

El rescate del self: autoconocimiento y espiritualidad en la transformación de la identidad personal.

Ghelerman, Sebastian A.

Cita:

Ghelerman, Sebastian A. (2010). *El rescate del self: autoconocimiento y espiritualidad en la transformación de la identidad personal* (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/sghelerman/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pNsy/Zgc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Antropológicas

Tesis de Licenciatura:

El rescate del *self*

**Autoconocimiento y espiritualidad en la
transformación de la identidad personal**

Sebastián Alexis Ghelerman

Director: Cesar Ceriani Cernadas

Fecha: 19-04-2010

*Para mi padre Carlos Jorge Ghelerman, quién desde
pequeño, estimuló en mí la curiosidad por el
conocimiento. Nunca olvidaré aquellas charlas
nocturnas en el balcón, de cara al firmamento,
preguntándonos por los misterios del Universo.*

[...]Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que tú podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos."

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), “Discurso sobre la dignidad humana”, 1486.

INDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: AUTOCONOCIMIENTO, ESPIRITUALIDAD Y PERSONALIDAD	12
I. EL SURGIMIENTO DE LA RAZÓN DESVINCULADA, EL AUTODOMINIO Y LA CONSTITUCIÓN DEL YO.	12
II. ANTECEDENTES DEL SELF MODERNO Y LA CATEGORÍA DE PERSONA.	21
III. EL TRIUNFO DE LO TERAPÉUTICO, LA AUTONOMÍA Y LA SACRALIZACIÓN DEL SELF.	31
IV. EL AUTOCONOCIMIENTO Y LA ESPIRITUALIDAD: PREGUNTAS E HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN.	37
CAPÍTULO 2: ESOTERISMO Y ESPIRITUALIDAD EN ARGENTINA: CASO DE ESTUDIO Y MARCO TEÓRICO	42
I. ESOTERISMO Y ESPIRITUALIDAD EN ARGENTINA.	42
II. EL CENTRO DE ESTUDIOS GNÓSTICOS DE BUENOS AIRES Y EL MOVIMIENTO GNÓSTICO DE SAMAEL AUN WEOR.	51
III. DISTINCIÓN ENTRE LA GNOSIS SAMAELIANA Y EL Gnosticismo cristiano de los siglos I y II D.C.	58
IV. LOS MARCOS INTERPRETATIVOS O FRAMES Y SU APLICACIÓN EN EL CAMPO RELIGIOSO.	62
V. CONVERSIÓN Y RECLUTAMIENTO.	67
CAP. 3: ETNOGRAFÍA EN CAPITAL FEDERAL: EL CENTRO DE ESTUDIOS GNÓSTICOS	69
I. PRESENTACIÓN ETNOGRÁFICA.	69
II. FORMAS DE IDENTIDAD EN EL CENTRO GNÓSTICO DE BUENOS AIRES.	72
III. PROCESO DE CONVERSIÓN, RECLUTAMIENTO Y COMPROMISO EN EL CENTRO GNÓSTICO.	77
IV. LA PRAXIS Y EL DIARIO VIVIR COMO CLAVE PARA LA AUTONOMÍA.	86
CAPÍTULO 4: UNA PEDAGOGÍA HETERODOXA PARA EL AUTOCONOCIMIENTO	92
I. DESCRIPCIÓN DE LA METODOLOGÍA PEDAGÓGICA DEL CENTRO GNÓSTICO.	92
II. CONTEXTO TERAPÉUTICO Y CONTEXTO PEDAGÓGICO.	97
III. ¿PEDAGOGÍA O DIDÁCTICA PARA EL AUTOCONOCIMIENTO? .	108
IV. UNA PEDAGOGÍA PARA LA CONVERSIÓN.	114
CAPÍTULO 5: EL AUTOCONOCIMIENTO Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL	122
I. IDENTIDAD, IDENTIFICACIÓN, ACTOS DE IDENTIFICACIÓN.	122
II. CONSTRUCCIONES EMIC Y ETIC EN EL CENTRO GNÓSTICO.	129
III. EL AUTOCONOCIMIENTO COMO TECNOLOGÍA DEL SELF PARA LA BÚSQUEDA DEL SER.	131

IV. EL AUTOCONOCIMIENTO COMO CONSTRUCCIÓN DEL ALMA HUMANA PARA LA TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL.	140
V. EL CUIDADO DE LAS ENERGÍAS Y LA SUPRA-SEXUALIDAD COMO MEDIO DE AUTORREALIZACIÓN.	145
<u>CAPÍTULO 6: EL OCULTAMIENTO DEL SELF Y LA DIALÉCTICA DEL AUTOCONOCIMIENTO: ENTRE LA SOSPECHA Y LA REVELACIÓN</u>	<u>160</u>
I. LAS CONSECUENCIAS Y CONTRADICCIONES DEL PROCESO DE INDIVIDUALIZACIÓN Y RACIONALIZACIÓN.	162
II. EL OCULTAMIENTO DEL SELF.	170
III. EL RESCATE O REENCANTAMIENTO DEL SELF.	181
IV. CAMBIO SOCIAL, IMPERATIVO HERÉTICO Y LIMINALIDAD COMO REENCANTAMIENTO.	185
<u>CONCLUSIONES</u>	<u>196</u>
EL CAMPO RELIGIOSO: VARIEDADES Y EXPERIENCIAS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.	196
EL AUTOCONOCIMIENTO EN LA MODERNIDAD: UNA ONTOLOGÍA DE LO LIMINAL.	199
<u>APÉNDICE.</u>	<u>203</u>
<u>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.</u>	<u>205</u>

Agradecimientos

Quiero agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por haberme formado como antropólogo. Si no fuera por la universidad pública, a muchas personas no les sería tan accesible el poder instruirse académicamente. De la misma manera, aprecio la oportunidad que se me ha dado de participar en los proyectos UBACyT F196/2003/2008-2010, a cargo del Dr. Pablo Wright, en la misma institución, en donde he tenido la posibilidad de compartir un ámbito de investigación con otros estudiantes y profesionales, compartiendo debates e interrogantes que estimularon algunas de las ideas esbozadas en este trabajo. Asimismo, la ayuda de mi director, el Dr. Cesar Ceriani Cernadas ha sido invaluable. Su excelente dirección a través de observaciones, sugerencias y correcciones más que acertadas, luego de haber pasado un proceso arduo –y él bien lo sabe- de depuración de ideas e hipótesis, finalmente han hecho posible la versión concluyente del presente trabajo, con la cual me encuentro más que satisfecho. Agradezco también al Dr. Michael Winkelman de la *Arizona State University* por haberme orientado en las primeras etapas y ordenado la génesis de mis interrogantes. Por último, a mi familia, les debo el apoyo durante este proceso; a mi madre y hermana, quién siempre confiaron en que terminaría exitosamente. Y a mi compañera y amor de la vida, Victoria, quién más que nadie ha tenido que soportar mis cambios de humor, mis atascamientos de ideas, y también ha celebrado junto a mí los episodios de iluminación creativa.

Introducción

Hoy en día, formamos parte de un sistema más o menos global, con matices culturales y socio-políticos pero compartimos nociones como lo público y lo privado, lo bueno y lo malo; pertenecemos o hemos nacido en una determinada Nación con un tipo de Estado y organización política, ya sea democrática, republicana con o sin régimen monárquico o incluso dictatorial. Asimismo, a niveles más abstractos, nos consideramos dueños de nuestros cuerpos, entendidos como libres y nos reconocemos como individuos, con derechos, obligaciones morales y civiles. En consecuencia, el planteo se nos presenta como una idea *"de que todos nuestros conocimientos son primariamente conocimientos referentes a cuerpos particulares o, en todo caso, a fenómenos corporales perceptibles por los sentidos"* (Eliás, 1990:114). En otro aspecto, podemos considerar que pertenecemos a un credo religioso o a ninguno, o bien podemos encontrar personas que se consideran religiosas en un sentido espiritual, sin pertenecer a ninguna comunidad o *eclesia* en particular. Todo esto que suena tan familiar a nuestro entendimiento, forma parte de un conjunto de procesos intercalados que desde la historia y la sociología, como autoridades clasificadoras de los hechos de ayer y de hoy, se ha denominado *modernidad*; pero el problema recién comienza. Adentrados ya en el siglo XXI, el concepto de modernidad ha sido criticado incluso desde aproximadamente el último cuarto del siglo pasado hasta el punto de que se pasó a hablar de *posmodernidad* (Lyotard, 1979; Baudrillard et al. 2000; Vattimo, 1990; Habermas, 1990; Lyon, 1996). Si queremos complicar un poco más el asunto, actualmente encontramos críticas a la posmodernidad como caracterización histórica de lo contemporáneo, incorporando la noción de una modernidad pluralista, en donde la idea de un único proceso homogéneo en todas las regiones ya no es válido (Taylor, 1999; Eisenstadt, 2000; Sachsenmaier et al., 2002; Kaya, 2004).

Como sea que fuese, cualquiera de estas teorías sobre la realidad contemporánea contienen una problemática puntual de la cuál nos ocuparemos en este estudio, y refiere a la noción de autoconocimiento en particular y sus diferentes semánticas tales como autoconsciencia, y conocimiento del sí-mismo. Es nuestra intención aportar en el debate

sobre este tema tanto en un sentido particular, en relación a los individuos, como en un sentido general, al involucrarlo dentro de la historia del hombre y la mujer occidental hasta nuestros días como parte de un proceso global en el que la conformación de la identidad personal, frente a un "otro" externo y la capacidad de objetivar las propias acciones y pensamientos, determinó el resultado histórico hasta nuestros días. Para esto, nos valdremos de los aportes de la filosofía, la psicología, y la sociología para construir nuestro objeto de estudio, delimitando el mismo en un marco histórico que nos brinde luego la posibilidad de efectuar los análisis antropológicos pertinentes por medio del trabajo etnográfico como herramienta empírica y la teoría antropológica como sostén.

En un primer acercamiento, la noción de autoconocimiento, autoconsciencia o "conocimiento de sí", se encuentra en un terreno del sentido común, es decir que remite a un conjunto de significados que para cualquier lector con más o menos las mismas competencias sociolingüísticas le significa casi lo mismo. Su uso puede variar según el contexto en el cuál se utilice el término y es por eso que en primer lugar no haremos una distinción tajante en este sentido sino llegado el momento de establecer nuestras premisas e hipótesis que dieron lugar a este trabajo. Por ahora, entonces, tomaremos a este conjunto de términos como sinónimos que apuntan a un grupo determinado de significados. Así, podemos concentrarnos en el prefijo "auto", en inglés "*self*" que determina una capacidad reflexiva sobre un segundo término, que como hemos dicho, en esta instancia aún no lo distinguiremos. Esta *reflexión* sobre otro término como la consciencia o el conocimiento es la clave para comenzar con el análisis. No estamos hablando de la capacidad reflexiva de cualquier objeto, nos referimos ni más ni menos que al ser humano como especie biológica y como animal social, productor de cultura, en el sentido sociológico y antropológico.

Ahora bien, al hablar del ser humano estaríamos diluyendo cualquier diferencia cultural existente, premisa indispensable para cualquier análisis antropológico. Sin embargo, como hemos señalado y como se verá a lo largo de los capítulos, el contexto empírico en el cuál se ha efectuado el trabajo de campo está inscripto dentro de las culturas occidentales latinoamericanas, con todo lo que ello implica. A su vez, las bases filosóficas e históricas a las cuáles nos remitiremos constituyen un producto del conocimiento de pensadores que plantearon sus ideas en un contexto cultural, quienes

efectivamente han sido parte de un modelo etnocentrista e identificaron un único grupo homogéneo al cual aplicaron sus observaciones y conclusiones.

