

Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano

SILVIA ORTIZ ECHÁNIZ*

Los estudios de género favorecen la observación y el análisis antropológico de la participación religiosa diferenciada. A través del presente artículo se pretende destacar la relevante participación femenina en los rituales del espiritualismo trinitario mariano, religiosidad popular muy extendida en los medios urbanos marginados.

La participación de las mujeres en las jerarquías religiosas, y en las prácticas del culto espiritualista les permite encontrar respuestas a sus necesidades espirituales, psicológicas y sociales, adquiriendo un poder simbólico relevante que les otorga prestigio y reconocimiento social. En particular, se destaca la mayor facilidad de las mujeres en el aprendizaje o domesticación del trance para asumir las transferencias rituales que las llevan a apropiarse de manera simbólica de las cualidades genéricas masculinas, valoradas socialmente como superiores, propiciando con ello una terapia compensatoria.

Desde el punto de vista de la significación la religión constituye un sistema modelante secundario de la cultura y un núcleo privilegiado de elaboraciones simbólicas en donde la participación diferenciada por géneros nos ofrece un espacio de observación para el estudio de estas expresiones culturales.

Este tipo de análisis ** nos permite subrayar las formas de interacción social a partir de la diferenciación sexual expresando relaciones de poder y de significación relacional, apoyadas por las estructuras básicas de la sociedad y las elaboraciones ideológicas y simbólicas.

Desde la antropología, el estudio de las relaciones genéricas evidencia tanto las construcciones culturales sobre los roles adjudicados a hombres y mujeres como la manera en que son vividos y sentidos en los

diferentes espacios públicos y privados de la interacción social.

En la marginación, la subordinación lleva implícita desde las relaciones de clase hasta las de género pasando por las relaciones étnicas. Las desigualdades por sexo, así confrontadas en la realidad social, son una forma primaria de expresión de las relaciones de poder masculino en las estructuras sociales y culturales (Scott, 1988: 141).

En las clases subalternas la marginación social se acentúa en el género femenino. Esta mayor vulnerabilidad de las mujeres se ve reforzada desde los espacios privados de las relaciones familiares que niegan o limitan su acceso a los recursos económicos y a su participación plena en los espacios públicos de la sociedad. La subordinación basada en el género está profun-

* Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y Centro Regional Chihuahua-INAH.

** Trabajo presentado al IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, celebrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

damente arraigada en la conciencia tanto de hombres como de mujeres y es considerada un resultado natural de las diferencias biológicas que existen entre ambos sexos.

Esta conciencia es construida y reforzada desde la socialización, las prácticas culturales y los sistemas educativos formales e informales que aseguran para las mujeres un bajo *status* y una representación social menor (Sen y Grown, 1980: 24).

Relegada a una participación (asumida) oscura en el espacio doméstico y al cuidado y atención de los hijos, como única posibilidad de su condición femenina, los esfuerzos y trabajo de las mujeres son considerados socialmente inferiores. Desde la familia se educa a hombres y mujeres de manera diferenciada, basados en el reconocimiento de una diversidad biológica y manteniendo la supremacía masculina sobre la base del patriarcado. El trabajo doméstico y el cuidado y atención de los hijos no sólo es una tarea femenina sino que se considera degradante que los hombres la realicen, pues atenta contra las concepciones tradicionales de la virilidad, condición básica para la constitución del ser masculino. En la cultura tradicional la escolaridad de las mujeres sigue manteniendo los niveles más bajos, lo que las incapacita para las labores ocupacionales asalariadas en la competencia laboral.

La práctica religiosa, tradicionalmente considerada como un asunto que las mujeres viven con mayor intensidad, es una práctica con instancias tanto públicas como privadas. La ortodoxia religiosa en la Iglesia católica excluye al sector femenino del magisterio y gobierno en la iglesia, reduciendo su papel y participación pública a ser receptora de los códigos y normas que impone la jerarquía masculina institucionalizada, excluyéndola de las instancias de decisión (Monteil, 1985: 159).

