

Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación

Miguel J. Hernández Madrid

Diversos antropólogos y sociólogos han identificado la sanación espiritual como una respuesta a situaciones de salud y enfermedad en el campo religioso. Pierre Bourdieu definió la sanación como un capital cultural que se disputan las agencias religiosas. Aunque este enfoque es dominante, también se empieza a comprender la sanación como experiencia de conocimiento íntimo que repercute en las conductas sociales. En este trabajo el autor sugiere que la sanación espiritual, practicada y representada en diversos ámbitos socioculturales, combina la búsqueda y el encuentro de la experiencia y el conocimiento con el valor de uso. Para ello rastrea la biografía cultural de la sanación espiritual en dos entornos históricos: el tiempo eje, cuando ella se perfiló como una salida para el ser humano en la arena de la lucha introspectiva entre el espíritu y la carne; y la Nueva Era (New Age), cuando se transformó en un objeto cultural intercambiable.

PALABRAS CLAVES: época axial, sanación, mercancías, experiencia introspectiva, New Age, espiritualidad, consumo cultural.

Several anthropologists and sociologists have identified spiritual healing as a response to situations involving health and illness in the religious arena. Pierre Bourdieu defined healing as a cultural capital disputed by religious agencies. Even though this is the predominant point of view, a comprehension of healing as an experience of intimate knowledge that has repercussions in social behavior has begun to take shape. The author of this paper suggests that spiritual healing, practiced and represented in several socio cultural environments, combines the quest for experience and knowledge with the concept of use value. Therefore, he tracks the cultural biography

MIGUEL J. HERNÁNDEZ MADRID: El Colegio de Michoacán.
miguelh@colmich.edu.mx

Desacatos, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 15-28

Recepción: 16 de noviembre de 2004 / Aceptación: 27 de enero de 2005

of spiritual healing in two historic schemes: the axial time, when it appeared as a solution for human beings caught in the arena of the introspective fighting between their spirit and their flesh; and the New Age when it was transformed into an interchangeable cultural object.

KEY WORDS: Axial Age, healing, merchandises, introspective experience, New Age, spirituality, cultural consumption.

Cuando los sueños proféticos y la intuición se incluyen en el reino de la experiencia a partir de la cual se genera el nuevo conocimiento, significa que se están tomando en consideración unas posibilidades epistemológicas que tienen un alcance mucho más amplio que el usual.

NANCY HORROWITZ (1989: 263)

16 ◀

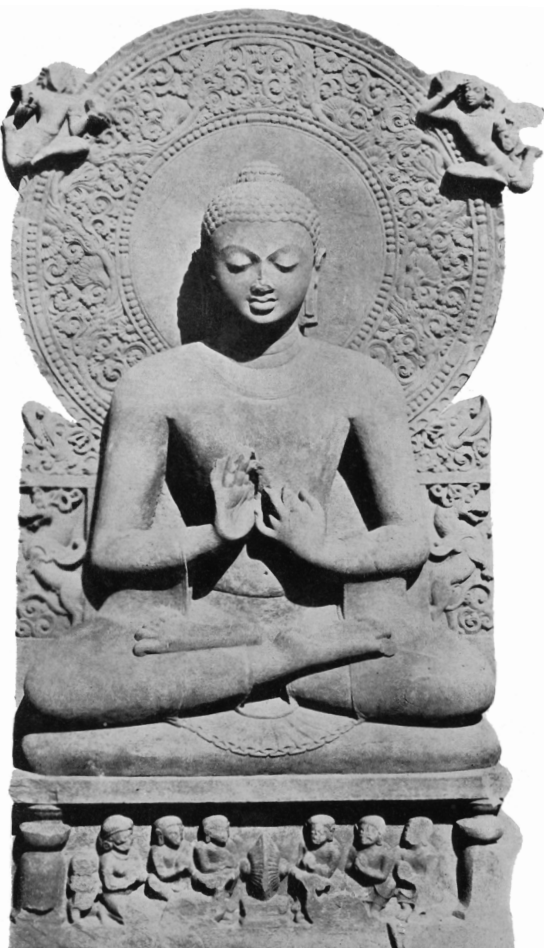
Como todos los domingos o cualquier día de la semana en que ocurría esto, los artesanos del barrio abrieron sus tendajones, situados en la parte baja de sus viviendas, y los comerciantes ambulantes fijaron sus puestos desde temprana hora. El amanecer era aún tímido y el sol no había mostrado el poder de su calor; aun así la temperatura era alta y el sudor impregnaba los cuerpos jadeantes de los mozos dedicados a la faena. Las mercancías se colocaban cuidadosamente en canastos, rejas de madera, tinajas y mantas tendidas en el suelo. El paisaje pedregoso de las calles fue transformándose por los colores vivos de las hortalizas, frutas, pescados, calderos de leche cuajada, aceites, cerámicas pintadas a mano y perfumes elaborados a base de sándalo, almizcle, alcanfor. El polvo se desvaneció y el ambiente fue invadido de olores provenientes de las pastas de aloe, incienso, pino y azafrán que se usaban para untarse en el cuerpo después del baño. Su calidad vulgar o refinada podían catarla los perfumistas especializados que recorrían los puestos a solicitud de cualquier usuario que reclamara sus servicios. Voces con distinto timbre y acento surcaban el espacio para seducir a los clientes potenciales, resaltando las cualidades de los objetos, pregonando su frescura, durabilidad y precio. En medio de esta selva de sonidos el oído atento captaba otro tipo de arengas, emi-

tidas por personajes con aspecto religioso que invocaban a las deidades para pedir su intervención en las aflicciones mundanas o exhortando a los curiosos para seguir sus enseñanzas que prometían trascender el sufrimiento y conducirlos a la felicidad. A finales del siglo VI a. C., esta escena era típica en los mercados de los pueblos y ciudades situados en la cuenca del río Ganges, en la India. Eran sitios privilegiados para la reunión de las caravanas de mercaderes provenientes de distintos puntos de Asia, pero también espacios públicos en donde los brahmanes enseñaban los *dharma*s o sistemas religiosos de doctrinas y prácticas para alcanzar la perfección (Basham, 2003: 189; Auboyer, 1961: 110). Los mercados representaban el auge de las ciudades en una época de cambios vertiginosos que delimitaron una nueva frontera con el mundo rural.

Signo de esos tiempos fue la propagación de las *Upanisad* (del sánscrito "sentarse cerca de"), una serie de textos transmitidos secretamente de maestros a discípulos en las regiones occidentales de la llanura del Ganges, porque protagonizaban una rebelión contra la vieja fe védica (Tóla, 1973). Aquellas nuevas escrituras tenían una naturaleza esotérica revolucionaria que reinterpretaban y daban un significado más espiritual e introspectivo a la búsqueda del sentido de la existencia en una época de grandes aflicciones, incertidumbres y temores, de inestabilidades económicas y políticas (Armstrong, 2002: 65). En este escenario se dice que Siddharta Gautama inició y alcanzó la búsqueda de la perfección hasta convertirse en un Buda, y enseñó a otros cómo lograrlo por cerca de cuarenta y nueve años.