Decíamos que la capacidad reflexiva del ser humano era la clave para acercarnos a nuestro problema de investigación. Esta característica ha sido señalada desde la Antigüedad en la filosofía platónica, pero su mayor exponente fue consolidado con el advenimiento de la Ilustración como movimiento que entronó a la Razón como la fuente de erradicación de toda oscuridad, identificada con los regimenes monárquicos y feudales previos a la Revolución Francesa junto con el dogmatismo cristiano. Entonces, notamos una relación entre razón, conocimiento y capacidad reflexiva que históricamente se diagramaron a partir del siglo XVIII y continuaron hasta nuestros días. No obstante, como veremos, su gestación involucra a períodos anteriores como el Renacimiento o en la sociedad antigua (Elías, *Ibid.*). Posteriormente, podemos vincular a estas relaciones con el paradigma de la secularización (Berger, 1994; Hervieu-Legèr 1996), cuyas formulaciones proponen un desfortalecimiento de la hegemonía de la religión, especialmente la del cristianismo católico, y un acrecentamiento de la vida secular y profana, basada en las conquistas del conocimiento científico y el avance tecnológico. A su vez, esta teoría tiene como fundamento la propuesta de Max Weber acerca del "desencantamiento del mundo" (*Entzauberung der Welt*) (Weber 1992[1920], 1994[1944]).¹ El conjunto de sus trabajos y la obra de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" (1905) describen un *proceso de racionalización* que ha venido sucediendo a partir de la Reforma protestante, cuyas bases incluyeron la virtud del trabajo y la *llamada* o vocación que daría lugar a una mayor especialización y división del trabajo, factor fundamental para el establecimiento del Estado moderno. Ahora bien, este proceso también es complementado por otro que Emile Durkheim ha sabido describir al mencionar que la especialización es acompañada por un *proceso de individualización*, que según él conforman una fuerza histórica programada desde el principio de la humanidad (Durkheim, 1893, 1897). Esta conformación de la individualidad como entidad cerrada que se diferencia del resto de su mismo tipo, es el elemento restante que

¹ El paradigma de la secularización y sus críticas serán tratados con mayor profundidad en los siguientes capítulos.

nos conducirá a plantear el problema de investigación. En suma, la capacidad reflexiva del ser humano va acompañada de la posibilidad del mismo de determinarse como un particular que se diferencia tanto de otros seres como de sus semejantes. Aquí es donde aparecerá la noción de identidad, individuo y persona como entidad social y las distintas maneras de conceptualizar su naturaleza.

Al delimitar el marco teórico de este proyecto nos hemos encontrado con la dificultad de sintetizar las preguntas de investigación en el campo antropológico debido a que las preguntas en sí mismas excedían los intereses del conocimiento científico antropológico surgido a fines del siglo XIX y consolidado décadas más tardes en el siglo XX. Si bien actualmente encontramos una vasta bibliografía sobre el tema, fue necesario recurrir a otras disciplinas como la filosofía y la historia para dar cuenta de un proceso en el cuál tanto la antropología, la sociología y en la misma medida la psicología, han formado parte y se han constituido como tales. Aquí no trataremos los grandes problemas del conocimiento científico ni mucho menos, pero sucede que el problema que sí nos concierne sin duda es parte de una temática de mayor envergadura en donde la objetivación del conocimiento humano es protagonista.

En base a esto, nuestro estudio comenzará en el primer capítulo (Capítulo 1) con los antecedentes teóricos que dieron lugar al autoconocimiento como reflexión del conocimiento y la objetivación de la consciencia humana, particularmente en el mundo Occidental y cómo las mismas fueron desarrollándose históricamente hasta llegar a la consolidación de las preguntas sobre la personalidad, el Yo y el sí-mismo o *self* tanto en el ámbito científico, como en instituciones y prácticas *folk*, a tal punto que forman parte del acervo cultural contemporáneo. Entonces, por un lado debemos adentrarnos en los orígenes históricos y filosóficos de la razón y necesariamente de un tipo particular de la misma, y paralelamente en la conformación de la individualidad como componente del ser humano que se piensa a sí mismo y se determina como un exponente particular de su género. Para el primer caso acudiremos a los aportes de la filosofía y la historia mientras que en el segundo utilizaremos trabajos provenientes de la antropología, la sociología y la psicología social. Posteriormente, a partir de este panorama se plantearán las hipótesis y preguntas de investigación pertinentes.

En los capítulos 2 al 5, nos enfocaremos en la descripción y análisis de nuestro caso de estudio elegido, en donde a través del trabajo etnográfico se intentará dar cuenta de las particularidades que se presenten, para indagar en lo que nos hemos propuesto más arriba. Allí daremos cuenta del campo religioso como un espacio cultural en cuyo seno se llevan a cabo relaciones que vinculan a las personas con los grupos, y la manera en que el fenómeno religioso se expresa de manera específica, a través de la conversión religiosa y ciertas formas heterodoxas de educación, como elementos en la constitución y transformación de la identidad personal.

A continuación, en el Capítulo 6, construiremos un modelo explicativo que intentaremos sea capaz de describir el papel del autoconocimiento en las sociedades contemporáneas y la manera en que éste se presenta y opera a niveles generales y particulares en un entramado global. Asimismo, analizaremos las relaciones entre el grupo estudiado y éste contexto amplio que entendemos como fluctuante, de manera tal que se destacarán relaciones de complementariedad entre los mismos, a quienes estudiaremos conjuntamente. Finalmente, en base a todo el trayecto, pasaremos a las conclusiones del estudio y a los alcances y límites del mismo, así como a los posibles planteos que se desprendan y que podrían ser tomados para futuros trabajos.

Capítulo 1: Autoconocimiento, espiritualidad y personalidad

I. El surgimiento de la razón desvinculada, el autodomínio y la constitución del Yo.

Charles Taylor (1991) propone el origen y consolidación de la identidad moderna a través de un recorrido por las preguntas que se hicieron los pensadores, comenzando desde Platón. En este punto menciona que la razón como agente de entendimiento y diferenciación se manifiesta a través del control:

"Lo que ganamos mediante el pensamiento o la razón es el autodomínio. El hombre bueno es "dueño de sí mismo"[...]ser dueño de uno mismo es conseguir que la parte superior del alma rija sobre la inferior, lo que significa que la razón rija sobre los deseos[...]" (Taylor, 1991:131 apud Platón, La república, 430E).

Este dominio del ser mediante la razón consiste para Platón en un bien preciado que conduce a las personas hacia la felicidad. La descripción del filósofo griego está enmarcada en el contexto de la vida del hombre en la *polis* griega. Por lo tanto, la razón platónica mantiene una estrecha relación con la ética y la política. Al mismo tiempo, la noción de razón está estrechamente relacionada con la de orden. El alma regida por la razón se trata de un alma ordenada que se encuentra en armonía (Taylor *Ibid.* pp.137). De esta manera, en Platón subyace la idea de que la razón aspira a un autocontrol por medio del entendimiento que conlleva a un estado de máxima unidad. *"El alma debe ser una si hemos de alcanzara lo más alto en la autocontrolada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda persona"* (*Ibid.* pp.136). De esta manera, Taylor propone que la obra de Platón debe verse como un proyecto a largo plazo en donde la ética de la razón y la reflexión predominan por sobre la ética de la acción y la

gloria (*Ibid.* pp.133):

"Para el moralista de la razón, la condición privilegiada no es la de un estado especial en el sentido de no estar al alcance de comunicarse con todas las demás, sino que, por el contrario, es aquella en que están al alcance de todos los pensamientos y sentimientos, cuando logramos el hecho de centrarnos en nosotros mismos que conlleva la hegemonía racional" ².

Por lo tanto, el proyecto de Platón consiste en que la razón es el medio para obtener el bien supremo que incluye la armonía de la unidad del hombre. En este estado, las personas serían irremediabilmente buenas, ya que quienes se mantienen en la razón como la visión correcta de las cosas y *"quienes aman lo eterno no tienen más remedio que ser moralmente buenos; necesariamente poseen todas las virtudes porque el amor al orden producirá orden"* (Taylor, *Ibid.* pp.138 *apud* Platón, 486-487, 442E). Finalmente, Taylor destaca que la concepción sobre la razón en Platón responde a un modelo en el cual la misma es sólo un medio para obtener el bien supremo configurado por un orden racional preexistente que uno conoce y ama (*Ibid.* pp.140). Sin embargo, el autor señala que en lo sucesivo, el papel de la razón sufrirá una transformación que denomina *"interiorización"*, en donde la comprensión del dominio de la razón será reemplazada por otra más fácilmente comprensible a nuestras mentes. De tal forma que el orden implicado en la supremacía de la razón es *hecho*, ya no encontrado. Y este cambio lo identifica con las formulaciones más modernas, vinculando a Descartes como una figura representativa de tal modelo (*Ibid.*).

Al respecto, Norbert Elías (1990) destaca el pensamiento cartesiano como un giro importante no sólo en la filosofía occidental sino como un reflejo de una forma distinta en la que el ser humano se pensaba a sí mismo:

"Y con toda certeza, esta secularización del pensamiento y de la acción humanos no fue obra de una o unas personas. Se operó en relación con transformaciones específicas del conjunto de las condiciones de vida y relaciones de poder dentro de las agrupaciones sociales de occidente."

² *Ibid.* pp.136.

Las reflexiones de Descartes constituyen[...]los singulares problemas con que se encontraron los seres humanos al reflexionar sobre sí mismos y sobre la certeza de la imagen que tenían de sí mismos cuando el esquema básico eclesiástico-religioso de la percepción del yo y del mundo se abrió a las dudas y perdió su carácter evidente" (Elías, 1990:117).

De esta manera, en manos del mismo autor resumiremos el pensamiento cartesiano. Descartes se formuló una pregunta que consistía en si existía algo verdaderamente cierto que no pudiese ser puesto en duda. Así su pensamiento lo condujo a preguntarse acerca de la manera en que las verdades se revelaban. Entendió que en el mundo cotidiano la vida presentaba situaciones e ideas que eran aprehendidas por los sentidos, y que éstos podían crear falsas verdades y por lo tanto no podía confiar en nada que se le presentara a los sentidos. Desde las experiencias corporales hasta las creencias divinas, nada de esto le resultaba indudablemente certero, por lo que la duda amenazaba con destruir todo su pensamiento. Sin embargo, en la misma duda radical encontró la respuesta que buscaba. Descartes se preguntó si era posible convencerse de que él mismo no existía. Su respuesta fue negativa. Lo único cierto en todo momento era su existencia, dado que no concebía la posibilidad de pensar y de dudar de algo sin existir. Así lo describe Elías:

"Aquí reside el núcleo de esta forma particular de autoconsciencia: las percepciones sensoriales, y por consiguiente el saber referente a a entidades corporales, incluido el propio cuerpo, pueden ser algo dudoso y engañoso. Pero lo que no se puede dudar, concluyó Descartes, es de que se duda. "Es imposible que yo piense que no pienso. Y es imposible que no piense sin que exista".³

En consecuencia, Elías distingue que el pensamiento cartesiano no se trata de un fenómeno aislado en la Europa del siglo XVII sino que forma parte de una concepción que fue cambiando paulatinamente para tomar forma en esos momentos a través de diferentes pensadores. Por su parte, Taylor compara el abordaje cartesiano con el platónico respecto al razonamiento. A diferencia de Platón, el alma cartesiana, menciona

³ Elías, *Ibid.*

el autor, no se libera al obviar la experiencia, sino que lo hace objetivando la experiencia encarnada. *"Se diría que el cuerpo es un objeto de inevitable atención para ella"* (Taylor, *Ibid.* pp.162). A partir de ahora, ser racional tiene un significado distinto del de estar en sintonía con un orden. Para Descartes la opción implica percibir la racionalidad o la facultad de pensamiento como una capacidad para *"construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza"* (*Ibid.*). En este sentido, el autodomínio de la razón será quién reemplaza a los sentidos y que controlará los acontecimientos de la vida.

A partir de aquí comienza a notarse la importancia de la razón como forma de cuestionar el mundo y las ideas vigentes. La consecuencia de esta aproximación es un distanciamiento entre el sujeto pensante y él mismo como del resto de las cosas. Es por esto que la filosofía cartesiana también haya tenido su consecuente dualismo entre el cuerpo y el alma y una visión mecanicista del mundo. Pero esto no se debe a una intencionalidad premeditada sino al cambio que estaba ocurriendo en todas las escalas de la sociedad feudal. Ya hacía siglos, desde el surgimiento de la sociedad burguesa, el énfasis en las cosas reales en contraposición con una realidad sobrenatural, identificada con el reino de dios, formaba parte de los planteos en la sociedad europea:

"La aparición de la burguesía -es decir el resultado de la revolución burguesa de los siglos XI y XII- implica para sus protagonistas el desarrollo de una serie de experiencias sociales nuevas e inéditas. Esas experiencias tienen una función disociadora de la trabada relación entre realidad e irrealidad; a partir de ellas se elabora una serie de mecanismos en virtud de los cuales se encuentra un nuevo principio de explicación causal: una causalidad natural" (Romero, 1987:62).