En su discurso moderno, la Iglesia católica mantiene su posición tradicional y entra en conflicto respecto al papel de igualdad social que la sociedad moderna le reclama, sometiendo a las mujeres al cumplimiento de un papel específico: el de madre y esposa, y a una sola función: el cuidado del hogar, restringiendo de manera discursiva la participación femenina en los ámbitos públicos de participación igualitaria y en las actividades productivas económicas (*Mensaje a las mujeres*, Concilio Vaticano II, 1986). En el ámbito de participación privada, la mujer es quien se encarga principalmente de mantener la socialización de la cultura religiosa al tener como encomienda la transmisión de normas, valores y conductas emitidos por la institución religiosa de pertenencia. Así, se vuelve la reproductora de su propia alineación que le impone su participación eclesial

genérica. En las prácticas religiosas populares caracterizadas por su heterodoxia la mujer participa en otras instancias que le permiten tener injerencia en la organización y toma de decisiones respecto al culto. En la práctica religiosa popular denominada *espiritualismo trinitario mariano* la concepción del género y su función social pasan por el tamiz de la identidad espiritual reconocida y de las modalidades de la práctica cultural a través de los fenómenos extáticos de posesión establecidos en los momentos principales del ritual: las cátedras de enseñanza doctrinaria y el ritual curativo. Una característica de la expresión de los cultos de posesión en todas las culturas del mundo es la predominancia del género femenino entre sus participantes, generalmente ubicados en estratos marginales o subculturas de la sociedad (Kehoe y Giletti, 1981).

En este culto, la participación femenina es mayoritaria tanto en las jerarquías religiosas admitidas como en la feligresía; a los ojos de los observadores externos pareciera un culto organizado por mujeres para mujeres. Esta posición dominante femenina en la participación del culto espiritualista tiene una explicación en las fundamentaciones del líder carismático Roque Rojas Esparza, que dieron origen a la Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías, fundada en 1866, antecedente directo de esta corriente religiosa que señala su autonomía en la práctica de un culto milenarista. Uno de los rasgos principales que oponía a la práctica del catolicismo era la participación igualitaria tanto de hombres como de mujeres en la administración del ritual, por lo que el sector femenino ingresa a la estructura eclesial de este nuevo culto, con el propósito de democratizar la rigidez de la Iglesia católica, argumentando la igualdad espiritual de ambos géneros. Esta condición igualitaria en la conformación de la jerarquía sacerdotal es un elemento que condiciona el desarrollo posterior del culto y le imprime una direccionalidad taumatúrgica. En la práctica del espiritualismo, la identidad social es reforzada por una identidad subjetiva que es adoptada por los fieles como una compensación a los problemas reales de la marginación. El hincapié para asumir esta identidad espiritual de representación sagrada supone una identidad social segregada y en conflicto. Su pertenencia simbólica al “pueblo de Israel espiritual, el pueblo elegido de Dios” implica una selección divina como recompensa de esa realidad objetiva. Se opta por una identificación con sentido trascendente, eterna, invariable, pero con un nuevo significado para la población subalterna como los elegidos por sus condiciones de clase, miseria y sufrimientos, para alcanzar la salvación del Apocalipsis, excluyendo de esta perspectiva a los individuos de las clases hegemónicas.

La idea de una elección sobrenatural y omnipotente otorga a su creencia la valoración de “única y verdadera”, que comparten con otros grupos religiosos; implica una impotencia en la actuación social para transformar su realidad (dolorosa y frustrante), que los mantiene en espera permanente de la Providencia divina para transformar las estructuras económicas y políticas. Para ellos la necesidad de restauración simbólica de los bienes espirituales es más urgente y actúa sobre su concepción de la salvación y de las vías para lograrla. Así, la salvación eterna se pospone para poner en práctica una salvación inmediata que atenúe sus penalidades. La enfermedad como signo constante de la miseria y explotación le imprime la direccionalidad de sus urgencias para introducir en el culto el curanderismo tradicional (De Heusch, 1973: 125).