La India en la época de Gautama no fue el único lugar en el que la idea de un Yo eterno y absoluto, accesible por la vía de la introspección en la profundidad de cada

Tomado de Benjamin Rowland, *The Art and Architecture of India. Buddhist, Hindu, Jain*, Penguin Books, 1959.



individuo, daría lugar a un sorprendente brinco de la potencialidad sagrada y profana de la humanidad. El filósofo e historiador alemán Karl Jaspers (1980) sostuvo que entre los años 800 y 200 a. C. ocurrió un acontecimiento histórico singular al que denominó “tiempo eje” o “tiempo axial”. Se trató de la concentración y coincidencia, en diferentes lugares de las civilizaciones antiguas, de la invención de doctrinas y prácticas que hicieron de la conciencia del ser humano el centro de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites (Jaspers, 1980: 20). Doctrinas religiosas y filosofías seculares que dieron este sentido florecieron en China con Lao Tsé y Confucio; en la India con las *Upanisad* y Gautama Buda; en Grecia con Homero y los filósofos Parménides, Heráclito y Platón; en Irán con Zarathustra; en Palestina con los profetas Elías, Isaías y Jeremías hasta el *Deuteronomio*; todo esto

ocurrió sin que unos de otros supieran de su existencia. La época axial es un “parteaguas” en la historia universal porque a partir de ella inicia la humanidad tal y como la conocemos en la actualidad.¹

Entre los varios temas que Jaspers argumentó para fundamentar la singularidad histórica y empírica de este hecho, destaca un elemento común que aconteció paralelamente en el mundo asiático y mediterráneo: la crisis que llevó a los principios fundamentales del ser humano en las situaciones límites. Para Jaspers el significado de crisis denotaba rompimiento e irrupción, transformación radical de la existencia del hombre. Pero ante la crisis, el ser humano siempre podía salir de una para entrar en otra; sin embargo, en el tiempo axial fue cuando esta crisis se subjetivó en la conciencia de sus limitaciones, expresadas en la necesidad de vivir forzosamente en una situación, reconocer que no se puede vivir sin lucha ni sufrimiento y que la muerte es la única certeza de la existencia. El ser humano se convirtió entonces en la arena de lo que Nikos Kazantzakis expresó como “la lucha incesante entre la carne y el espíritu” (Kazantzakis, 1988: 7), y su conciencia en lo que Jaspers definió como “la experiencia de las situaciones límites que conducían al Yo” (Jaspers, 1980: 29).

Esta larga introducción al tema del artículo, que es la sanación en una doble perspectiva: como campo de búsqueda-encuentro de la experiencia y del conocimiento, y como objeto mercancía, no pretende ser una disquisición erudita sino el punto de partida para comprender la biografía histórica y cultural de nuestro objeto de estudio.² A la luz de las propuestas de Igor Kopytoff (1991)

¹ Al respecto escribe Raimon Panikkar: “Lo que importa no son tanto las cosas sino el hombre, dirá Grecia; lo esencial no es tanto el sacrificio externo y el rito sino la intención y la interiorización humana, predicarán las *Upanisad*; lo esencial es la conciencia de la armonía del hombre con el todo, enseñará China; lo fundamental es la salvación personal consciente, predicará Zarathustra; Yahveh no salva ni escucha si nuestro corazón no es puro, clamarán los profetas de Israel. El hombre y su conciencia se convierten en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo. El humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana” (Panikkar, 2000: 172).

² Siguiendo a Igor Kopytoff, reiteramos que “lo que convierte a una biografía en una biografía cultural no es su tema, sino cómo y desde qué perspectiva se aborda el tópico en cuestión” (Kopytoff, 1991: 94). En el tema de la sanación pretendemos abordar este objeto de estudio

sobre la biografía cultural de las cosas, caí en la cuenta de que las preguntas obligadas (¿qué es la sanación?, ¿por qué culturalmente está marcada como un tipo particular de cosa? y ¿cuáles son sus características de valor de uso e intercambiable?) no podían responderse anteponiendo las prenociones que en los estudios religiosos contemporáneos algunos hemos acuñado, siguiendo a Bourdieu, en torno al campo de la competencia de los bienes de salud, curación y cuidado de los cuerpos y las almas (Bourdieu, 1993: 104). Aunque la “sanación” adopta la forma de un bien de consumo cultural en ámbitos institucionales religiosos y en espacios sociales identificados con movimientos “espirituales” de la Nueva Era (*New Age*), sería un error reducirla en su acepción mercantil e ignorar otro tipo de experiencias entre quienes la practican y crean formas de conocimiento inéditas.

Para ser consecuente con los enfoques de Kopytoff y del mismo Bourdieu, en su insistente llamado para superar las prenociones (Bourdieu y Wacquant, 1995: 170), la biografía cultural de la sanación requería de otras preguntas complementarias para seguir la pista hacia sus orígenes y transformaciones. Es así que a las antes mencionadas añadí: ¿cuáles son los entornos culturales en los que históricamente cobró sentido la sanación? y ¿el hecho de que la sanación sea tratada en ciertos ámbitos como una mercancía, impide que las experiencias y conocimientos generados en ellos amplíen las fronteras epistemológicas de las personas que los llevan a la práctica?

Es evidente que todas estas preguntas no pueden responderse en un artículo, pues más bien son el derrotero de un proyecto extenso y ambicioso. Sin embargo, lo que sí espero lograr en este trabajo es perfilar dos entornos culturales en los que la sanación se ha expresado en la doble perspectiva que me interesa explorar. Para ello examinaremos en la primera sección de este artículo premisas claves de la época axial que forjaron el significado experimental e introspectivo de la sanación; para ello tomaremos como principal referencia algunas enseñanzas del budismo. En la segunda sección, nos distan-

ciaremos casi veinticinco siglos de la época axial, para analizar en el contexto de los movimientos *New Age* la acepción contemporánea de sanación en su doble significado de bien de consumo cultural y de conocimiento introspectivo. Sobre este último sugerimos hipótesis para discutir la recuperación de ciertas propuestas generadas en la época axial, que la difusión contemporánea de las enseñanzas budistas en Occidente se ha encargado de adaptar a las mentalidades de las sociedades modernas. No es mi intención establecer una línea continua entre dicha época y la contemporánea, como tampoco reducir a un universal común experiencias religiosas o de otro tipo forjadas en torno a la sanación y sus respuestas a la salud/enfermedad; solamente pretendo dar cuenta de la complejidad de un proceso que, aludiendo a Fernand Braudel, tiende a perfilarse en movimientos de larga duración en los que la subjetividad hace de ellos un campo de conocimiento multidimensional.

LA SANACIÓN COMO LIBERACIÓN. APUNTES SOBRE UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER SANADOR EN LA ÉPOCA AXIAL

El tiempo eje fue, según Jaspers, un momento de la historia universal en el que se hizo visible una nueva tendencia de sentido para la humanidad a partir de la experiencia y no de la revelación. Esto significa que la experiencia interior se ponderó como fuente de conocimiento, lo que abrió posibilidades epistemológicas que rebasaron las visiones míticas del mundo, ancladas en las creencias de que el destino de los seres vivos dependía de la voluntad de los dioses.