En este contexto, el historiador José Luis Romero describe cómo la aparición de la burguesía trajo consigo una serie de elementos en la sociedad feudal que comenzaron a cambiar el ritmo vital a través de la economía de mercado y las prácticas mercantiles que operando sobre la realidad *"inventan toda una serie de mecanismos prácticos -como la contabilidad- para entenderse con el mundo inmediato como si fuera una realidad última, sin preguntarse qué hay detrás o más allá de ella, limitándose a establecer mecanismos que funcionan"* (Romero, *Ibid.* pp.63). Cabe destacar que este proceso

ocurrió lentamente de tal manera que convivieron durante muchos siglos ambas formas de concepción de la realidad. Lo que sucedía era que la vida en las primeras ciudades y las ocupaciones asociadas con su desarrollo no negaban la existencia del mundo divino tal como la cristiandad lo postulaba sino que parte de sus acciones cotidianas involucraban tareas que no formaban parte del sistema de creencias, conformando un sector determinado de la acción humana que Romero denominó la "realidad operativa" (*Ibid.*).

Entonces, parte de los planteos de Descartes constituían un problema de aquella sociedad en donde los esquemas sobre lo real iban cambiando poco a poco. Sin embargo, para Norbert Elías, Descartes aún era víctima de sus propios planteos ya que en su pensamiento se manifestaba por un lado la contemplación de un pensador y observador independiente de las autoridades, cuya reflexión dependían sólo de él, y por otra parte, se veía como parte de lo observado, "*como un cuerpo entre otros cuerpos*" (Elías, *Ibid.* pp.126). Pero con las herramientas del pensamiento de ese momento aún le era difícil superar el doble papel de observador y observado. De la misma manera, la imagen que el hombre tenía de sí mismo, al efectuar tal reflexión lo obligaba a pensarse como una consecuencia de un orden natural, como un mecanismo de relojería, aprehensible a través de los engañosos sentidos (*Ibid.* pp.127).

Por lo tanto, la única garantía posible para desentrañar la verdadera naturaleza de las cosas estaba dada en la razón. La misma opera en todos los sentidos, ya que para Descartes, la razón domina a las pasiones a través de una función instrumental de control (Taylor, *Ibid.* pp.166). En el aspecto ético también, se produce una interiorización de las fuentes morales. A diferencia de la manera platónica, el orden del Bien ya no puede estar fuera del hombre sino que cuando la razón pasa a tener la función de control, "*el sentido de la vida buena y la aspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido del que el agente tenga de su dignidad como ser racional*" (*Ibid.* pp.167). La interiorización cartesiana no niega la existencia de dios ni las cualidades espirituales del ser humano. Lo que sucede es que la existencia de dios se ha convertido en el progreso hacia el conocimiento de las certezas por medio del método cartesiano, es decir que la existencia de dios es el resultado del proceso del sistema de conocimiento. En consecuencia, Taylor hace una declaración categórica: "*la ética de Descartes tanto como su epistemología,*

apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos, tanto especulativamente como prácticamente, es la esencia de la razón" (Ibid. pp.171).

El dualismo cartesiano intenta comprender la naturaleza interior y divina del ser humano a partir de la separación entre el cuerpo y el alma, tomando la primera como un objeto a ser controlado y conocido por una razón mecanicista. De ahí que el papel que ocupa la razón para Descartes es la capacidad de controlar e instrumentalizar a los deseos, marcando el inicio de una concepción del cuerpo humano como una máquina. Por ende surge la idea de control sobre el mundo y sobre el ser humano a modo de comprensión mecanicista y funcional, es decir, que "*adquirir una intuición del mundo, como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental*" (Taylor, 1991:165). Y es el deber de la razón someter a las pasiones al control y gobierno de la misma interiorizando las fuentes morales en el ser humano. De esta manera, ocurre lo que Taylor denomina la "razón desvinculada", y lo compara con el análisis de Max Weber que será remarcado a lo largo de todo nuestro estudio respecto al "desencanto" (*Entzauberung*) del mundo". El cosmos queda desmitificado a causa de la objetivación por medio de la razón instrumental y la realidad comienza a clasificarse en objetos de conocimiento, dando lugar a la separación más abrupta en la historia entre sujeto y objeto. Asimismo, comienza a surgir una concepción del individuo que gracias a la desvinculación y la posibilidad de controlar al mundo tanto como a las pasiones del alma se puede adoptar una objetivación y con ella la posibilidad de crear algo nuevo a partir del dominio del mundo.

Esta identificación del individuo es lo que Taylor denomina el *Yo puntual* a partir del pensamiento de Locke que nos hace prestar atención al conocimiento desde el propio sujeto. Esto permite que el sujeto pueda reconstruirse por medio del control racional desde un centro puntual dependiente de la consciencia y la identidad personal. Una consciencia "*puramente independiente, que sostiene y justifica el desligamiento y es la base de la radical promesa que entraña el autocontrol y la reconstrucción*" (Taylor 1991:188). En consecuencia, según este autor, Locke es quién continúa de alguna manera el aporte de Descartes con el giro de la desvinculación del sujeto capaz de ejercer control instrumental sobre el mundo desde él mismo. No se trata solamente del hecho de

controlar sino que es el Yo quién controla y le da la posibilidad de objetivar al mundo desde él mismo, desde un Yo. La reflexividad se abre paso y la necesidad de volvernos conscientes de las actividades y los procesos que nos configuran (*Ibid.* pp.189). Por lo tanto, ocurre un vuelco hacia una “reflexividad radical” hacia la subjetividad y a la primera persona, “*un giro al yo como yo*” (*Ibid.* pp.192).

En el pensamiento postcartesiano, comienza a notarse un cambio aún más importante. La localización de las propiedades de la naturaleza de algo *en* una cosa, y en particular la localización del pensamiento *en* la mente (*Ibid.* pp.202). Esta nueva localización forma parte de la separación entre sujeto y objeto descripta más arriba. Como resultado, aparece otra demarcación entre la frontera de lo psíquico y lo físico. Taylor compara la teoría de los humores aristotélica con estas concepciones mostrando que para la primera, los sentimientos se ubicaban, por ejemplo, en la bilis negra, es decir que ésta al identificarse con la melancolía, *era* melancolía. Con el nuevo pensamiento, los sentimientos melancólicos pasaron a ubicarse *en* la mente (*Ibid.* pp.205). Para Locke, las cualidades de los objetos podían ser percibidas a través de los sentidos tales como la idea de color, forma, tamaño y solidez. De esta manera, el puente entre lo exterior y lo interior estaba dado por la percepción. Sin embargo, estas cualidades podían pertenecer a cualquier objeto, dado que son las únicas que nos es posible percibir. Entonces, la solución que encontró este filósofo, junto a otros de su tiempo fue la idea de que la consciencia sería como un recipiente originariamente vacío que, a través de las impresiones sensoriales iría llenándose de conocimiento, permitiéndonos discernir entre diferentes objetos (Elías, *Ibid.* pp.131).

Volviendo a la propuesta de Taylor sobre Locke y el *Yo puntual*, el primero señala que la clave de este concepto es la obtención de control a través de la desvinculación. Puede entenderse también en términos de "objetivación", y la misma implica despojar a una esfera dada "*de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos*" (Taylor, *Ibid.* pp.176). La figura del *Yo puntual*, también conduce la desvinculación más allá de las cosas cuando se vuelve hacia el propio sujeto. En este punto, Locke sienta las bases para lo que luego será

conocido como el empirismo inglés junto con David Hume. Para Locke, las percepciones del sujeto sobre las cualidades de las cosas así como la posibilidad de pensar en ellas no podía explicarse a través de algún principio del alma que contuviera aquellas nociones o ideas innatas, que fuesen las responsables de darles la forma a lo que los sentidos pudieran percibir respecto a una cosa. En cambio, el control derivado de la razón se manifiesta a través de la *"síntesis de ideas que originalmente recibimos de la sensación y la reflexión. Pero bajo la influencia de la pasión y la costumbre y la educación, se hacen esas síntesis sin consciencia ni buenos fundamentos"* (Ibid. pp.181). En otras palabras, el poder de la razón no reside en la razón misma sino que depende de la experiencia de ésta en relación al mundo. Aquí comienza a notarse la importancia del sujeto conocedor del mundo desde su yo, a partir no sólo de la percepción y los sentidos sino de la reflexión de las experiencias de la vida que de alguna manera conforman a este yo bajo una identidad particular. De esta manera, el yo se convierte en real en el sentido en que es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos, y este poder reside en la consciencia. Locke establece que la identidad personal se niega a identificar el yo o la persona con una sustancia, y hace que dependa de la consciencia (Ibid. pp.187):

"Porque desde el momento en que cualquier ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma consciencia que tiene de cualquier acción presente, desde ese mismo momento, ese ser es él mismo y personal. Porque por la consciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes es por lo que es ahora él mismo para él mismo, y así será él mismo para él mismo hasta que la misma consciencia alcance respecto a las acciones pasadas y futuras[...]resulta evidente que el tener consciencia es lo que une a una misma persona, hasta el punto de comprender épocas pasadas si se extiende, las existencias y las acciones más alejadas en el tiempo, de la misma manera que una la existencia y las acciones de momentos inmediatamente precedentes; de manera que todo lo que tenga consciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona a la que pertenecen ambas".⁴

⁴ Cfr. J. Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid. Editora Nacional, 1980. 2.27.10, pp.494 y 2.27.16, pp.501

David Hume es otro exponente de este cambio de perspectiva que avanzaba un paso más en la razón desvinculada o instrumental. En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), comienza criticando el yo cartesiano alegando que la razón abstracta no puede conocer lo concreto. De esta manera, Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, aunque no la posibilidad de conocerlo. En el segundo libro, el filósofo escocés reconoce la existencia de un yo psicológico que se manifiesta en las pasiones tales como el orgullo y la humildad, y un yo social que se descubre en relación con los otros (Elósegui, 1993:25). Por ende, establece una diferencia "*entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento e imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos*"⁵. De este modo, concluye en que sentimos la existencia de este yo, a través de las sensaciones y de las pasiones: "*Todo lo que produce una sensación agradable y se relaciona con el yo, produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el yo*".⁶

En el pensamiento de este autor, la desvinculación entre sujeto y objeto, el cuerpo y la mente ya son parte de su sistema filosófico. En consecuencia, la única forma de conocer que le queda al sujeto es a través de la interacción con otros sujetos y objetos del mundo. Es decir que, sólo a través de la experiencia "*podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro*".⁷ En suma, la cuestión del yo para Hume, viene a estar dada por la autoconsciencia, siendo ésta la única vía del acceso al yo. Y este camino ocurre en la experiencia misma de los objetos por parte del sujeto pensante.

Este proceso de la inteligibilidad del pensamiento y su reflexión sobre sí mismo junto a la constitución del sujeto como el agente pensante no se trató de un hecho aislado en las elaboraciones filosóficas de estos pensadores, sino que coincidió con las experiencias de vida de la sociedad burguesa que fue delimitando la nueva concepción del mundo, ya no estático sino como dependiente de la acción humana y de la voluntad del conocer y controlar la realidad. Como hemos señalado, la experiencia es el motor de

⁵ Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, pp.253.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* pp.87.

este cambio y la misma se vive en el mundo profano a través de los sentidos. Es por esto que también el hombre descubre también el amor, un sentimiento, una pasión, y en las formas más populares y vulgares, como una forma de goce, cuando anteriormente sólo era concebible a través del sacramento (Romero, *Ibid.* pp.93). En suma, la mentalidad burguesa, tal como la conceptualiza desde la historia José Luis Romero, opera como una revolución, modificando sustancialmente la imagen del hombre "*imaginándolo primero como individuo independiente del grupo, después como individuo con capacidad para correr cierta aventura y hacer su vida, y luego como individuo identificado e identificable*" (*Ibid.* pp.96). Por su parte, la naturaleza que ahora pasa a estar objetivada conlleva a una comprensión de la misma a través de la experiencia y la experimentación. No deja de verse a la misma como un orden establecido que responde a principios providenciales, sin embargo, al externalizarse, se vuelve un objeto que se puede conocer, dominar y disfrutar estéticamente al mismo tiempo que se lo entiende como un sistema que funciona con leyes que se descubren en la intervención del mismo. Esta concepción de la naturaleza será lo que en capítulos posteriores veremos como el modo de identificación del naturalismo.

II. Antecedentes del self moderno y la categoría de persona.

La idea de un individuo aislado que está dotado de razón y pensamiento y que interactúa con el medio ya está esbozada en las últimas indagaciones del pensamiento filosófico que hemos descripto hasta aquí. Sin embargo, el surgimiento del *self*, o del yo moderno, tal como lo conocemos y estamos acostumbrados a nombrarlo en todas sus variaciones, necesitó de un conjunto de elaboraciones provenientes de otros campos del conocimiento que fueron antecedentes de los análisis contemporáneos sobre la identidad personal.

