia floral o toque terapéutico. Estas técnicas tratan de afectar a los campos que supuestamente rodean y penetran en el cuerpo humano. Otras, como las terapias bioelectromagnéticas (terapia biomagnética o con campos magnéticos), utilizan de manera no convencional campos electromagnéticos o de corriente alterna o directa con el mismo fin.

Cuadro 1. Información de la OMS (recuperado en AECC, 2016).