Sin embargo, en los hechos esta tendencia no derivó en la configuración de sistemas sociales y políticos dominantes o en la formación de conocimientos y prácticas a los que se adscribieron el grueso de las poblaciones, más bien ha funcionado como un camino de búsquedas, encuentros y desencuentros de minorías, que oscilan en el péndulo de la historia a veces como fracasos, en otras como florecimientos (Jaspers, 1980: 43). La propuesta de Jaspers nos plantea, entre otros problemas, el de la reconstrucción de los saberes formulados y practicados en

como “una entidad culturalmente construida, cargada de significados específicos, y clasificada y reclasificada de acuerdo con categorías culturalmente constituidas” (Kopytoff, 1991: 94).

torno a la experiencia de la sanación por los protagonistas del tiempo eje en lugares como la India y China. En función de las limitaciones de espacio a los que se ve sometido este trabajo, identificaré sólo algunas características significativas de la concepción budista de la sanación, quedando pendiente una incursión similar en lo que se ha llamado en Occidente el “taoísmo”.³

El *dharma* de Gautama Buda

*Los que están vigilantes no mueren;
los que son negligentes es como si
estuvieran muertos.*

*Dhammapada*⁴

Sabemos por diferentes especialistas en el tema que no existe “un budismo” y que la doctrina genuina de Gautama Buda está muy lejos de poder ser autenticada por medio de las fuentes e investigaciones sobre el budismo primitivo y las realizadas en el presente.⁵ De ahí que, en opinión de Raimon Panikkar, es inexacto, por no decir arbitrario, concluir que el budismo es una religión en el sentido de un cuerpo compacto de ortodoxia (Panikkar, 2000: 54).⁶ Sin embargo, los mismos especialistas que

presentan este panorama reconocen que las verdades fundamentales del budismo han sido preservadas a lo largo de sus veinticinco siglos de existencia y no pueden negarse las evidencias de “un hecho budista y un algo impalpable que pudiera denominarse espíritu budista”.⁷

En los últimos veinte años el conocimiento, difusión y práctica de los *dharma*s budistas en México y varios países de América nos han llegado por las traducciones de textos básicos del universo literario antes mencionado, pero también por la vía de escuelas con linaje provenientes de Asia que enseñan de manera práctica los métodos y técnicas de meditación y yoga, generados supuestamente en el tiempo eje. Algo parecido ocurre con los escritos del taoísmo, atribuidos a Lao-Tsé, y los de Confucio que tienen un carácter más intelectual (Confucio, 2002); sólo recientemente se han divulgado aplicaciones prácticas derivadas de ellos en los campos de la psicoterapia, los negocios y la política.⁸

El punto de partida para rastrear referencias sobre la sanación en las enseñanzas budistas es el tradicional *sutra* de las “cuatro verdades nobles” que, en resumen, postulan: primero, la verdad del sufrimiento, presente en el deterioro del cuerpo por el proceso biológico del nacimiento, envejecimiento y las enfermedades, pero también por la unión con lo que no se ama, la separación de lo que se ama, la insatisfacción de los deseos; la segunda verdad da como causa del sufrimiento el apego al goce sensible y la aversión a lo que causa desagrado; la tercera verdad dice que mediante la supresión o extinción total del apego se pone fin al sufrimiento; y la cuarta establece como cese del sufrimiento el óctuple sendero de la perfección en la visión, pensar, hablar, obrar, modo de vida, esfuerzo, atención y concentración.⁹

³ En Occidente la noción de taoísmo designa en conjunto dos corrientes de diferente índole del pensamiento chino: el taoísmo filosófico (representado por Lao-Tsé y Chuang-Tsé) y el taoísmo religioso, con sus diferentes escuelas (*Diccionario de la sabiduría oriental*, 1993: 364).

⁴ Extracto del *Dhammapada*, considerado como la primera recopilación popular de los principios de Gautama Buda. Traducción de Thomas Cleary (1999: 21).

⁵ Existe una vasta literatura clasificada en lo que Mircea Eliade cita como la “triple canasta”, que comprende las enseñanzas atribuidas al propio Gautama Buda (*sutras*), los escritos de disciplina (*vinaya*) y doctrinas (*abhidharma*) de los fundadores del budismo histórico, y los numerosos tratados de maestros que comentan y enseñan sus experiencias en la aplicación de los *sutras* (Mircea Eliade y Joan P. Couliano, 1994: 65). También cabe considerar los dos grandes sistemas que generan el conocimiento y práctica del budismo: el primitivo, también conocido como *Hinayana* (la “pequeña barca”) y el contemporáneo, *Mahayana* (la “gran barca”); el primero es considerado como el camino duro del asceta y el hombre religioso; el segundo es el liviano que da cabida al laico (Ananda K. Coomaraswamy, 1994: 162).

⁶ Para varios estudiantes y practicantes contemporáneos del *dharma* enseñado por Gautama Buda, el término “budismo” podría tergiversar su significado al confundirlo con un dogma religioso. El budismo no

es en sí mismo una religión, aunque se haya popularizado como tal en el continente asiático. Buda no es una deidad, sino el ser humano que ha alcanzado la realización de la iluminación perfecta que conduce a la emancipación del ciclo de las existencias y con ello a la liberación perfecta (*nirvana*).

⁷ Un argumento similar lo sostienen Karen Armstrong (2002: “Introducción”) y Mircea Eliade (1999: caps. XVIII y XIX).

⁸ Véanse Thomas Cleary, *El Tao de la política* (1992), y Carol Anthony, *Filosofía del I Ching* (1999).

⁹ El primer sermón del Buda después de su experiencia iluminativa se conoce como el *Sermón de Varanasi* o *Dhammacakkappavattana-Sutta*,

Las primeras tres verdades fueron argumentos comunes de los brahmanes en la época de Buda, especialmente entre los difusores de las *Upanisad*. Los maestros que desarrollaban su propio *dharma* para abordar estas dificultades coincidían en enseñar disciplinas y técnicas para controlar los apetitos del cuerpo y de la mente con el fin de doblegar el ego y erradicar el desapego y la aversión por las cosas y las ideas (Eliade, 1971). El *nirvana* se concebía entonces como el estado de liberación del dolor y del sufrimiento, mediante la extinción del Yo y el logro de la iluminación. Pero las enseñanzas de Gautama Buda fueron más radicales que las anteriores por dos razones: una, la negación de que el Yo hubiese existido alguna vez, y de ahí que la creencia en su existencia y apego a él fuera la principal fuente de ignorancia y de sufrimiento; y dos, que la liberación no consistía en aniquilar el ego, anularlo o comportarse como si no existiese, sino en observar de manera atenta y vigilante cuán efímera era la realidad del Yo y todos los estados mentales pasajeros que se identificaban con él. Una vez que se era consciente de esto en el cuerpo y la mente, se alcanzaba la iluminación, esto es, el despertar en vida.

Para alcanzar un estado de desapasionamiento y ecuanimidad Gautama Buda desarrolló la observación introspectiva por medio de la meditación. Su enseñanza de la meditación era práctica y a sus discípulos les insistía que pusieran a prueba todo lo que él les decía, pues la experiencia interior y no la fe eran el camino para el despertar de la conciencia. En el *sutra* de los *Cuatro fundamentos de la conciencia* Buda instruyó a los monjes mendicantes conocidos como *bhikkhus*¹⁰ la técnica de meditación consciente y diligente que establece la observación del cuerpo en el cuerpo, de las sensaciones en las sensaciones, de la mente en la mente y de los objetos de la mente en los objetos de la mente.¹¹

porque "traía al mundo la doctrina y ponía en movimiento una nueva era para la humanidad, que a partir de entonces conocería la forma correcta de vivir" (Armstrong, 2002: 152). La versión de este sermón fue consultada en Panikkar (2000: 70-71).