Un trabajo que sintetiza una aproximación pluralista sobre la identidad personal fue Marcel Mauss en su trabajo "*Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*" (1938) publicada originalmente en un artículo del *Journal of Royal Anthropological Institute* en Londres. Este breve ensayo que consiste en ocho capítulos da cuenta de los intentos de clasificar un concepto, que según señalamos, toma una carga

histórica del paradigma occidental. En primer lugar, Mauss plantea el problema de la categoría de persona y del yo tratando de rastrear conceptos semejantes en otras culturas diferentes a la herencia europea. Para esto declara que no hablará de psicología sino que se remitirá a las fuentes del lenguaje, y la historia social de tal forma que no existe un ser humano que no se haya concebido a sí mismo como un cuerpo tanto individuo físico como espiritual (Mauss, 1938:6). Este concepto "social" de la persona está compuesto por derechos jurídicos y responsabilidades morales, la religión, costumbres y mentalidades. Así encuentra la etimología de la palabra en las raíces de la civilización griega a través del concepto de un actor detrás de una máscara, como una entidad única que trasciende al ser humano. Este atributo menciona que luego será traducido por el Cristianismo en la idea de alma hasta llegar a la unidad entre el cuerpo y el alma, mente y consciencia, pensamiento y acción que son resumidos en el concepto de individuo que Mauss describió como "la persona", "*la personne morale*". Con esto, se encamina a encontrar las diferentes concepciones que pudieren coincidir con las propias del hombre occidental y analiza el material etnográfico de diferentes regiones como Australia con los Kiwai, el noroeste americano con los Kwakiutl y los Indios Pueblo. Luego antes de pasar directamente a la noción de *persona* latina como "*máscara, máscara trágica, máscara ritual y máscara de los ancestros*" (*Ibid.* pp.16) decide incluir el análisis de civilizaciones más antiguas como la china y la india. A continuación comienza con la persona latina y la subyuga como categoría jurídica del derecho romano:

"la « personne » est plus qu'un fait d'organisation, plus qu'un nom ou un droit à un personnage et un masque rituel, elle est un fait fondamental du droit. En droit, disent les juristes : il n'y a que les personae, les res, et les actions: ce principe gouverne encore les divisions de nos codes. Mais cet aboutissement est le fait d'une évolution spéciale au droit Romain".⁸

Mauss no abandona el origen religioso de la palabra utilizada en la máscara ritual,

⁸ *Ibid.* pp.18.

sin embargo, menciona que el establecimiento de la categoría si bien existía en el ámbito religioso, fue en el plano civil, en la adquisición completa de los derechos civiles por parte de la *gens plebeya*, todos ciudadano romano eran personas libres. Entonces por un lado se encontraba el carácter religioso de la persona como uso ritual en la máscara y al mismo tiempo el valor jurídico de la persona como un sinónimo de la individualidad, en donde los esclavos no tenían personalidad "servus non habet personam", no tenían propiedades, no tenían filiación, nombre o cuerpo (*Ibid.* pp.20).

A continuación, distingue la valoración moral de la *persona* que se agrega al sentido jurídico. La capacidad de ser hombres libres no solamente es un derecho sino que deviene en las responsabilidades como ciudadano y que por lo tanto lo dimensionan sobre el comportamiento y la moral. Por otro lado, en su ensayo relaciona genealógicamente esta categoría con el advenimiento del cristianismo y la declaración del Concilio de Nicea respecto a la trinidad de dios. De esta manera, al brindarle una triple individualidad y personalidad a Cristo también se estaba comprendiendo esta categoría como una extensión en la vida social como una "substancia individual, indivisible y racional" (*Ibid.* pp.25):

"C'est à partir de la notion d'un que la notion de personne est créée - je le crois pour longtemps - à propos des personnes divines, mais du même coup à propos de la personne humaine, substance et mode, corps et âme, conscience et acte".⁹

Finalmente, culmina su análisis a través del aspecto psicológico de la categoría del yo o "moi", en donde hace un rastreo filosófico similar al que hemos realizado a través de los otros autores, poniendo énfasis en la Reforma protestante y en el pensamiento del empirismo inglés de Hume, inaugurado por Berkeley. De esta manera, Mauss logra identificar ambas categorías "persona" y "yo" como parte del mismo interrogante de la consciencia en Occidente. La diferencia es que, desde su perspectiva, el problema lo sitúa directamente en el contexto social, a través de la historia de la civilización desde Roma hasta la expansión cristiana como formal moral dominante,

⁹ *Ibid.*

mostrando que la conformación de la individualidad fue un proceso histórico y social que atravesó todas las dimensiones tanto religiosas como jurídicas y civiles integradas en la acción humana. En relación a esto, podemos sintetizar que el problema de la persona, la identidad personal y la individualidad, siendo éstos el objeto de estudio de la antropología y otras disciplinas, actualmente no pueden escindirse del contexto social. Esto mismo, podemos verlo explícitamente cuando el antropólogo inglés Radcliffe-Brown describe que:

"Every human being living in society is two things: he is an individual and he is also a person. As an individual he is a biological organism...Human beings as individuals are objects of study for physiologists and psychologists. The human being as a person is a complex of social relationships...As a person the human being is the object of study for social ".¹⁰

Por consiguiente, tanto la ciencia antropológica, como el resto de las ciencias sociales, utilizan los términos naturalizados como los citados, debido al mismo proceso histórico de las ciencias en relación a la objetivación del pensamiento.

Desde otra perspectiva pero abordando el mismo problema, encontramos los aportes de unos de los fundadores de la psicología social, George H. Mead, quién junto a otro pensador de la psicología de su época, William James, han contribuido en la conceptualización de la identidad personal y el individuo como ser social. Ambos autores, entendieron al ser humano como miembro individual de una especie y cómo ha surgido la categoría de persona de manera social y psicológica respectivamente.

William James en su *Principles of Psychology* (1890) dedica un capítulo entero a la "consciencia del *self*" y lo divide su estudio en tres partes. La primera parte la dedica al "*Self* empírico o el Yo" y comienza diciendo que es difícil distinguir entre lo que llamamos "Yo" y lo que simplemente denominamos "mío" dado que actuamos con respecto a las cosas que son nuestras de manera similar a la que actuamos y sentimos en

¹⁰ Cfr. Radcliffe-Brown, A., (1940) *On Social Structure*. In: Structure and Function in Primitive society. Cohen and West, London. Pp.193-194.

relación a nosotros mismos.¹¹

Al encontrarse con este problema, James señala que la mejor manera de tratar la dificultad es tomando al *self* de una manera abarcadora que pueda incluir todas las esferas de acción del individuo:

"In its widest possible sense, however, a man's Self is the sum total of all that he CAN call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank-account. All these things give him the same emotions".¹²

Esto le permitirá continuar con su aproximación de tal forma que dividirá al *self* de acuerdo a sus funciones a partir de sus sentimientos por un lado y de sus acciones de introspección y auto-preservación por otro. Entonces separa al *self* en cuatro categorías incluidas por un a) *self* material, b) *self* social, c) *self* espiritual, y d) *Ego* puro. El cuerpo es lo que él incluye dentro del *self* material de cada persona. Menciona que ciertas partes del cuerpo identificamos "más nuestras" que otras. Luego viene la ropa que usamos que también es la que nos hace identificarnos como nosotros mismos porque, según James, si nos preguntáramos qué preferiríamos, si un cuerpo y atuendos bellos en lugar de raídos y sucios, ninguno dudaría a la hora de tomar una decisión (*Ibid.*). El *self* social forma parte del comportamiento humano cuando se relaciona con otros de su misma especie. Además aclara que un hombre posee tantos *self* sociales como haya individuos que reconozcan a este hombre y que puedan tener una imagen de él en sus mentes. El *self* espiritual involucra al ser subjetivo con sus facultades psíquicas en concreto (*Ibid.* pp.185). La diferencia con los otros aspectos es que esta subjetividad puede ser pensada, es decir que en esta parte del *self* nos podemos pensar a nosotros como pensadores. El *self* espiritual o

¹¹ Para evitar ambigüedades la traducción original dice: "The Empirical Self of each of us is all that he is tempted to call by the name of me. But it is clear that between what a man calls me and what he simply calls mine the line is difficult to draw[...]". pp.183.

¹² *Ibid.*

consciencia tiene una naturaleza reflexiva: la persona es sujeto de sus propias reflexiones, es decir, que el *self* espiritual es la fiabilidad del individuo de pensarse como un ser reflexivo, es el *self* de todos los demás *selves* (*Ibid.* pp.186). James se detiene en este *self* en particular y diferencia su posición frente a las concepciones generales sobre éste y las que pudieran provenir de la fisiología. Así describe que "todos los hombres, más o menos" entienden a este *self* como un elemento activo de la consciencia sin importar los sentimientos o contenidos que puedan infligir en él. Por otra parte, un fisiólogo - continua explicando- lo entenderá como un proceso mediante el cual las ideas o sensaciones son reflejadas o son transformadas en actos y que pueden constituir un ser imaginario identificable con el pronombre "Yo". En cambio, su posición al respecto lo lleva a entender que este *self* espiritual, como núcleo central de la totalidad del *self*, sí puede sentir, sin importar si se trata de una substancia espiritual o sólo una palabra engañosa (*Ibid.* pp.187).

De esta manera, el psicólogo norteamericano sintetiza su modelo sobre el *self* empírico de la siguiente manera: los tres primeros aspectos del *self*, el material, social y espiritual se manifiestan de dos maneras. La primera es a través de los sentimientos de complacencia y satisfacción y la segunda clase por medio del auto-descubrimiento (*self-seeking*) y auto-preservación (*self-preservation*). El contenido de tal clasificación puede verse en el siguiente cuadro:

Self Empírico	Material	Social	Espiritual
Auto- Descubrimiento	Apetitos corporales e instinto. Placer por el ornamento, Vanidad, Codicia, Amor por el hogar, etc.	Deseo de complacer, reconocido, admirado, etc. Sociabilidad, Imitación, Envidia, Amor, Honor, Ambición, etc.	Aspiraciones intelectuales, morales y religiosas. Consciencia
Auto-Valoración	Vanidad personal, modestia, etc. Orgullo de riqueza, Miedo a la pobreza.	Orgullo social y familiar, Gloria, Esnobismo, Humildad, Vergüenza, etc.	Sentido de superioridad moral, mental, pureza, etc. Sentido de inferioridad o culpa.

La segunda y tercer parte del estudio sobre el *self* la dedica al Ego puro y a las mutaciones del *self*. En relación al primero, aborda el problema a través del sentido de identidad personal y el *self* puro o unidad personal. Al analizar la identidad personal se pregunta por la continuidad del *self* a lo largo del tiempo:

*The sense of personal identity is not, then, this mere synthetic form essential to all thought. It is the sense of a sameness perceived by thought and predicated of things thought-about. These things are a present self and a self of yesterday. The thought not only thinks them both, but thinks that they are identical”.*¹³

y concluye:

*The sense of our own personal identity, then, is exactly like any one of our other perceptions of sameness among phenomena. It is a conclusion grounded either on the resemblance in a fundamental respect, or on the continuity before the mind, of the phenomena compared “.*¹⁴

En consecuencia, establece que la identidad personal existe como tal en la medida en que se establezca esta continuidad, tal como sucede con otros fenómenos de la naturaleza, de tal manera que si esta continuidad desapareciera, es decir, dejase de ser comprendida y *sentida* como tal, así también lo haría la identidad personal. Para entender este hecho da un caso hipotético en donde si un hombre se despertara un día, incapaz de recordar sus experiencias pasadas y tuviera que aprender su biografía nuevamente, o si sólo recordara los hechos de manera abstracta y fría como cosas que él estaba seguro que sucedieron, o incluso si sus hábitos corporales y espirituales cambiaran durante la noche anterior, entonces, este hombre exclamaría que su personalidad ha cambiado (*Ibid.* pp.207).

La exposición sobre el Ego puro prosigue a través de lo que James considera como los principios del *self* puro o el principio interior de la unidad de la personal [*The Pure Self or Inner Principle of Personal Unity*]. Para esto revisa lo que él sintetiza como

¹³ *Ibid.* pp.205.