La identidad espiritual colectiva incide en la auto-percepción de los conversos, en su reflexión sobre sí mismos y en la elaboración del propio sujeto. La ideología religiosa como construcción de elaboración simbólica interpreta al individuo dentro del cosmos sagrado y lo ubica en el universo y en la naturaleza del sujeto por dos sustancias opuestas y cualitativamente distintas; el cuerpo físico y el cuerpo espiritual con atributos y características opuestas y complementarias (denso/sutil, material/inmaterial, finito/perdurable, intrascendente/trascendente). La reflexión de sí mismo y de los otros pasa por la elaboración ideológica de la construcción de los géneros. El cuerpo físico es distinguible por la diversidad biológica, mientras que el cuerpo espiritual se basa en cualidades distintivas reconocidas para hombres y mujeres y que son frecuentemente repetidas y citadas en el discurso religioso: emotividad/razón, debilidad/fuerza, sensibilidad/lógica, emoción/inteligencia, volubilidad/firmeza relacionadas en su predominio para caracterizar al espíritu femenino y al masculino, respectivamente. Así, la realidad social se proyecta al imaginario colectivo para mantener la dominación de uno de los géneros. En el discurso patriarcalista que se observa desde esta cultura religiosa, la recomendación constante es “la sumisión y obediencia” al Padre Eterno, en su representación simbólica de Gran Jehová, constituye el arquetipo modelo de la vida familiar. La representación mariana de la virgen María como modelo femenino es considerada como medianera de las solicitudes de los fieles ante las providencias del Padre y de los tres mesías aceptados en la jerarquía espiritual. La mujer permanecerá psicológicamente en esa matriz de relación con el género masculino, incluso frente a los hijos de este género. Relación muy marcada que se observa en las interacciones familiares, en donde la madre siempre se mantiene subordinada al esposo o a los hijos varo-

nes. La virgen María en el terreno simbólico es la madre del hijo divino, nunca la esposa y compañera del hombre. El poder masculino es representado simbólicamente en el panteón divino como la fuerza sobrenatural de mayor potencia, imponiendo funciones jerárquicas de valoración superior e inferior que son introyectadas socialmente. Lo femenino es una categoría conceptual en la que predominan de la emotividad, la sensibilidad, la dulzura y la benevolencia, mientras que lo masculino implica fuerza, poder, sabiduría, determinación, decisión y autoridad. En este sentido, desde los esquemas simbólicos se conforma y organiza una teoría del mundo como campo de poderes antagónicos con valor social diferenciado por géneros, y una teoría de la persona como concentración de las cualidades genéricas (Augé, 1975: 315).

¿De qué manera puede lo femenino acceder a las cualidades denotativas del poder? Es a través de los procesos simbólicos del culto religioso que se elaboran mecanismos de equilibrio de las frustraciones sociales permanentes. En el espiritualismo, la modalidad de comunicación con el mundo espiritual (deidades y espíritus sagrados) es un núcleo de participación que entraña traslación de poder simbólico en la representación de la posesión espiritual. Esta función, acaparada por una mayoría de jerarquías religiosas femeninas, permite asumir en estado de trance la posesión de identidades espirituales masculinas sin menoscabo de su identidad real. En cultos de posesión de las sociedades complejas y estratificadas, en donde los roles de género se presentan con más antagonismos, la función del culto permite la inversión de los papeles impuestos y la adopción de nuevas conductas y expresiones corporales diferentes. El trance, como una contracultura de liberación catártica, es domesticado y regulado por la cultura religiosa con funciones de terapia emocional para las minorías oprimidas que expresan en síntomas neuróticos su inconformidad. Por ello en los templos espiritualistas son reclutados preferentemente aquellos individuos que presentan síntomas de despersonalización frecuente, estados psicomotores amnésicos, que incluyen el sonambulismo y ciertas formas de desdoblamiento de la personalidad y diferentes epilepsias, así como estados histéricos, frecuentes en los sectores femeninos.