¹⁰ Monjes mendicantes que han recibido la plena ordenación y abrazado la vida de asceta errante.

¹¹ Thich Nhat Hanh, en *Transformación y sanación* (1999), traduce y comenta tres versiones tradicionales de este *sutra*. Las técnicas de me-

En tan breves líneas es difícil y pretencioso resumir el contenido del *dharma* budista; no obstante, las ideas presentadas sugieren cuál fue el entorno cultural en el que tuvieron significado algunos rasgos relevantes sobre la sanación, que hoy día reconocemos en técnicas de relajación y meditación enseñadas por portavoces de las tradiciones budistas.

El primero de ellos es que la salud/enfermedad es concebida como una realidad del cuerpo que se acepta y no hay motivo alguno para reaccionar a favor o en contra de ella. El budismo no formula como problema el deterioro del cuerpo físico y, en consecuencia, no propone una solución en el campo de la curación. Más bien, la salud/enfermedad son estados en constante movimiento que forman parte de la realidad presente de la persona, y la meditación permite observarlos, de manera ecuánime, para aprender de ellos.

El segundo rasgo es que no hay disociación entre mente y cuerpo y, en consecuencia, los síntomas físicos de las enfermedades habría que sondearlos en los desequilibrios emocionales provocados por el apego y el deseo. Enfermedad y salud conviven en uno mismo y, en este sentido, la sanación se perfila no en la aversión a la enfermedad sino en el equilibrio de las fuerzas que derivan en una u otra. La observación consciente de desequilibrios como la ira, por ejemplo, ayudan a reconocerla y a trabajar compasivamente con ella para diluir sus efectos dañinos (Nhat Hanh, 2002).

Desconozco si en el *pāli* —dialecto indio derivado del sánscrito por medio del cual Gautama divulgó sus enseñanzas—¹² haya conceptos cuyos significados sean pare-

ditación budista tienen como fundamento estos cuatro principios, pero su enseñanza histórica en los monasterios ha incorporado un patrimonio rico de experiencias que deriva en diversos matices. La enseñanza de la meditación a los laicos se popularizó con la enseñanza *Vipassana*, que significa "ver las cosas tal como son". Esta técnica de meditación que Buda enseñó a los laicos se recuperó en Birmania y de ahí se ha extendido a Occidente y América. Véase J. Goldstein y J. Kornfield (2002). También consúltese la enseñanza de la meditación *Vipassana* según la tradición de Sayagyi U Ba Khin tal como es transmitida actualmente por S. N. Goenka y sus profesores asistentes. En varios países de América del Norte y Sudamérica, incluyendo a México, hay centros de esta tradición: <www.dhamma.org>.

¹² Varios investigadores consideran al *pāli* una variante, tal vez coloquial culta, del dialecto de Magadha que habría sido la lengua nativa de

cidos o equivalentes al contemporáneo de “sanación”. Lo cierto es que lo que en Occidente contemporáneo se reivindica como una de sus principales acepciones nos remonta a la concepción budista de liberación, forjada en el reconocimiento de las situaciones límites de la era axial.¹³

LA SANACIÓN COMO MERCANCÍA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

Había una vez un hombre que estaba contemplando las formas de operar de la naturaleza, y que descubrió, como consecuencia de su concentración y aplicación, la manera de hacer fuego. Este hombre se llamaba Nour. Decidió viajar de una comunidad a otra, mostrando a la gente su descubrimiento. Nour transmitió el secreto a muchos grupos de gentes. Algunos sacaron ventaja de este conocimiento. Otros, considerándolo peligroso, lo echaron antes de tomarse el tiempo para entender cuán valioso les podía ser este descubrimiento. Finalmente, una tribu ante la cual realizó una demostración, reaccionó con tan sorprendente pánico, que se abalaron sobre él y lo mataron, convencidos de que era un demonio. Pasaron cientos de años. La primera tribu, que había aprendido el secreto del fuego, lo reservó para sus sacerdotes, quienes permanecieron influyentes y poderosos, mientras la gente se congelaba. La segunda tribu olvidó el arte, adorando en cambio los instrumentos. La tercera adoró una imagen de Nour, porque fue él quien les había enseñado. La cuarta conservó en sus leyendas la historia de cómo hacer fuego: algunos las creían, otros no. La quinta comunidad realmente hizo uso del fuego, y esto hizo posible que ellos se calentaran, que cocinaran sus alimentos y que manufacturaran toda clase de artículos útiles (Ahmed el-Bedavi, muerto en 1276).¹⁴

Gautama Buda. Los primeros testimonios en *pāli* que registran sus enseñanzas fueron transmitidos de forma oral y memorizados por sus seguidores, de tal manera que fue hasta muchos años después de su muerte y en pleno florecimiento del budismo histórico en Asia que se plasmaron por escrito en los monasterios (*Diccionario de la sabiduría oriental*, 1993: 266).

¹³ Un tema clave del budismo, que no fue abordado por su extensión, es la doctrina del ciclo de las reencarnaciones, según la cual el *karma* determina la desdicha y sufrimiento de un ser en el infinito ciclo de las reencarnaciones y solamente por la iluminación se puede romper este ciclo fatídico. Según esta doctrina, lo que hagamos de bien o mal a otros nos será hecho en futuras encarnaciones; y también lo que hagamos y realicemos por nosotros mismos nos será retribuido, hasta lograr el *nirvana*, la extinción de lo negativo en nosotros (Wood, 1990: 78 y 114).

¹⁴ Idries Shah, 1990: 42.

Este relato *derviche* es una estimulante introducción al problema que Raimon Panikkar enuncia en términos de si es posible establecer un puente religioso cultural con un arco de veinticinco siglos y una luz de miles de kilómetros entre la preocupación religiosa contemporánea y el mensaje de Buda (Panikkar, 2000: 53). La comparación podría ampliarse a todas las doctrinas y filosofías de la era axial, pues finalmente la “nebulosa esotérica”¹⁵ de nuestra época pretende integrar a todas ellas en un mismo universo. El problema formulado por Panikkar se puede especificar en dos preguntas relacionadas con el tema de la sanación: ¿acaso lo que se entiende por “sanación” en contextos religiosos y seculares contemporáneos que reivindican tradiciones de la época axial retoma en su justa dimensión sus conocimientos y técnicas?; de no ser así, ¿cuáles son los entornos económicos y culturales que han mediado en su interpretación y modificación?

A manera de hipótesis planteo que en las respuestas a estas cuestiones se pueden encontrar ciertas explicaciones de por qué la sanación es susceptible de transformarse en un objeto mercantil, pero también de por qué, a pesar de ello, es un referente de experiencia y conocimiento que redefine las fronteras epistemológicas del saber común y corriente de las personas. A continuación intentaré sondear algunas pistas al respecto.