¹⁴ *Ibid.* pp.206.

tres teorías sobre el Ego: la teoría espiritualista, la asociacionista y la trascendentalista. La Teoría Espiritualista o Teoría del Alma es para James la teoría de la filosofía popular y la escolástica, que es solamente filosofía popular sistematizada. Declara que el principio de la individualidad dentro de nosotros debe ser sustancial, pues los fenómenos psíquicos son actividades y no puede haber ninguna actividad sin un agente concreto (*Ibid.* pp.211). Su crítica respecto a esta teoría es que no puede garantizar ni explicar nada. El problema reside en que intenta explicar y dar certezas de algo que es nada absoluto y cuestionable. Es por esto que declara que a partir de ese momento no utilizará más el término "alma" para designar una entidad cognoscible sino que, en caso de volver a nombrarla, lo hará desde una forma "popular" para expresarse vagamente. La Teoría Asociacionista está, según James, basada en la hipótesis de Locke sobre el caso de una misma sustancia teniendo dos consciencias sucesivas, o que una misma consciencia está apoyada por más de una sustancia. Menciona que si bien dicen explícitamente que el *self* se trata de un conjunto de pensamientos y sentimientos, no logran determinar cómo éste puede estar consciente de sí mismo. Luego pasa describir la teoría trascendentalista que identifica con Kant y describe que para éste la idea del Ego puro no es para Kant el alma sino el sujeto que es correlato para el objeto en todo conocimiento. Dice que hay un alma pero esta forma de Ego de nuestra consciencia nos dice nada acerca de ésta sin importar que sea sustancial, inmaterial, simple o permanente (*Ibid.* pp.220). En la última parte del capítulo dedicado al *self*, James culmina describiendo las mutaciones del mismo a través de los aspectos psicopatológicos y cambiantes como las alteraciones y pérdida de memoria junto a otras características que considera patológicas como el delirio, las múltiples personalidades y los casos de mediumnidad y posesión.

Otro exponente sobre las teorías del *self*, esta vez centrado específicamente en el aspecto social, es el análisis de George H. Mead en resumido en *Mind, Self and Society* (1934). Para este autor, la importancia del ser social del individuo y el uso del lenguaje, son los elementos más importantes para comprender la identidad personal. En primer lugar, hace una tajante distinción entre el organismo fisiológico y el *self*, alegando que el primero ya está allí desde que nacemos mientras que el segundo se desarrolla en el proceso de interacción del individuo con el ambiente, en particular las relaciones humanas. De hecho, será precisamente esta experiencia dramatizada por la adquisición

del lenguaje que sirve de fundamento para el *self* de manera tal que éste "*no puede ser entendido fuera de la experiencia social*" (Mead, 1934:137). Es una característica exclusiva del *self* que puede ser a la vez sujeto y objeto. Mead se pregunta de qué forma un individuo puede salirse de sí mismo a través de la experiencia de tal manera que pueda convertirse un objeto para sí mismo. Para él, éste es el problema de la auto-consciencia (*self-consciousness*) y su solución se encuentra en que es necesario referirse al proceso de conducta social o actividad en la que una determinada persona o individuo se ve implicada (*Ibid.* pp.138). Es decir que la posibilidad de la reflexión de la consciencia sobre sí misma está dada solamente en la interacción con otros individuos que permiten dar cuenta de su propia experiencia como individuo, no directamente o inmediatamente en la medida en que se vuelve un objeto para sí mismo tanto como lo son para él los individuos en su experiencia personal en la cuál la totalidad del conjunto están inscriptos. El lenguaje y la comunicación son los medios por el cuál estos individuos interactúan e intercambian entre sujetos y objetos para sí y para los otros. A su vez, el origen del *self* como un objeto está fundado en la experiencia de la gente que los conduce a la concepción de un "doble" (*Ibid.* pp.140). Este *self* en la medida en que puede volverse un objeto para sí mismo, es esencialmente una estructura social que se manifiesta en la experiencia social. A partir de esto es que luego podrá pensarse un *self* aislado que constituya a una persona por el resto de su vida. La experiencia de la comunicación es crucial para este autor. Señala que utilizamos a los otros como referentes respecto a lo que decimos, lo que vamos a hacer y en este proceso estamos constantemente controlando el proceso en sí mismo a través del habla y los gestos (*Ibid.* pp.141). En su versión patológica, el *self* puede perder la unidad que constituye y Mead concibe la posibilidad de que esa persona perciba varios "yoes" separados y es en donde existe el riesgo de romper la personalidad.

En resumen, la naturaleza del *self* según la visión de este autor es tal que la unidad y estructura total del mismo refleja la unidad y estructura de proceso social como un todo y cada *self* elemental de la cuál se compone refleja la unidad y estructura de uno o varios aspectos de ese proceso en el que el individuo se ve implicado. En otras palabras, los diferentes *selves* del cuál está constituida esa estructura:

*"[...] a complete self are the various aspects of the structure of that complete self answering to the various aspects of the structure of the social process as a whole; the structure of the complete self is thus a reflection of the complete social process. The organization and unification of a social group is identical with the organization and unification of any one of the selves arising within the social process in which that group is engaged, or which it is carrying on"*¹⁵.

De esta forma, Mead establece una correlación entre el individuo y la estructura social en la cuál el mismo se está desarrollando a través del lenguaje, y que juntas conforman algún tipo de estructura organizada que vincula a los individuos y al grupo.

La interacción entre individuos dotados de un *self* conduce al psicólogo a comprender el surgimiento del *self* bajo una actividad de juego. Así hace una comparación entre el juego de los animales y los de un niño que ocupa diferentes roles cuando juega con sus amigos invisibles, o cuando juega a ser un profesor, un padre, un policía, etc. El juego es entonces una forma de interacción en la que cada miembro de un grupo social va conformando su identidad personal a través de los otros, por medio de un "otro genérico", al mismo tiempo que puede ser objeto de reflexión en etapas sucesivas de autoconsciencia.

Por último, realiza una distinción entre el "Yo" y el "Mi". El "yo" es la parte reactiva de la persona en las actitudes de los demás. Es, de alguna manera, la parte más original que la persona aporta -a través de sus respuestas -en su interacción con los otros. Estas actitudes que toma ante los demás son el elemento novedoso, la aportación de la persona. El "yo", afirma Mead, da un sentido de libertad, de iniciativa. El "mi", por el otro lado, representa una organización definida de la comunidad ahí en nuestras actitudes, la cual demanda una respuesta, pero la respuesta que tiene lugar es algo que sólo pasa. No hay seguridad en cuanto a ella (*Ibid.* pp. 233). A partir de esta perspectiva del *self* como originado en la interacción social y la experiencia grupal y la noción de juego, Mead inaugura lo que décadas más tarde constituiría el interaccionismo simbólico y las perspectivas del drama social.

¹⁵ *Ibid.* pp.144.

III. El triunfo de lo terapéutico, la autonomía y la sacralización del self.

Anteriormente describimos lo que se ha definido como la razón desvinculada o la razón instrumental y el surgimiento de la identidad moderna en Occidente en relación a ésta. Este proceso, que tomó varios siglos, también trajo consigo la aparición de un proceso de individualización y la concepción de que cada individuo constituía una persona única e intransferible, con sentimientos, pensamientos y autoconsciencia de sí. Ahora indagaremos en la posibilidad de que la persona moderna se haya vuelto autónoma respecto a las instituciones más hegemónicas del momento como el Estado y la iglesia.

La hegemonía de la razón como forma correcta de comprender el mundo fue promovida a partir del Iluminismo del siglo XVIII y se propuso acabar con todos los mitos y las supersticiones bajo las cuales estaba supuestamente hundido el mundo europeo desde la Edad Media. Este proceso ya venía dándose con el Renacimiento, pero el auge del antropocentrismo y el control de la naturaleza en la cuál estaba involucrado tanto el mundo externo de los animales, plantas y minerales como el humano mismo, se instaló más tarde con filósofos como Bacon. En esos siglos, poder y conocimiento comenzaron a ser conceptos indisociables porque *“lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr dominio integral de la naturaleza y de los hombres”* (Adorno y Horkheimer [1944]:7). Así, todo aquello que fue antes clasificado como sobrenatural sería un mero producto de la proyección de las particularidades humanas en la naturaleza que ahora era vista como un ente aparte del cuál el hombre es una marioneta si no lograra dominarla y colocarla bajo su dominio. La idea de progreso se vuelve inminente y no hay vuelta atrás. Todo en nombre de la razón debe ser descubierto, desmitificado y domesticado a favor de los usos de las sociedades. Entonces el ser humano *“tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido”* (Ibid. pp.17). El Iluminismo intenta combatir la idea de la soledad humana frente a la omnipotencia de la naturaleza, de manera radical, es decir, volviendo a la naturaleza en enemiga. Combatirla es combatir la angustia y el sentimiento de desasosiego que el mismo Iluminismo mitificó en las teorías sobre el ser humano

solitario robinsoniano, hombre que vive atosigado por las fuerzas de la naturaleza y no tiene más remedio que ofrecer rituales a cambio de una ilusión de control. A esta estrategia, la razón es más perspicaz y con soberbia borra todas las formas “mágicas” de someter a los elementos. A través de las matemáticas, este movimiento clasifica al pensamiento en un simple algoritmo para impedir el retorno al “mito”. *“El procedimiento matemático es convertido en ritual del pensamiento”* (Ibíd. pp.34). Las ciencias se convierten en el modelo de conocimiento genuino, la religión y la magia quedan relegadas en supervivencias del pasado inocente. Es por esto, que iluminismo y evolucionismo se complementan en el juego del dominio del mundo. El evolucionismo biológico redujo al ser humano a una cadena de causa-efecto en la historia geológica de la Tierra, mientras que el iluminismo como ideal político estableció la igualdad de la justicia y la libertad de todos los individuos en símbolo del orden que debe ponderar en las sociedades. La industrialización consecuente al dominio de la razón desvinculante dio el broche de oro en el desencantamiento del mundo, reduciendo a las personas en trabajadores asalariados de los cuales no hay producto que les simbolice el esfuerzo brindado en su elaboración sino tan solo el salario que les permite solamente reproducirse a sí mismos en la pesada vida diaria, mas no a su prole.

Con todo, la industrialización del capitalismo y la hegemonía de la razón instrumental no fueron suficientes para terminar desencantando el mundo en su totalidad. Tuvo que ser necesario un esfuerzo más desde la razón desvinculada para culminar con el abatimiento del individuo y la desmitificación del ser humano. Así fue que el psicoanálisis hizo su aparición en el escenario crítico de la primer posguerra. Con el ascenso del psicoanálisis al panteón científico, las necesidades religiosas, el último bastión de los tiempos anteriores a la luz, se redujeron al *“desamparo infantil de la nostalgia por el padre”*, asimismo, el *“sentimiento oceánico”* de comunión con un todo se convirtió sólo en un *“restablecimiento de un narcisismo ilimitado”* y las religiones se volvieron entonces como una alternativa de la colectividad para evitar el peligro de caer en la neurosis individual (Freud 1997[1929]:3018, 3030). De esta forma, todo se redujo al principio del placer enunciado por Freud y todo lo oculto y misterioso que quedaba sin ser resuelto en la personalidad de una forma u otra se manifestaría en la palabra o en el cuerpo del individuo. El camino más viable para combatir el “malestar en la cultura”

sería entonces:

*“Pasar al ataque contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre, como miembro de la comunidad humana, empleando la técnica dirigida por la ciencia; así, se trabaja con todos por el bienestar de todos.”[...]“en última instancia todo sufrimiento no es más que una sensación: solo existe en tanto lo sentimos, y únicamente lo sentimos en virtud de ciertas disposiciones de nuestro organismo”.*¹⁶

Si bien, el modelo del inconsciente amenazó con reducir la esencia humana al placer sexual y a las creaciones artísticas a una sublimación de los instintos, en su propia epistemología también enunció el comienzo del camino hacia lo sagrado en el ser humano. La reducción psicoanalítica del alma a lo inconsciente permitió la demarcación más fuerte para la constitución del *self* moderno. El individuo con su historia personal podía ser develado en el proceso analítico por medio de la palabra hablada y a pesar del control instrumental de lo psíquico, sembró el camino hacia el autoconocimiento del sí mismo y la búsqueda de autorrealización por medio de la autonomía de prácticas espirituales y religiosas que analizaremos en el resto de este estudio:

*“El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos. La felicidad, considerada en sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla vale al respecto para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz”.*¹⁷

En consecuencia, algunos autores como Philip Rieff (1966) identificaron a este cambio en la modernidad como el "triunfo de lo terapéutico" en donde el psicoanálisis, la psicología y otras ciencias humanas lograron la "subordinación de algunas de las demandas tradicionales de la moral a los requisitos de la realización personal y la esperanza de que ello es susceptible de ser promovido por una terapia" con la

¹⁶ *Ibid.* 3026.