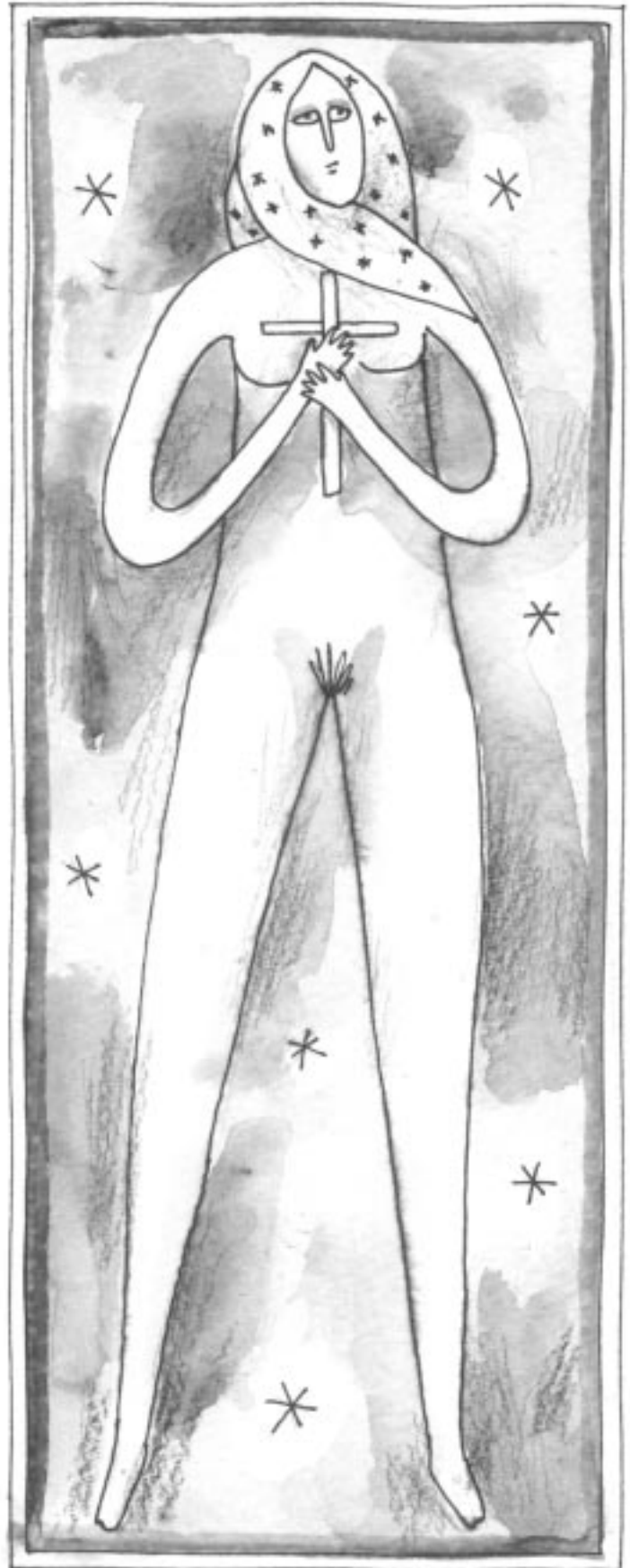
A partir de los avances de los estudios de la etnografía y de la psicología moderna el trance ha dejado de ser considerado un estado patológico. Actualmente es considerado como un estado de conciencia alterado, que permite emerger una conciencia cotidiana que pone en libertad muchas inhibiciones y frustraciones. Desde épocas muy remotas las técnicas corporales para comunicarse con lo sagrado han estado

presentes en el desarrollo de cultos extáticos, que se presentan como elementos de resistencia al cambio o como contracultura. Cada sociedad ha dado un contenido y una significación propia a estos estados de base neurofisiológica, que son respuestas a un condicionamiento o estimulación. En las formas religiosas la conversión provoca estos mecanismos de condicionamiento para llevar a los iniciados a nuevos comportamientos rituales. Estas conductas son asumidas como un rompimiento del ordenamiento de la cultura cotidiana, modificando la autopercepción con sentimientos de trascendencia, de mayor intuición, de iluminación. Este estado es también una ruptura de la realidad cotidiana, una salida del tiempo histórico y de la identidad real para asumir identidades simbólicas de mayor prestigio (Eliade, 1969: 45).

El género masculino es preponderante en el panteón de deidades y de espíritus sagrados manifestados a través del trance de cuerpos físicos femeninos. En esta transferencia ritual, las mujeres se apropian de las cualidades genéricas valoradas como superiores y que la sociedad les ha negado, impidiendo el desarrollo de capacidades y destrezas. De la misma manera encontramos la resolución simbólica de tendencias homosexuales inconscientes o reprimidas, que se liberan durante el trance sin lesionar la autoconciencia y sin menoscabar la personalidad en conflicto (Jung, 1986: 39).

Las jerarquías en estado de trance asumen también la identidad étnica de los espíritus curanderos a los que se les reconoce la máxima sabiduría médica en las enfermedades de carácter mágico religioso. Por esta instancia canalizan sus saberes empíricos y su frustración en las esferas de la escolaridad reducida. A partir de estos mecanismos simbólicos disminuyen los desequilibrios internos de su marginación y de la amenaza de la pérdida de identidad, transformando los síntomas de desorden interno en una estructura de comunicación externa, cumpliendo en este sentido una función terapéutica.