► 21

Healing y New Age

La palabra “sanación” se ha popularizado de tal manera que es difícil acotar sus significados. Como en el caso de los prejuicios, ocurre que varios hablan y dicen saber de ella, otros enseñan y ejecutan métodos para obtenerla, pero en conjunto pocos conocen a “ciencia cierta” de dónde procede y por qué se comporta de determinadas

¹⁵ “Nebulosa esotérica” es una noción que alude a los “simpatizantes de movimientos espirituales” que “toman contenidos religiosos de aquí y de allá y traspasan todo tipo de fronteras religiosas y seculares, constituyendo lo que se ha llamado ‘creyentes difusos’, ya que pueden abrazar desde la astrología hasta el budismo Zen”, José María Mardones, citado en Fortuny (1999: 25).

maneras. La sanación no es una realidad empírica, pero es susceptible de observarse en las representaciones sociales sustentadas en las creencias de los sujetos sobre sus realidades de salud y enfermedad.

El concepto de sanación en su aplicación moderna proviene de la palabra anglosajona *healing*, que concibe el cuerpo y el elemento espiritual del ser humano como un todo. Puede abarcar el alivio temporal o permanente de los síntomas o equilibrar un estado de bienestar. Cualquiera que sea el caso, lo importante es el cambio de actitud hacia la enfermedad que coloca al sujeto como responsable de su situación, tanto en el plano de las causas de sus malestares como en el aprendizaje que pueda realizar de ellas para mejorar (Dethlefsen y Dahlke, 1997). Esta perspectiva de la sanación cuestiona la efectividad de la medicina moderna para curar las enfermedades y ofrece una concepción alternativa de la salud/enfermedad que no disocia al cuerpo físico de la mente y el espíritu.

Se desconoce hasta qué punto esta concepción de sanación se forjó en la gama de movimientos que se cobijan en la *New Age*, pues según la definición que de ella proporciona Cristina Gutiérrez se trata de “una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos carentes de un liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas” (Gutiérrez, 1996: 11).¹⁶ En esa búsqueda de la “transformación individual” introspectiva se han generado “sincretismos que abarcan la adhesión simultánea a creencias tomadas de muchas partes, no sólo de orden religioso, y estilizadas como un fenómeno cultural móvil y menos institucionalizado que en las iglesias” (García, 2002: 123). En este breve perfil de la *New Age* ubicaremos las dos acepciones de sanación que se manejan en diferentes contextos que más adelante referiremos, una es la sanación por la fe y otra por la vía espiritual.

La sanación por la fe se finca en la creencia del pensamiento correcto practicado dentro de un sistema reli-

gioso. Dos ejemplos representativos y contrastantes de esta modalidad son la sanación carismática cristiana y la Ciencia Cristiana fundada por Mary Baker Eddy; ambas consideran que la sanación proviene de Dios y la persona es solamente un vehículo de su voluntad (Csordas, 1997: cap. 2; Baker, 1995).

La sanación espiritual no se preocupa tanto en confirmar si su origen es divino o de otra fuente universal como la fuerza o la energía vital, pero la creencia en la que se apoya es que través de ellas la persona equilibra y compensa la mente, cuerpo y espíritu de sí mismo y de otros (Daulby y Mathison, 2000: 9). El espectro de sanadores espirituales es más amplio que los de la fe, pues en la medida que no están condicionados por su adhesión a un credo religioso ni a una estructura eclesial sincretizan tradiciones orientales con el ocultismo occidental y con prácticas pseudocientíficas. “La espiritualidad —escribe Wendy Kaminer— es un producto seductor en un mercado pluralista: por ello lo incluye todo. Comprende prácticas religiosas tradicionales y *New Age*, así como incursiones en la psicología popular y devoción al capitalismo” (Kaminer, 2001: 48).

Debido a estas características, la sanación espiritual en el contexto *New Age* puede adoptar la forma de mercancía, pues aplicando al caso lo que dice Igor Kopytoff, se convierte en “una cosa que tiene valor de uso y que puede intercambiarse por una contraparte; el hecho mismo del intercambio indica que la contraparte posee, en el contexto inmediato, un valor equivalente” (Kopytoff, 1991: 94). ¿Pero qué es lo que de manera específica imprime a la sanación espiritual un valor de uso intercambiable? A continuación examinaremos dos aspectos sugerentes.

En primer lugar, por configurarse como una especie de “sistema experto” de la salud/enfermedad en el que se deposita cierta confianza por los resultados probables, sin necesidad de tener una comprensión cognitiva plena en él. La noción de sistema experto en la obra de Anthony Giddens se refiere, contrariamente a lo expuesto, a sistemas de logros técnicos y de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en que vivimos (Giddens, 2002: 37). El ejemplo más acorde con la teoría de Giddens debería ser el sistema de salud científica y no el de la sanación espiritual. Pero me atrevo

¹⁶ La definición de Cristina Gutiérrez comparte características que otros especialistas sobre el tema ya habían establecido. Véanse Eileen Barker (1982) y Marilyn Ferguson (1981).



OZONOTERAPIA
¡Ozono, garantía de salud!
ENFERMEDADES:
 ARTRITIS • GOTA • ASMA • CÁNCER
 COLESTEROL ALTO • DIÁBETES • EMBOLIAS
 • HEPATITIS • HERNIA DISCAL • INSUFICIENCIA RENAL
 PIE DIABÉTICO • SIDA • ÚLCERAS • VARICES
 ALZHEIMER • PARKINSON • CELULITIS • CIRROSIS
 ENFERMEDADES DE LA PIEL, ETC.
ACTUA MEJORANDO:
 • LA OXIGENACIÓN DEL CUERPO • AUMENTA Y REGULA LAS DEFENSAS
 • MODULA EL STRES OXIDATIVO • MATA MICROORGANISMOS
 • CICATRIZANTE • REGULADOR BIOLÓGICO
 • ACTUA EN EL 90% DE LAS ENFERMEDADES



5a GENERACIÓN del
DIPLOMADO EN
FENGSHUI
AUTÉNTICO DE ZHU LIAN

Después de sus cursos, Ud. sabrá valorar con mayor precisión si el entorno donde vive le favorece o le afecta en su vida, y podrá cambiar su forma de ver la vida, con la fuerza del Fengshui auténtico de Zhu Lian. Y también tendrá la oportunidad de ser un instructor de Fengshui auténtico.

a utilizar el sentido teórico de este concepto en otro campo de observación porque, siguiendo a Giddens, no es la característica del sistema en sí lo que da contenido a su función, sino la *fiabilidad* que las personas depositan en él. La fiabilidad, a diferencia de la fe, “proviene de la comprensión del hecho de que la mayoría de las contingencias que afectan la actividad humana son humanamente creadas y no solamente dadas por Dios o la naturaleza” (Giddens, 2002: 41). La fiabilidad en un sistema experto surge frente a la disociación entre tiempo y espacio que impiden observar y comprender directamente las transformaciones de la realidad, sean las del mundo exterior o las del interior, como en el caso del cuerpo cuando es sometido al deterioro por una enfermedad.