¹⁷ *Ibid.* pp. 3029.

posibilidad de objetivar la subjetividad para que los sujetos se convirtieran en constructores de su propia historia personal (Taylor, 1991:529). Vemos aquí el viejo proyecto de Locke de reconstrucción del Yo puntual, siglos después, tomando forma en el individualismo y el establecimiento de la subjetividad como una forma “experiencial” de la realidad.

Según el referido José Luis Romero, en su estudio sobre la mentalidad burguesa, las primeras décadas del siglo XX hasta la mitad del siglo marcaron importantes cambios que llevaron a una crisis en varios sentidos:

"[...] después de la Primera Guerra Mundial la mentalidad burguesa se ha extendido debido al ascenso de las masas. Las masas que se incorporan a la sociedad de consumo se apoderan de las ideas vigentes en las clases medias, porque son signo de estatus.[...]se asiste a una expansión cuantitativa de la mentalidad burguesa. En cambio, comienza a manifestarse una crisis cualitativa [...] se trata de una ofensiva contra la mentalidad burguesa que no viene del pasado sino de una mentalidad nueva, que no sabe exactamente lo que quiere." (Romero, 1987:142).

Esta crisis cualitativa recae en las instituciones y en la incapacidad del Estado moderno de proveer bienestar material y paz a sus miembros. En consecuencia, gracias al terreno sembrado por el avance científico y el proceso de racionalización e individualización, muchas personas comenzaron a descreer en las grandes instituciones para replegarse en su propia capacidad como individuos libres y pensantes y crear nuevas fuentes de bienestar. Como señalamos, la terapia psicoanalítica pudo haber sido crucial en este hecho. Luego, la crisis financiera de 1929-30, la Segunda Guerra Mundial y el fantasma de la revolución rusa que ya venía amenazando desde comienzos de siglo, fueron conduciendo a un replegamiento del individuo hacia sí mismo en un sentido de autonomía respecto a las posibilidades tanto de supervivencia material como bienestar emocional y realización personal. Ya veníamos mostrando cómo diversos autores concuerdan en que la hegemonía religiosa, en especial la del catolicismo, fue menguando en proporción con el advenimiento de la era científica y la razón, a pesar de que no desapareció e incluso se duda de que realmente haya declinado en algún sentido, sino

más bien que se haya transformado.¹⁸ Estas transformaciones llevaron a lo que Pierre Bourdieu (1989) denominó como "la disolución de lo religioso". Bajo la perspectiva de los campos que será descrita en los siguientes capítulos, el sociólogo francés destaca que el campo religioso como tal ha sufrido una transformación en el sentido en que sus límites como campo comenzaron a disolverse entre otras especialidades y actividades humanas, mezclándose, confundiéndose y hasta fusionándose hasta un punto en donde puede ser difícil diferenciarlas. Su teoría de los campos opera bajo una lógica de lucha de fuerzas en los mismos de tal manera que por ejemplo, *"no se ve ya muy bien hoy dónde termina el espacio sobre el cual reinan los clérigos. Al mismo tiempo, toda la lógica de las luchas se encuentra en él transformada"* (Bourdieu, 1989:103). Y continúa diciendo que tanto el clero como otras especialidades forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica:

"de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas".¹⁹

Por otro lado, Bourdieu explica que este desmoronamiento de los límites del campo religioso no es un proceso aislado que ocurre solamente en este ámbito sino que se trata de un proceso histórico que lo vincula con la división entre alma y cuerpo (*Ibid.*). Vemos que el punto de vista sociológico sobre el surgimiento de la razón desvinculada de Taylor parece coincidir en la idea de un proceso general a pesar de que Bourdieu se concentra en este caso en el campo religioso. Asimismo, destaca el triunfo de lo terapéutico que acuñó Rieff *"cuando la cura de almas se confía a los psicólogos y a los psicoanalistas[...]* de la búsqueda de normas se desliza a una búsqueda de técnicas, de una ética [se transforma] a una terapéutica" (*Ibid.* pp.105). Entonces, podríamos afirmar que el grado de especialización profesional que viene avanzando desde el siglo XIX y se consolida en el siglo XX con la llegada del psicoanálisis y las ciencias sociales como la antropología y la sociología, fueron conduciendo a una confusión de áreas que se vieron

¹⁸ Ver en los siguientes capítulos el debate del paradigma de la secularización.

¹⁹ *Ibid.* pp.104.

complementadas con el proceso de individualización, llevaron a buscar autonomía de las personas respecto a las instituciones.

Un proceso histórico que tomó a la autonomía como su eje fundacional, fue el movimiento por el potencial humano en la década de 1960 que la socióloga María Julia Carozzi (1999, 2000) ha señalado como parte del surgimiento del movimiento Nueva Era a quien ha estudiado en detalle. En sus trabajos, describe el origen de este movimiento:

"La nueva era como movimiento enraizado en una red de redes vasta y compleja, en su discurso y en su práctica, combina como direcciones de cambio tanto la transformación individual como la sacralización del self y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación el sincretismo, la liberación del cuerpo, y como veremos, el antiautoritarismo y la autonomía" (Carozzi, 1999:21).

De esta manera, la socióloga incluye al movimiento Nueva Era dentro de la conformación del movimiento por el potencial humano junto a otros investigadores como Stone (1978). Así explica que los contenidos del movimiento que ella estudió ya incluían aquellas ideas de mezcla de religiones orientales, psicologías y medicinas alternativas (Carozzi, *Ibid.* pp.22). Entonces, a partir de esta configuración histórica, las personas adscriptas a estos movimientos que surgieron en el seno de las clases medias del oeste de los Estados Unidos, particularmente en Esalen, tomaron como principios la Psicología Humanista de Abraham Maslow (1961) quién, según describe Carozzi, fundamenta sus enseñanzas en el concepto de "hombre autorrealizado" y establece que la autonomía aparece como libertad del individuo frente a la cultura y al miedo ambiente, y satisfechas sus necesidades, el hombre puede autodeterminarse y actuar en términos de volverse un hombre completo y creativo (Carozzi, 2000:104 *apud* Alexander 1992:41). Asimismo, agrega como reflejo de estos cambios a las reformas educativas en algunos centros urbanos de occidente cuando se fundan escuelas de clases medias que se basan en una pedagogía constructivista de inspiración piagetiana, que otorgan al alumno un rol de motor responsable de su propio conocimiento *"proponiéndose como objetivo explícito la formación de individuos autónomos"* (Carozzi, *Ibid.* pp.110). Esto también puede encontrarse en los trabajos de Paul Heelas (1996), quién al analizar el movimiento *New Age*, destaca la idea de un *self* no socializado y un *locus* interno de autoridad. Asimismo,

Thomas Csordas (1994), en su estudio sobre la Renovación Católica Carismática describe como este *self* surge de la interacción de las personas a través del lenguaje, formando un contexto ritual que opera como una red de significados y que toma como un gran "Otro" al grupo para llevar a cabo este proceso de objetivación del *self* a través de la *corporización (embodiment)* del mismo en el proceso de curación. Esta reivindicación de la autonomía, la autorrealización personal o sacralización del *self* parecen haber constituido las bases a lo que a partir de esos momentos comenzó a escindirse como religión y espiritualidad, en donde la primera remitiría a relaciones institucionales y vínculos compartidos mientras que la segunda implicarían una relación autónoma entre el individuo que *experimenta* lo religioso de manera autónoma, realizando una exploración a través de una resonancia personal (Taylor, *Op.Cit.* pp.533).

IV. El autoconocimiento y la espiritualidad: preguntas e hipótesis de investigación.

El panorama histórico junto con los análisis sociológicos y antropológicos han servido para conducirnos hacia los problemas que nos interesan. No obstante, ahora debemos definir algunas cuestiones para encausarnos de una vez en la investigación pertinente. En base a esto, veíamos como algunos autores conceptualizaron el avance de la autonomía y la búsqueda de autorrealización de los individuos y la desligación de las principales instituciones como el Estado y la Iglesia. Tal como veíamos, tanto Carozzi (1999, 2000) como otros autores (Heelas, 1996; Csordas, 1994) la sacralización del *self* se complementaba con la autonomía de las personas en la búsqueda de sentido en el mundo vinculado al aspecto religioso. Pero hay algo más que podríamos ver al respecto.

Ernst Troeltsch (1941) fue otro pensador alemán que encontró relaciones entre el protestantismo y el surgimiento del capitalismo. Al igual que Max Weber, éste se concentró en diferenciar las diferentes ramas o tipos religiosos dentro del Cristianismo. Este autor describe por un lado a la Iglesia como organización conservadora y burocrática, y por otro lado menciona a la secta. Mientras los objetivos de la Iglesia apuntan a incluir a toda la humanidad, la secta usualmente se caracteriza por apuntar a un

pequeño grupo que mantiene relaciones personales (Nesti, 2002:380). Un tercer tipo religioso es identificado por este sociólogo de la religión, el tipo místico. Este grupo se caracteriza por:

"a strongly autonomous religious experience, set apart from the forms and dynamics of established religions. The mystical type, essentially declares the right of every believer to possess the truth" (Nest, Ibid. pp.381).

En base a esto, Troeltsch se propuso descubrir los fundamentos de la autonomía de la consciencia individual, la tolerancia, la relatividad de creencias y sobre el individualismo ético que abarca a todas las personas en el mundo moderno (de Certau, 1982). Según estos actores, la búsqueda de autorrealización, la sacralización del *self*, especialmente a través de los aspectos religiosos, ya no parece depender de las instituciones religiosas dominantes, sino ser una contestación a las mismas tal como lo fueron las diferentes corrientes que se separaron del catolicismo y no necesariamente tiene que ver con un desfortalecimiento de lo religioso, sino más bien sobre las transformaciones en las relaciones de poder y hegemonía que los grupos detentan. Al respecto hablaremos luego, cuando retomemos el concepto de "imperativo herético" de Peter Berger (1979) y la religión secular de Hanegraaff (1999). Entonces, en lo que abarca la historia del siglo XX, en las culturas inmersas en el sistema global de occidente parecen haber llegado a tomar la autonomía como la base para definir el conocimiento del mundo a través de la experiencia, abarcando también el ámbito religioso a través de la autorrealización y búsqueda de sentido. Aquí, la reflexión y la objetivación de la individualidad también forman parte y como hemos visto, han vivido un proceso propio en la conformación de la identidad personal y la autoconsciencia. Otra manera de nombrar parte de este proceso es el autoconocimiento, pero a éste último debemos indagarlo más específicamente dado que será el eje de investigación de este estudio.

Michel Foucault (1982) se pregunta sobre el lugar en el pensamiento de la Antigüedad, la noción de sujeto y verdad. Para esto acude a la sentencia del oráculo de delfos "*gnothi seauton*" (conócete a ti mismo) y por otro lado el concepto de *épiméleia*

heautou (cuidado de uno mismo). En principio *épiméleia* se trata de “[...]una actitud general, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros [...]”, asimismo implica una “actitud de relación con uno mismo, con los otros y con el mundo” (Foucault 1982:36). Por otra parte, la *épiméleia* conlleva alguna forma de vigilancia sobre uno mismo. Es una manera de hacerse cargo del sí mismo y busca modificarlo, purificarlo. Según el autor, existe una relación de subordinación entre ambos, ya que el conocimiento de uno mismo deviene de la preocupación por uno mismo. De allí que Foucault mencione una serie de prácticas basadas en ejercicios que van a jugar un papel crucial en la filosofía, la moral y la espiritualidad occidentales. Algunas prácticas destacables son las técnicas de meditación, la memorización del pasado, el examen de conciencia, gimnasia o entrenamiento físico y hasta la interpretación de los sueños (*Ibid.* pp.37). Todas estas prácticas, contenidas en el conocimiento y la ocupación del uno mismo, forman parte de lo que Foucault denomina como tecnologías del *self* y las define como “operaciones sobre el cuerpo y el alma en la transformación de uno mismo con el fin de obtener felicidad, sabiduría, inmortalidad, etc.” (Foucault 1980:48). Ahora bien, Foucault sitúa su ensayo a lo largo de sus conferencias en un contexto de análisis filosófico de los siglos I a V D.C. en el mundo greco-romano en un comienzo, y luego durante el nacimiento del cristianismo. Sin embargo, en sus conferencias también menciona que es posible encontrar estas relaciones en el presente moderno, algo que intuyó el autor en sus conferencias respecto al siglo XIX. Finalmente, destaca que el conocimiento de uno mismo, terminó desplazando al ocuparse de uno mismo, debido al matiz egoísta que éste último parece tomar frente al primero y que a diferencia de la moral greco-romana, la cristiana parece haber cambiado al mismo tiempo en que el cartesianismo convirtió al conocimiento de uno mismo en “la vía fundamental de acceso a la verdad” (Foucault, 1982:38).