Para las mujeres de clases sociales marginadas, la iniciación religiosa es una oportunidad de alcanzar prestigio y reconocimiento por su entrega incondicional a las tareas del templo. También es una actividad pública de amplia valoración social que no pone en entredicho su comportamiento ni el manejo de su sexualidad. La actitud devocional, es observada como una prerrogativa del género femenino y sancionada como un valor positivo y de aceptación social. Para empezar, las prácticas rituales diversifican las tareas cotidianas y rutinarias implicando, por la teatralización que implican, un divertimento en el juego de los roles de la posesión. En este etnodrama se relacionan los deseos y anhelos de los participantes con el discurso



de los seres sobrenaturales, promoviendo la emoción catártica de los fieles observantes. Los papeles principales en esta actuación, tanto en las cátedras como en el ritual curativo, proporcionan satisfacciones para los actores y prestigio en la comunidad religiosa. A través de la interacción en el templo con otras mujeres se establecen lazos de solidaridad para resolver problemas comunes de falta de recursos, del cuidado de los hijos, de relaciones conyugales frustrantes, de pérdidas afectivas, de enfermedades, de minusvalías por la vejez, de incapacidades físicas y mentales, de soledades. La pertenencia a una confraternidad de lazos espirituales les proporciona posibilidades de emancipación, desarrollando sus capacidades organizativas y de liderazgo, ofreciéndoles la oportunidad de una actividad autónoma que les permite desplazamientos reales y simbólicos de su cotidianidad genérica. En la cultura popular de las clases subalternas la demostración del poder masculino de los terrenos de la interacción privada se expresa fundamentalmente alrededor del control, manipulación y sujeción de la sexualidad femenina, ejercido por las vías de la prohibición, la frustración, la violencia, la violación y la explotación. Los hombres han aprendido culturalmente innumerables estrategias para mantener sus privilegios y la dominación de sus parejas.

Los estudios psicoanalíticos y de la cultura señalan que ni la identidad sexual ni las conductas sexuales son reducibles a algún tipo de esencia biológica. La subjetividad es siempre compleja y la referencia sexual es precaria para determinar los comportamientos genéricos diferenciados (Foucault, 1988: 52).

Aunque el término de género ha sido tradicionalmente utilizado para designar aspectos psicológicos, sociales y culturales de masculinidad y de femineidad, la identidad genérica se establece por el predominio de atributos masculinos o femeninos en una persona sin ser mutuamente excluyentes sino de representación dicotómica. De esta manera, la identidad genérica no se puede elaborar ni establecer fuera de los procesos simbólicos de la construcción de la personalidad básica. Así, el marco de la cultura religiosa contribuye a conformar las elaboraciones genéricas por los arquetipos simbólicos establecidos e introyectados socialmente por el discurso y las prácticas rituales.

Los estudios etnográficos sobre el trance en distintas culturas han dado lugar a la diferenciación de diversos contenidos en su significación. A partir de estos conocimientos se ha realizado la distinción de dos formas regularizadas de significación opuesta; el chamanismo y la posesión. La diferencia se encuentra en la relación que se establece con los dioses, con los espíritus o con los demonios, es decir, con el mundo

sobrenatural divino aceptado. Mircea Eliade nos dice que el chamán se comunica con los diversos espíritus y divinidades sin que por ello se transforme en su instrumento. La posesión implica la idea de que estos seres sobrenaturales toman completamente el control de la personalidad del poseído. En las funciones chamánicas el trance tiene como finalidad “la salida de sí” y la posesión, los dioses y espíritus descienden y entran en el instrumento. Belo, señala esta distinción al describir los rituales de Bali; “entrar en” del chamanismo y “ser entrado” descrito por la posesión (Belo, 1960: 162).

En la reproducción del trance en diferentes grupos religiosos el ritual funciona como dispositivo generador pero bajo las mismas bases fisiológicas para ambos casos.

La institución del trance y su domesticación implican periodos de iniciación para los novicios donde se introducen los comportamientos condicionados para repetirlos de manera voluntaria bajo ciertas normas establecidas.

En el espiritualismo, las iniciadas son consagradas por su participación y capacidad para “entrar” en trance. En el momento en que pueden ver y “darle paso” a la posesión de su protector se considera terminado el proceso de enseñanza. Este protector espiritual personal tiene, en la mayoría de los casos, una representación genérica masculina en una relación de 90 por ciento contra 10 por ciento de espiritualidades femeninas que se presentan relacionadas en su proporción inversa al género de las facultades que les permite el paso.