La sanación espiritual, en esta dimensión sugerida de “sistema experto”, se objetiva de diversas maneras: como capacitación técnica ofertada en cursos, manuales, demostraciones; como servicio terapéutico (masajes, sesiones); como instrumental de apoyo (cristales, fragancias, agujas, mesas para masaje) y ambientación de entornos (incienso, adornos, grabaciones musicales); y el incentivo sostenido de mejorar mientras más técnicas de sanación se conozcan. La producción editorial de manuales de autoayuda, que lo mismo se consiguen en el supermercado, en librerías especializadas o en páginas *web*, es quizá una de las de mayor venta y éxito en el mercado. Quienes los escriben y promueven exhiben trayectorias sofisticadas

de especialización: nutrición, herbología, aromaterapia, reiki, hidroterapia, yoga, meditación, kinesiología, ozonoterapia y muchas más que se especifican bajo el rubro de “métodos de sanación natural”.¹⁷ No incluyo en esta amplia gama de ofertas la vertiente ocultista del *New Age*, enfocada a la adivinación, astrología, viajes astrales, contactos extraterrestres y numerología.

El segundo aspecto a explorar es el del sujeto que deposita su fiabilidad en la sanación espiritual: ¿por qué busca en ella —y no dudo que en muchos casos encuentre— satisfacción a sus necesidades, incógnitas y temores? Una respuesta que se ha trabajado sustantivamente entre investigadores del fenómeno religioso en México es la explicación por la diversificación religiosa, que en el ámbito de las sociedades modernas secularizadas y plurales expresa el desanclaje del individuo con respecto a las religiones y prácticas tradicionales católicas ante nuevos horizontes de conocimientos y creencias.¹⁸ Los análisis que en este contexto se han realizado explican convincentemente las

¹⁷ La revista *El Buscador* de la editorial Yug es uno de los principales medios que divulgan las ofertas referidas y contiene una sección de clasificados en la que se pueden encontrar todo tipo de especialidades *New Age*.

¹⁸ Véase de Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga su introducción titulada “El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias” al libro coordinado por Patricia Fortuny (1999: 33-72).

¿Buscas Alternativas?

Somos un instituto que contribuye al desarrollo físico, mental y emocional del ser humano por medio de la Medicina Alternativa.

Cursos	Productos
<ul style="list-style-type: none"> • Magnetoterapia • Radiestesia • Radiónica • Flores de Bach • Terapia Neural • Reencarnación y vidas pasadas • Reiki • Feng Shui • Acupuntura • Auriculoterapia • Martillo Neurológico • Medicina psicosomática • Electropuntura • Numerología • Astrología 	<ul style="list-style-type: none"> • Magnetos y productos magnéticos • Aparatos e instrumentos radiónicos • Tarjetas de protección y curación • Carteras de la prosperidad • Péndulos • Varillas e instrumentos de Radiestesia • Flores de Bach nacionales e importadas • Pirámides y productos para el tratamiento del agua • Joyas Reiki • Sales de Schüssler • Libros



TALLER INTENSIVO TEÓRICO PRACTICO EL CRISTAL DE CUARZO Y LA RELACIÓN CON EL SER CROMOTERAPIA CRISTALOTERAPIA

Conoce la vibración de las gemas y de las frecuencias de color, así como todas sus aplicaciones en los diferentes aspectos de nuestra vida, practica en el uso del péndulo, terapias, elaboración de elixires, activación de los cuarzos y de la energía en nuestros centros vitales a través de meditación, visualización y tonos. Herramientas atlantes de cristal, sus usos y funcionamiento.

Los cristales, gemas y otros minerales son maravillosos seres, "amigos sólidos" que pueden ayudarnos en nuestra evolución, son muy poderosos en trabajos de energía y meditación actuando como amplificadores y comunicadores de nuestra vibración...

*** Día 19 y 20 de Enero ***
Aportación: 600.00



TALLER PRACTICO INTENSIVO MANOS AMOROSAS MÉTODO SINERGETICO RUBENFELD

A través del suave contacto con el cuerpo, más el intercambio verbal, se van abarcando simultáneamente y con gran sutileza el cuerpo, la mente, las emociones y el espíritu. Tal conexión estrecha con nuestro semejante, tanto íntimo como integral, nos permite facilitar cambios que promueven su salud y bienestar desde un nivel muy profundo.

Al liberar defensas y bloqueos, se va reprogramando el sistema nervioso, de tal manera que todo el organismo y el ser se nutren de nuestra suave y amorosa intención de ayudar. Este es el secreto para poder liberar y reanimar al curandero innato.

*** Día 26 de Enero ***
Aportación: 600.00

TERAPEUTAS CERTIFICADAS DEL
MÉTODO SINERGETICO RUBENFELD

condiciones de transformación del campo religioso que posibilita la convergencia y acceso a los movimientos agrupados en la categoría *New Age*; pero todavía falta atender otra característica del fenómeno, el de la construcción social y cognitiva "individual" o "individualista" que favorece la interpelación de ofertas de sanación introspectivas.

Algunos investigadores del fenómeno *New Age* establecen los orígenes de la individualidad que caracteriza a sus seguidores en los cambios del campo religioso estadounidense durante el siglo XIX para explicar sus actuales entornos culturales. Wendy Kaminer, por ejemplo, encuentra que la espiritualidad "intuitiva del corazón" y la cultura terapéutica de "reconocer lo que uno siente", exaltada en el *New Age*, se remontan a prácticas y doctrinas religiosas decimonónicas; y qué decir de los antecesores mesmerianos y espiritistas que han retroalimentado a las actuales seudoteorías de la energía universal (Kaminer, 2001: 50 y 127). Paul Heelas, por su parte, destaca la tradición de la autosanación y de los experimentos comunitarios de escuelas esotéricas instalados en Estados Unidos a principios del siglo XX (Heelas, 1996: cap. 1). Pero quizá el antecedente más interesante para comprender la visión de mundo introspectiva que prevalece en el *New Age* radica en lo que Harold Bloom (1992,

1996) denomina la recuperación del gnosticismo en las condiciones socioculturales específicas del cristianismo estadounidense.

No entraré en detalles sobre este tema, que ya he tratado en un trabajo anterior (Hernández, 1997), pues lo que viene al caso es preguntarnos si todos estos rasgos de la cultura espiritual estadounidense son compartidos por los grupos consumidores de mercancías *New Age* en México. Los contados trabajos que han abordado esta cuestión apuntan a localizar en grupos minoritarios urbanos de "clase media" y "alta", que cubren un amplio espectro intergeneracional y de género, a los simpatizantes y practicantes de métodos y técnicas de sanación espiritual o de otro tipo con raíz *New Age* (Alvarado y Hernández, 2003). Si nos movemos en el terreno de las hipótesis, este espectro podría indicarnos no tanto la presencia de una mentalidad gnóstica, difícil de alentar en la cultura católica dominante, sino un estilo de vida que pondera las mercancías *New Age* como objetos singulares de consumo. Pierre Bourdieu (1998) en su investigación sobre *La distinción* demostró que el consumo de determinados objetos y el gusto por los mismos responde a construcciones culturales de grupos sociales específicos. La perspectiva de Bourdieu no sería ajena a lo que en otro contexto Patrick Geary (1991) documenta con las reli-

quias sagradas en el Medioevo, mostrando que la creencia en el poder milagroso de retazos de cuerpo, vestidos y cosas que pertenecieron a los santos fue un poderoso incentivo para su transformación en mercancía y la definición de circuitos comerciales para su intercambio.