El término "conocimiento de uno mismo" como tecnología del *self* parece apropiado para ser utilizado en el sentido contemporáneo como autoconocimiento, dado que a nivel semántico, el agente reflexivo, el "uno mismo" es quién se está conociendo. A su vez, se ajusta perfectamente al otro concepto de tecnología del *self*, por cumplir con las aspiraciones de autorrealización que el autoconocimiento como término contemporáneo parece perseguir. Por esta razón, a partir de ahora utilizaremos el término

autoconocimiento para identificarlo como tecnología del *self*, tal como la ha definido el autor, pero lo diferenciaremos de su procedencia original, *conocimiento de uno mismo*, para distinguir entre la aplicación a nuestro estudio y el análisis que Foucault realizó respecto a su objeto de análisis filosófico de las sectas greco-romanas de los primeros siglos de nuestra Era.

Continuando con los trabajos de Foucault, también definiremos otro elemento que formará parte de este estudio, esto es, el concepto de espiritualidad. De estrecha relación con la religión, la espiritualidad se relaciona con el aspecto místico de los tipos religiosos de Troeltsch debido al componente de autonomía y búsqueda personal a través de la experiencia directa con el mundo para abordar la autorrealización del individuo. De esta manera, para nosotros así como para Foucault, la espiritualidad estará constituida por el conjunto de las búsquedas a través de prácticas y experiencias *"que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad"* (Foucault, 1982:39). Este "precio a pagar" evidenciará, como veremos, los procesos de conversión y cambios de puntos de vista que algunas personas pudieren experimentar respecto a sí mismos y su relación con el mundo y con los otros.

Llegamos al punto en donde estamos en condiciones de describir aquello que aparece como nuestro objeto de investigación. Luego de todo este recorrido a través de los antecedentes del surgimiento de la razón desvinculada, la personalidad y el proceso de individualización, mencionamos como en los estudios, ahora sí, de la mano de las ciencias sociales, comenzaron a detectar y conceptualizar aquello que aparecía como una separación del individuo de las instituciones morales, políticas e inclusive, espirituales, y su búsqueda de realización personal a través de la experiencia directa del conocimiento de las cosas. En lo particular de este estudio, nos interesa abordar estos problemas en el campo religioso en relación a la experiencia del individuo en el mundo y la constitución de su identidad personal a través del autoconocimiento como tecnología del *self*. Para esto, nos preguntamos de qué manera se podría comprender la espiritualidad, tal como la hemos definido, como objeto de conocimiento antropológico. Esto nos condujo a indagar en las actividades de las personas en sus ámbitos cotidianos y de cómo involucrarían a la espiritualidad con el resto de sus actividades; ¿cómo viven las personas el

autoconocimiento y la búsqueda espiritual?, ¿en qué consiste la relación entre autoconocimiento y espiritualidad?. Pero estas personas no viven aisladas en el mundo, sino que se vinculan con otras y por eso nos preguntamos también sobre qué implicancias tienen estas nociones en la transformación de los sujetos en relación a ellos mismos y a otros; ¿en qué medida encontramos tales transformaciones?. Finalmente, entendiendo que puede haber ciertas personas que estén involucradas en estas prácticas con diferentes grados de participación: ¿quiénes producen y consumen estas prácticas?, ¿es posible determinar un origen y proceso histórico que relacione el contexto social con el particular de los actores?. Y en caso de concurrir a diferentes lugares para adquirir aquello que buscan, ¿qué vínculo existe entre los miembros que realizan estas prácticas con las instituciones y el resto de las personas?. Estas interrogantes generales fueron las que originaron el presente estudio. Por ende, es necesario acotar el campo de análisis debido a las intrincadas relaciones y áreas en las que podría circunscribirse este trabajo y sería demasiado pretencioso querer abordar todas las áreas, aún tomando como premisa que la definición de las mismas depende del mismo proceso de construcción del objeto que se pretende estudiar. Por lo tanto, a continuación y a lo largo de los próximos capítulos, nos dedicaremos a analizar el campo religioso en Argentina, y en particular en Buenos Aires, tomando a un grupo de actividad religiosa y espiritual como caso de estudio para el análisis etnográfico que esperamos nos permita, en el diálogo entre lo general y lo particular, dilucidar las preguntas que condujeron a la investigación a partir de las interrogantes más universales.

Capítulo 2: Esoterismo y espiritualidad en Argentina: caso de estudio y marco teórico

A continuación, veremos de qué manera el autoconocimiento, entendido como una tecnología del *self*, forma parte de un proceso de búsqueda de sentido de las personas que están involucradas con instituciones que fomentan este tipo de actividades. Para esto, analizaremos el caso particular de un centro gnóstico en la ciudad de Buenos Aires, tratando de que el análisis no se agote en lo particular sino que nos permita comprender algo más sobre el campo religioso en Argentina y por qué no en el Cono Sur o mismo Latinoamérica.²⁰

Antes de proceder con el análisis en cuestión, es necesario establecer algunas pautas teóricas que nos permitirán comprender el panorama general respecto al campo religioso, específicamente el campo esotérico en una escala global, y por otro lado, elucidar la relación de las personas que frecuentan a estas instituciones con éstas últimas, es decir, qué tipo de nexo entre el individuo y la comunidad podemos encontrar, y de qué manera se presenta esta relación en términos de identidad.

I. Esoterismo y espiritualidad en Argentina.

Los estudios sociales sobre el campo religioso en Argentina poseen dos vertientes principales que se complementan: por un lado encontramos a los sociólogos, quiénes

²⁰ Con nuestro caso de estudio, no nos proponemos a realizar inducciones para obtener conclusiones generales, a pesar de que sea un procedimiento tentador. Al contrario, cabe notar que las problemáticas esbozadas aquí, siguen la pauta hipotética-deductiva del paradigma científico, en donde se han concebido en primer lugar los problemas y las interrogantes derivadas en hipótesis, para luego intentar corroborarlas y/o reformularlas en el proceso de construcción del conocimiento. Sin embargo, tal como ha demostrado Feyerabend, las teorías y concepciones no son puras, sino que surgen del diálogo entre las ideas subjetivas y el contexto de producción del conocimiento, en otras palabras, entre lo particular y lo general. De la misma manera, nuestro análisis y conclusiones seguirán esta lógica, de tal forma, que el caso de estudio que hemos elegido -aunque con sus particularidades- podría ser representativo de un comportamiento general de la sociedad.

enfocados en un marco global han analizado los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) tales como el pentecostalismo (Marostica, 1997; Oro, 1997), las religiones afro-brasileñas como el umbandismo (Frigerio, 2002; Carozzi, 1992), o el movimiento Nueva Era (Carozzi 1997, 1999, 2000; Menendez, 2000). En el caso del pentecostalismo y protestantismo, se encuentra mayor literatura debido a su alcance latinoamericano a partir de los estudios de Rolim (1980, 1985), Martin (1990), Stoll (1990) y Bastian (1997) entre otros. A su vez, desde la antropología, los estudios de casos particulares han permitido vincular los análisis sociológicos con las problemáticas de grupos específicos corroborando y expandiendo el análisis del campo religioso. Así encontramos etnografías sobre la espiritualidad carismática (Cabrera 1999a, 1999b, 2000, 2003a, b, c), las órdenes religiosas en monasterios (Ludueña 2000a, 2001, 2002a, 2002b, 2003a, b, c), estudios sobre el mormonismo indígena toba (Ceriani Cernadas 2003a, 2004, 2005a, b, 2006a, b, c), etnografía sobre festividades religiosas mocovíes (Citro 2003a, b; López et al. 2003) entre otros. En lo que respecta al campo esotérico en particular, se han encargado más los antropólogos a partir de proyectos grupales (UBACyT F016/2001-2003, F196/2003/2008-2010), que han derivado en trabajos individuales como la incursión en la Escuela Científica Basilio (Ludueña 2000b, 2001a, b, 2003b, 2007), la Orden Rosacruz AMORC (Ceriani Cernadas 2003b, 2005c, 2005d, Ceriani Cernadas y Kerman 2004, Ghelerman 2005), la Sociedad Teosófica (Messineo y Wright 2003), así como algunas instituciones que se identificaban con la antroposofía (Riera, Saccol y Wright 2004). En relación a los últimos textos y el vínculo con el presente trabajo, el término "esotérico", será utilizado en nuestro trabajo en el mismo sentido en que estos autores lo han hecho, a la hora de delimitar un sub-grupo de clasificación dentro del campo religioso (*Ibid.* Messineo y Wright).

Siguiendo la misma pauta, propondremos describir a estos grupos como *heterodoxias sociorreligiosas*, ampliando el término esotérico para demarcar instituciones que se ubican en un punto marginal en referencia al cristianismo católico y que generalmente no definen sus prácticas o cosmovisiones como "religiones", ni tampoco, -tal como lo ha definido Carozzi (1999, 2000)- se consideran grupos de autoayuda o de terapias alternativas, a pesar de que las personas que frecuentan estos lugares circulan libremente dentro del circuito alternativo en Buenos Aires. En este

contexto es que el grupo gnóstico que analizaremos a continuación estará enmarcado, es decir, como una heterodoxia sociorreligiosa, cuyos miembros y participantes (activos u ocasionales) acuden y practican el autoconocimiento como tecnología del *self*.

En base a lo anterior, tanto antropólogos como sociólogos han estudiado el campo religioso en Argentina y el Cono Sur con diferentes herramientas teóricas, redefiniendo y ampliando las perspectivas de abordaje. En primer lugar, la circunscripción de un "campo religioso" ha sido tomada de los trabajos de Pierre Bourdieu (1976), quién describe que los campos:

"se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)" (Bourdieu, 1976:119).

Asimismo, menciona que estos campos poseen leyes generales que hacen posible el estudio independiente de campos de política, filosofía o religión debido a que tienen leyes de funcionamiento invariantes y propiedades específicas (*Íbid.*). La utilización de los campos como herramienta conceptual, bajo la misma perspectiva del autor, implica una lucha y la existencia de un juego y gente dispuesta a jugarlo (*Íbid.* pp.120). A su vez, -prosigue Bourdieu- para que funcione un campo, es necesario que la gente involucrada en esta lucha esté dotada de los *hábitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, un cúmulo de técnicas, referencias o un conjunto de creencias. En consecuencia, la estructura del campo es

"un estado de relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores".²¹

²¹ *Íbid.* pp.120.

Y este capital, sólo tiene sentido en relación al campo al cuál está relacionado. En este caso, el capital que está en juego -según los términos de Bourdieu- son los bienes simbólicos de salvación (Bourdieu, 2006 [1971]:38) y solo aplican al campo religioso en particular a pesar de que los capitales de cada campo podrían convertirse en otro tipo de capital "*dentro de ciertas condiciones*" (Ibid. pp.121). En consecuencia, los bienes simbólicos de salvación que están en juego en el campo religioso se encuentra en constante lucha y son ellos mismos los que legitiman y reproducen las cualidades de este campo, ya que:

"los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más o menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de lo que está en juego".²²

Siguiendo este razonamiento, la lucha, – cualidad intrínseca de las propiedades de los campos –, lleva a que existan relaciones de poder dentro del campo religioso. Esto coincide con el debate vigente sobre la disolución del campo religioso por la pérdida del monopolio de la doxa católica y la segregación en una pluralidad de movimientos religiosos, ya sea de naturaleza católica o no, pero que actúan como heterodoxias en relación a una doxa tradicional con la cuál están discutiendo. De esta manera, las heterodoxias sociorreligiosas como el grupo gnóstico del cuál nosotros nos ocuparemos, formaría parte del cúmulo de fuerzas en juego dentro del campo religioso en Argentina y probablemente en el Cono Sur, cuyo lugar dentro del campo, sería el resultado de la pérdida del monopolio de los bienes de salvación que tradicionalmente habría sido propiedad de la Iglesia Católica y que con el advenimiento de la modernidad y luego la posmodernidad, este lugar de poder habría sido disuelto y resquebrajado, resultando en una pluralidad de movimientos, cultos y grupos religiosos. Ahora bien, es posible ir un poco más allá de este esquema de trabajo para analizar el campo religioso en Argentina.