De esta manera en el culto establecido las mujeres transitan desde su identidad femenina a la posesión simbólica de las connotaciones de poder genérico, liberándose de las presiones de su identidad básica para asumir la que socialmente es reconocida y valorada como superior; así, lo masculino, como proyectante del inconsciente femenino, es un factor compensatorio (Jung, 1986: 28).

El trance como técnica corporal de comunicación con lo sagrado entraña diversos condicionamientos y tratamientos del cuerpo y de sus funciones orgánicas que permitirán el acceso y la profundización en el aprendizaje. Se recomienda a los novicios y a los especialistas del trance en las jerarquías religiosas espiritualistas (facultades y potestades), un ascetismo sexual previo a las prácticas extáticas, entre otras recomendaciones sobre alimentación, relajación del cuerpo, oración, etcétera.

A estas condiciones se les da una valoración de purificación de sus cuerpos físico y espiritual previo a la comunicación con lo sagrado y trascendente.

El ascetismo sexual supone una represión voluntaria de la energía libidinal que será canalizada y dirigida a la reproducción de un estado místico propiciador del trance. La transgresión a esta regla sobre la regulación de la sexualidad es detectada por los vigilantes de las prácticas colectivas del trance en los templos, como pérdida de intensidad en la concentración para la reproducción de ese estado. El iniciado “tiembla sin llegar a desprenderse”; es decir sin lograr el punto detonador de la expansión de la conciencia.

Para cumplir con esa norma las mujeres consagradas tienen, de manera preconciente, acceso al control de su sexualidad por el manejo y regulación voluntaria de sus prácticas sexuales que acaban por imponer a sus parejas.

La ausencia de prácticas sexuales en la edad adulta asociada con estados de soltería, abandono o de viudez tiene que ver con una mayor disposición para la domesticación del trance como define Laplantine al proceso de condicionamiento y entrenamiento para su reproducción voluntaria. La mayor disposición femenina para el aprendizaje de esta técnica corporal puede relacionarse, consecuentemente, con la realidad de una represión mayor de la sexualidad en el género femenino.

Las acciones terapéuticas y de psicoprofilaxis a través de esta participación son fundamentales para el sector femenino participante en el culto espiritualista, donde las mujeres expresan sus deseos, anhelos y necesidades, restaurando a través de procesos rituales simbólicos el desequilibrio social derivado de su condición genérica, adquiriendo un nuevo *status* familiar y social por el desarrollo de sus capacidades organizativas y directivas dentro de los grupos religiosos del templo.

Dentro de la misma enajenación que la limita por la reproducción de una ideología patriarcalista; la mujer ha logrado el desarrollo de una contracultura en el trance, a partir de la cual logra liberar muchos aspectos

de sus problemas y acceder al poder simbólico en el ritual religioso.

Bibliografía

- AUGÉ, MARC
1975 *Théorie de pouvoir et idéologie*, Savoir Herman, París.
- BELO, JOHN
1960 *Trance in Bali*, Columbia University Press, Nueva York.
- CONCILIO VATICANO II
1986 *Constelaciones, decretos, declaraciones. Mensaje a las mujeres*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- DE HEUSCH, LUC
1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, Siglo XXI, México.
- ELIADE, MIRCEA
1969 *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid.
- FOUCAULT, MICHAEL
1988 *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México (3a. edición).
- JUNG, CARL
1986 *Aión. Contribuciones a los simbolismos del sí mismo*, Paidós, Buenos Aires.
- KEHOE, A. Y GILETTI
1981 “Women and possession. The nutrient deficiency hypothesis”, en *American Anthropologist Journal*, A.A.A., vol. 83, septiembre, pp. 549-561.
- LAPASSADE, GEORGE
1976 *Essai sur la transe*, Éditions Universitaires, París.
- MONTEIL, NOËLLE
1985 “Las mujeres instrumento de la Iglesia institucional para mantener las estructuras de dominación”, en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, coords., *Religión y política en México*, Siglo XXI, México.
- SCOTT, JOAN
1988 “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en James Ameland y Mary Nash, eds., *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*.
- SEN, GITA Y GROWN, K.
1980 *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos; perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*, El Colegio de México, México.