Parte del atractivo mercantil de los objetos de sanación *New Age* son las características que culturalmente se les asigna en su condición de amuletos protectores, conductores de energía, mediadores con fuerzas invisibles y emanadores de poderes curativos.¹⁹ Hay en efecto un fenómeno de fetichismo de la mercancía, que de acuerdo con la clásica definición marxista, pondera a la cosa misma como fuente de valor por medio de las ilusiones de la conciencia humana, ocultando las relaciones sociales que establecen los hombres en el proceso de su producción (Illich, 1977: 53). ¿Será que el fetichismo por las mercancías de “sanación” *New Age* reemplaza al culto y consumo, también fetichista, de las imágenes de santos, reliquias y bendiciones del mundo católico entre generaciones de creyentes que están experimentando la diversificación religiosa? Esta es una pregunta que nos reta a indagar en futuras investigaciones y con mayor apertura en los campos de observación, así como a desentrañar cuáles son los itinerarios del fenómeno de la diversificación religiosa y sus expresiones “profanas” y “seculares”²⁰

La sola lectura de la sanación como mercancía sesga otras posibilidades de comprender su significado histórico cultural contemporáneo que, inclusive en el ámbito *New Age*, se expresa en aprendizajes derivados de las ex-

periencias introspectivas, también llamadas interiores e intuitivas por pensadores como Georges Bataille (1981) y William James (1994). Las duras críticas dirigidas a los fundamentos seudocientíficos de casi todas las técnicas y terapias de sanación espiritual y por la fe las colocan en el terreno de la charlatanería.²¹ Pero si bien es cierto que la vorágine de ofertas “esotéricas” va de la mano con el entusiasmo de “ciudadanos/pacientes” que quedaron solos ante sus interrogantes sobre la mejor manera de asumirse como sujetos del sistema de salud/enfermedad (Abgrall, 2001: 21), también lo es que varios de los conocimientos y tradiciones sobre sanación que convergieron en el universo *New Age* no postulan la curación de enfermedades sino la apertura para desarrollar una forma de conciencia sobre la relación que las personas establecen con su cuerpo, mente, acciones y “espíritu”.

Numerosos testimonios dan cuenta de esta otra vertiente de conocimiento y aprendizaje. Paul Heelas, por ejemplo, cita la efectividad de técnicas de relajación profunda que ayuda a pacientes desahuciados a soportar el dolor y aprender del sufrimiento para un “bien morir” (Heelas, 1996: 209). En otro trabajo hemos documentado cómo por medio del aprendizaje y práctica del reiki en una sociedad tradicionalmente católica del occidente de Michoacán, varias mujeres que han aprendido esta técnica han modificado el sentido trágico, culpable y expiatorio de su visión de mundo, ante el hecho de enfrentar la enfermedad y padecimientos comunes desde una experiencia personal que las reivindica como sujetos (Alvarado y Hernández, 2003: 76).

A la luz de este breve acercamiento al tema de la sanación en dos entornos culturales podríamos adelantar algunas reflexiones a modo de conclusión.

CONCLUSIONES

La descripción del mercado indio con la que iniciamos este artículo podría no diferir demasiado de lo que ocu-

¹⁹ Otro tipo de consumo de objetos religiosos con “poder protector” es común entre los peregrinos y visitantes de los santuarios católicos, interesados en adquirir imágenes impresas de santos, escapularios y figuras de yeso que, de acuerdo con la necesidad o padecimiento, tienen una virtud especial. Por ejemplo, en la ciudad de Zamora, Michoacán, hemos seguido ininterrumpidamente durante seis años la demanda y oferta de imágenes religiosas en las inmediaciones del santuario de El Calvario para registrar los motivos de los consumidores. Destacan siempre las imágenes que protegen a los migrantes que van a Estados Unidos (como “La sombra del Señor San Pedro”), las que anulan las calumnias, problemas de parto y ayudan a obtener empleo (como “San Ramón Nonato”) y las que alivian causas desesperadas económicas y de salud (como “San Judas Tadeo”) (Hernández, 1999: 273-277).

²⁰ Al respecto véanse algunos trabajos del libro editado por Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez C., *Religión y cambio cultural* (2003), que tratan en diferentes escenarios la objetivación del fenómeno descrito: Gutiérrez (2003: 47-63) y Esparza (2003: 143-163).

²¹ Véase el libro de Jean-Marie Abgrall, *Los charlatanes de la salud* (2001) y, en el ya citado trabajo de Wendy Kaminer, el capítulo 5 “Ciencia basura”, pp. 198-226.



re actualmente en un día de tianguis en México. Como antaño, en este espacio acuden compradores de remedios para sanar sus enfermedades y conocer las ofertas de predicadores y curanderos que prometen la sanación de padecimientos profundos. Esta analogía no pretende agotarse en la imagen del mercado, sino en destacar la transgresión de las fronteras del dolor, la miseria, la incertidumbre sobre el sentido de la existencia y el futuro que en la época axial generó la búsqueda de soluciones centradas en el ser humano y su conciencia. Algunas de ellas las reconocemos hoy día en un esfuerzo por recuperarlas y sincretizarlas en enseñanzas, prácticas y maneras alternativas de relación con la salud/enfermedad. Compartimos con los protagonistas del tiempo axial nuestra condición liminal que, según la expresión de Víctor Turner, nos hace “gentes de umbral” (Turner, 1988: 102) en la medida que las pandemias como el VIH/SIDA, la agudización de enfermedades como el cáncer, la diabetes y las provocadas por el estrés —por citar las más recurrentes— nos desubican de las clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones sociales y de género en el espacio cultural. Si podemos aseverar alguna certeza es que nadie está exento de padecerlas y su impacto en el tejido social es contundente.

Debido quizá a la cada vez más apremiante conciencia que se tiene de las situaciones límites nos parecen atractivas las concepciones budistas sobre el sufrimiento y la muerte, sobre la sanación liberadora y las vías prácticas para llegar a ellas. Esto se debe a las alternativas que ofrecen en contraste con las visiones judeo-cristianas del mundo, en las que el sufrimiento es parte del “merecido castigo” por el pecado original y la expiación el derrotero para superarlo.²²

En este artículo he propuesto al lector una primera aproximación de la biografía cultural de la sanación, rastreando en el budismo de la época axial las principales premisas que en ese entorno sociocultural la definieron en un sentido práctico que solamente podía generarse en la experiencia introspectiva, si bien sus resultados repercutían en las relaciones con otros. Este acercamiento dista de una disertación extensa que merece el tema del budismo y otras doctrinas y filosofías de la época axial, pero es suficiente para ubicar los referentes y significados de la sanación por la fe y la sanación espiritual en la red de movimientos reconocidos como *New Age*.

²² Véase sobre este tema las representaciones sobre la enfermedad en los exvotos de los siglos XIX y XX (Arias y Durand, 2002).

Raimon Panikkar se preguntaba, en el caso del budismo, si en Occidente contamos con un lenguaje capaz de establecer un diálogo que profundice el conocimiento de su universo sacral y trascienda la clasificación del que ha sido objeto como moda terapéutica o una reductiva técnica para la integración personal y la paz psicológica (Panikkar, 2000: 55). Esta manera de formular la duda es el meollo del problema que hemos analizado en el proceso de mercantilización que ha adoptado la sanación en las sociedades contemporáneas. El gran obstáculo del presente para emprender lo que Siddharta Gautama en su momento llamó la “gran partida”, el desapego radical con el deseo y la aversión, es que las enseñanzas que conducen a una sanación consciente son invisibles en las mercancías, y lo que ellas reflejan es una mediación fetichista que interpreta y mitifica los significados y prácticas específicas de los caminos emprendidos en la época axial. La cosificación de la sanación, sobre todo de los objetos a ella asociados, reducen las posibilidades de apreciar la propuesta de conocimiento que puede aportar.

No es mi intención concluir este trabajo con una interpretación pesimista de las limitaciones que tiene la sanación en los circuitos mercantiles. Aunque la oferta y demanda de los bienes espirituales dirigidos a lograrla tienen una función mediadora dominante para el acceso a la información y a los instrumentos que postulan alternativas de salud integral, cabe reconocer que en este campo es en donde la mayoría de los buscadores experimentan y ensayan hipótesis sobre su personalidad, su cuerpo y el sentido de su vida. Desde un punto de vista interdisciplinar, el aprendizaje que nos aporta esta primera aproximación al fenómeno no radica en sentar pistas para discutir si hay o no continuidad en el presente de los conocimientos generados en la era axial, sino en confirmar que la imaginación de los seres humanos para reconocer y enfrentar sus situaciones límites les permite recuperar y dotar de significados prácticos a esos conocimientos milenarios.

La sanación espiritual y por la fe son caras de una misma moneda, que es la de la transformación de las concepciones religiosas apegadas a la revelación y la institución eclesial; en ellas el individuo es el principal actor que dota de sentido y orientación a sus búsquedas, generando

nuevas modalidades sobre la relación entre lo sagrado y lo profano.

Bibliografía

- Abgrall, Jean-Marie, 2001, *Los charlatanes de la salud*, Océano, México.
- Alvarado R., Pilar y Miguel J. Hernández M., 2003, “Manos que sanan, corazones encendidos. Creencias y prácticas terapéuticas del *reiki* en una sociedad del occidente de México”, en Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, El Colegio de Michoacán-Conacyt, Zamora, Michoacán, pp. 65-85.
- Anthony, Carol A., 1999, *Filosofía del I Ching*, Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- Arias, Patricia y Durand, Jorge, 2002, *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX*, Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis, Guadalajara, San Luis Potosí.
- Auboyer, Jeannine, 1961, *La vida cotidiana en la India antigua*, Hachette, Buenos Aires.
- Armstrong, Karen, 2002, *Buda*, Mondadori, Barcelona.
- Bataille, Georges, 1981, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid.
- Baker Eddy, Mary, 1995, *Ciencia y salud con clave de las escrituras*, Primera Iglesia de Cristo Científico, Boston.
- Barker, Eilen (ed.), 1982, *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Edwin Mellen Press, Londres.
- Basham, A. L., 2003, *The Wonder that Was India*, Rupa Co., Londres.
- Bloom, Harold, 1992, *La religión de los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1996, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, 1993, “La disolución de lo religioso”, en *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, pp. 102-107.
- , 1998, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- y Loïc J. D. Wacquant, 1995, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Cleary, Thomas (trad. y comp.), 1992, *El Tao de la política. Enseñanzas de los maestros de Huainan*, Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- , 1999, *Dhammapada*, Debate, Madrid.
- Confucio, 2002, *Los cuatro libros*, Paidós, Barcelona.
- Coomaraswamy, Ananda K., 1994, *Buddha y el evangelio del budismo*, Paidós, Barcelona.

- 28 ◀
- Csordas, Thomas J., 1997, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Berkeley.
- Daulby, Martin y Caroline Mathison, 2000, *Sanación espiritual*, Tomo, México.
- Dethlefsen, Thorwatld y Rüdiger, Dahlke, 1997, *La enfermedad como camino*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, 1993, Paidós, Barcelona.
- Eliade, Mircea, 1971, *Yoga. Inmortalidad y libertad*, La Pléyade, Buenos Aires.
- , 1999, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Paidós, Barcelona.
- y Joan P. Couliano, 1994, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona.
- Esparza, Juan Carlos, 2003, “Una fiesta de cumpleaños de santo en Guadalajara. La catolización de una ceremonia sincrética”, en Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, El Colegio de Michoacán-Conacyt, Zamora, Michoacán, pp. 143-163.
- Ferguson, Marilyn, 1981, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980*, Routledge & Kegan, Londres.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.), 1999, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS-Conaculta-INAH, México.
- García Canclini, Néstor, 2002, “Hibridación”, en Carlos Altamirano (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, pp. 123-126.
- Geary, Patrick, 1991, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*, Conaculta-Grijalbo, México, pp. 211-239.
- Giddens, Anthony, 2002, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Goldstein, J. y J. Kornfield, 2002, *Vipassana. El camino de la meditación interior*, Kairós, Barcelona.
- Gutiérrez Z., Cristina, 1996, *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, Zapopan, Jalisco.
- , 2003, “Estrategias de motivación en redes de mercado en Guadalajara: una mirada desde la sociología de la religión”, en Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, El Colegio de Michoacán-Conacyt, Zamora, Michoacán, pp. 47-63.
- Heelas, Paul, 1996, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and The Sacralization of Modernity*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- Heller, Amy, 2001, *Arte tibetano*, LIBSA, Madrid.
- Hernández M., Miguel J., 1999, *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- , 1997, “Los movimientos religiosos poscristianos en perspectiva global y regional”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XVIII, núm. 72, otoño, El Colegio de Michoacán, pp. 157-178.
- y Elizabeth Juárez C. (eds.), 2003, *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, El Colegio de Michoacán-Conacyt, Zamora, Michoacán.
- Horowitz, Nancy, 1989, “El modelo policiaco: Charles S. Peirce y Edgar Allan Poe”, en Umberto Eco y Thomas A. Sebeck (eds.), *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, Lumen, Barcelona, pp. 241-263.
- Illich Rubin, Isaac, 1977, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- James, William, 1994, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona.
- Jaspers, Karl, 1980, *Origen y meta de la historia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Jiménez, José María, 1999, *Libro completo de Reiki*, Gaia, Madrid.
- Kaminer, Wendy, 2001, *Durmiendo con extraterrestres. El auge del irracionalismo y los peligros de la devoción*, Alba, Barcelona.
- Kazantzakis, Nikos, 1988, *La última tentación de Cristo*, Debate, Madrid.
- Kopytoff, Igor, 1991, “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*, Conaculta-Grijalbo, México, pp. 89-122.
- Nhat Hanh, Thich, 1999, *Transformación y sanación. El sustra de los cuatro fundamentos de la consciencia*, Paidós, Barcelona.
- , 2002, *La ira. El dominio del fuego interior*, Barcelona, Oniro.
- Panikkar, Raimon, 2000, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid.
- Puech, Henri-Charles, 1978, *Las religiones en la India y en extremo oriente, Siglo XXI*, México (col. Historia de las religiones, vol. 4).
- Shah, Idries, 1990, *Cuentos de los derviches*, Paidós, Barcelona.
- Tolá, Fernando (trad. y comp.), 1973, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barral, Barcelona.
- Turner, Víctor W., 1988, *El proceso ritual. Estructura y antestructura*, Taurus, Madrid.
- Wood, E., 1990, *Diccionario Zen*, Paidós, Barcelona.