Si bien las propiedades de los campos nos conducen a analizar las relaciones internas del campo religioso bajo una perspectiva de lucha, *i.e.* de poder, es posible

²² *Ibid.* pp.122.

entender la disolución de lo religioso y la distribución del poder en el campo yendo más allá de la idea del monopolio católico, tal como propone Frigerio (2000, 2007). En estos trabajos (especialmente en Frigerio 2007), el autor propone repensar el papel del catolicismo dentro del campo religioso latinoamericano. Para esto remarca las tradiciones de pensamiento vigentes, quiénes ponen énfasis en la hegemonía de la Iglesia católica idealizada en un pasado como la única fuente de producción, distribución y consumo, en última instancia, en control y monopolio. Estos trabajos, inspirados principalmente por el pensamiento de Peter Berger y Thomas Luckman, viene a cuestionar (más bien a adicionar) los modelos que proponen un monopolio eclesiástico y la consecuente pluralización de la vida religiosa y la predominancia histórica del denominado "paradigma de la secularización" donde se pretendía

"explicar la pérdida de la religión en la modernidad, el declive en las tasas de prácticas religiosas y la marginación de las prácticas, creencias e instituciones religiosas en la modernidad triunfante" (Bastian 1997:15).

Peter Berger enunciaba que el efecto secularizador poseía un doble sentido:

"a nivel del espíritu, inculcando modalidades de pensamiento muy racionales, y a nivel de la vida práctica, mediante la aplicación de técnicas igualmente racionales para solucionar problemas que previamente dejaban sin amparo a los seres humanos [por lo que] [...] la suposición predominante es que la religión se ha vuelto impensable para el ingeniero como para el científico [...] como figuras típicas de la época moderna" (Berger, 1994:12).

Es por esto que *"la ciencia moderna fomenta una actitud mental que se muestra impaciente ante el misterio y que busca explicaciones racionales en vez de causalidades sobrenaturales"*(*Ibid.*). De esta manera, el paradigma de la secularización y el complemento bergeriano con la "teoría de la pluralización", consistió en la ampliación de lo que Weber enunció como el *"desencantamiento del mundo"* (*Entzauberung der Welt*) a principios del siglo XX y que luego de ambas posguerras, tomó fuerza en una época en donde la modernidad había no sólo cumplido los objetivos de progreso, sino que había

sobrepasado las expectativas y perdido el control del orden que promovía desde mitad del siglo XIX, desencantando el mundo y desacralizando la vida humana a través de la ciencia y la tecnología y el consecuente pensamiento racional-burocrático, que derivó en las estructuras institucionales de esos tiempos. Sin adentrarnos más en el debate sobre quiénes continúan a favor del paradigma de la secularización dado que no es el objetivo ni primario o secundario de este trabajo²³, volveremos a las consecuencias acarreadas según los teóricos de la secularización, que Alejandro Frigerio criticará en seguida.

Si bien es discutible el planteo de la secularización, lo que los cientistas sociales discuten en menos grado, es el hecho concreto de que un cambio o "mutación" en las sociedades de occidente ha tenido lugar en relación al fenómeno religioso en las últimas décadas luego de la mitad del siglo XX. Así, la mutación religiosa en América Latina - coinciden los teóricos- en que

"el campo religioso pasa de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia [en donde] no existe otra dinámica que la de la mera competencia de la economía del libre mercado religioso [y además] predomina la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un universo religioso independiente, en crecimiento exponencial" (Bastian 1997:12 y 13).

Esta lucha en el campo religioso, como reflejo de la lucha económica de los individuos en un mercado de consumo, ha provocado que luego de la eclosión contracultural:

"las formas religiosas contemporáneas tiendan a la disgregación, a la fragmentación, a la movilidad y un nuevo supermercado espiritual y del sentido tome forma en nuevos contextos ideológicos y de búsqueda de significados" (Vallverdú 2001, apud Wilson, 1976).

²³ Para un análisis más extenso sobre autores que están a favor y en contra del paradigma de la secularización consultar: Pierucci, Antonio F., (1998) *Soltando amarras: secularización y destradicionalización*. En: Sociedad y Religión Nro. 16/17.

Desde otro lado pero siguiendo el discurso metafórico para explicar la mutación del campo religioso, Schlegel (1995) describe este cambio de la modernidad a la posmodernidad como un proceso de elección de "*religiones a la carta*" o de un "*autoservicio espiritual*" donde las personas eligen activamente la variedad de "platos" religiosos que el mercado ofrece según sus preferencias y gustos personales. Aquí la coherencia es más asunto del consumidor que del productor, y el mercado religioso se convierte en la institución central de la regulación del creer (Willaime 1996:57). En este contexto, es que el individuo:

"se encuentra en una sociedad de responsabilidad personal y en una era de desregulación de los bienes simbólicos de salvación, donde simplemente cada cual busca lo que le hace bien de acuerdo a la búsqueda de soluciones a problemas personales, dudas, inquietudes de conciencia, etc. con un contenido eminentemente práctico-utilitario: buscar hasta encontrar lo que personalmente y cognitivamente funciona" (Vallverdú, ibid.).

Este paradigma denominado "teoría de religión de mercado" (Warner 1993), "economía de religión" (Iannaccone, 1998) "economic/rational choice approach to religion" (Stark y Iannaccone, 1993), descubre la aplicación de teorías económicas y de elección racional al fenómeno religioso. Sin embargo, lo que a Frigerio le interesa para buscar una alternativa del paradigma de la secularización en este tipo de teorías, es la idea de abandonar el concepto de monopolio. Esto implicaría pasar a una concepción de competencia que encajaría mejor con la teoría de los campos y la lucha interna entre sus componentes, a tal punto que estas teorías mostrarían que:

"no hay religiones efectivamente monopólicas sino mercados regulados [y] el resquebrajamiento [del monopolio religioso] no estaría tanto en la credibilidad de la religión sino en la legitimidad de algunas creencias frente a otras" (Frigerio 2007, s/n).

En concordancia con este enfoque, es que podemos situar el contexto histórico de la Argentina para el caso que analizaremos en breve. Esta perspectiva de competencia y desregulación del mercado religioso que sustituye al modelo de un catolicismo que monopoliza los bienes simbólicos de salvación, se condice con los gobiernos democráticos y la apertura ideológica que esto conlleva. En particular con el caso argentino, coincidimos con la tesis de que los tipos de gobierno democrático como el de los últimos veintiséis años en la República Argentina, han fomentado a la libre competencia de ideas así como de bienes, causando una mayor segregación de movimientos religiosos que anteriormente estaban ocultos o "dormidos" bajo los regímenes dictatoriales. A partir de las últimas dos décadas los mismos parecen haber encontrado la libertad y la confianza para mostrarse en público a pesar de que muchos de estos grupos, inclusive el movimiento gnóstico argentino, como en el resto de Latinoamérica, alegan ser lo que otros no son, diferenciándose discursivamente en sus prácticas e ideas de otros grupos similares o discutiendo con textos y personalidades de otros cultos que en algún momento tuvieron o pudieron haber tenido un origen histórico en común.²⁴ Como quiera que fuese, el panorama histórico de este país en relación a la consolidación del campo religioso podemos establecerlo a partir de fines del siglo XIX, tal como relata Floreal Forni (1993):

"Argentina es un país de tradición monopólica católica, donde a partir de la conformación del Estado Nacional a fines del siglo XIX, existió un conflicto entre la concepción de la Iglesia sobre su lugar en la sociedad y la cultura con tendencias secularizantes de carácter laicista. [...] Esto genera un mapa religioso totalmente distinto al de EE.UU. A diferencia también de otros países latinoamericanos donde el mismo conflicto tendió a resolverse con nitidez a favor del Estado laico (Uruguay, Venezuela, México, en su medida Chile), en nuestro país el catolicismo romanizado e integral llevó adelante por décadas una activa resistencia contra las tendencias laicistas, y aún una ofensiva "recatolizadora" con la idea de regañar el control de la educación y otras esferas de la sociedad" (Forni, 1993:9).

²⁴ Para esto ver *Infra*. El movimiento gnóstico y la "identidad precautoria".

Sin embargo, en este escenario predominantemente católico, el papel del crecimiento paulatino de la urbanización en conjunto con una plena vigencia del modo de producción capitalista del siglo XX acarrea el cúmulo de "*transformaciones tecnológicas, económicas y sociales que son correlativas del nacimiento y del desarrollo de las ciudades, la división del trabajo y de la aparición de la separación del trabajo intelectual y del trabajo material*" (Bourdieu 2006[1971]), que fueron las que determinaron el carácter periférico a la Argentina, dentro del modelo agroexportador en este "espacio de temprana urbanización" o "modernidad periférica" (Forni *Íbid.* pp.10).

Esta expansión urbana que comenzó alrededor de 1880, también involucró una "lucha por las almas" (*Íbid.* pp.11) entre los inmigrantes europeos y sus descendientes y la Iglesia católica. A su vez, la batalla principal se desataba entre el anticlericalismo militante masón y socialistas y anarquistas, y la expansión de la ofensiva "recatolizadora" de la Iglesia (*Íbid.* pp.11). Por su parte, para la década del '20, el espiritismo de raíz kardecista, se instaló a partir de la Escuela Científica Basilio. Con el inicio de los gobiernos militares en la década del '30, la visibilidad de los movimientos religiosos se mantuvo al margen excepto por el espiritismo Basilio, que fue tolerado y aceptado durante los gobiernos peronistas, o por el pentecostalismo que tuvo su momento de esplendor en la década del '50. Recién en la década del '70 en adelante, vuelven a aparecer cultos religiosos, esta vez con la reducción de la influencia espiritista y el aumento de religiosidades populares como el umbandismo (*Íbid.* pp.13). Por su parte, el movimiento gnóstico samaeliano surgió en Colombia alrededor de los '50-'60 y al parecer su aparición en escena en Argentina no sería hasta principios de 1980²⁵, de tal forma que coincidiría prácticamente con el inicio del último período democrático. Desde luego que el análisis histórico del campo religioso en Argentina merece un mayor espacio, aquí solamente nos referimos a los puntos claves de los antecedentes en los cuales el movimiento gnóstico, al igual que otras heterodoxias sociorreligiosas, habrían formado parte, volviendo a mencionar la importancia de la apertura democrática que en

²⁵ Según Luis Cárdenas y Fernando Gallego En: *Guía de diversidad religiosa de Buenos Aires*. Pp.405.

complemento, con un capitalismo que "universaliza el mercado", la primera "institucionaliza la tolerancia a nivel político".²⁶

II. El centro de estudios gnósticos de Buenos Aires y el movimiento gnóstico de Samael Aun Weor.

Al describir la diversidad religiosa en la ciudad de Buenos Aires, Fernando Gallego y Luis Cárdenas (2003) distinguen dos grupos de acción: las teosofías y los centros de estudio quienes responden a dos tipos de saber, la *sophia* y la *episteme*, respectivamente. El autor explica que:

"[...]mientras las teosofías se entregan a la re-producción, conservación y difusión de un conocimiento pleno del tipo sapiencial (sophia), los centros de estudios trabajan con un conocimiento que encuentra su referente más próximo en el saber científico (episteme). La sophia es un saber donado desde las alturas de lo divino, y el hombre, el canal por el que este conocimiento llega a nuestro mundo; la episteme es un conocimiento del hombre, el producto del trabajo del fundador de la institución" (Gallego y Cárdenas, 2003:388).

En base a esto, hemos considerado que la definición de "centro de estudios" en principio fue la más pertinente para definir las actividades desarrolladas en la institución en donde fue realizado el trabajo de campo.²⁷ El centro de estudios gnósticos, conduce sus actividades fundamentadas por el legado de Samael Aun Weor (1917-1977) quién fundó el *Movimiento Cristiano Gnóstico Universal* en 1960, originalmente en la ciudad

²⁶ Berger, *Op. Cit.*

²⁷ Esta definición luego fue reformulada por otra más adecuada, aunque resulta pertinente mostrar nuestro punto de partida para el abordaje del trabajo de campo. Ver "pedagogía heterodoxa" Cap. 4.

de Santa Marta, Colombia y que luego se expandiría por toda América Central entre las regiones que integran los 44 países que siguen sus enseñanzas.

Victor Manuel Gomez Rodriguez, quién luego se autodenominaría Aun Weor, y más tarde le agregaría el nombre Samael, para formar el conocido apelativo “Samael Aun Weor”, nació e Santa Fé de Bogotá, Colombia durante el final del verano de 1917. En su autobiografía “Las Tres Montañas” (1972) cuenta que desde pequeño se vio inclinado hacia los misterios del alma humana, alegando recordar sus vidas pasadas tanto como los primeros días de vida en la encarnación presente. A la edad de doce años ya experimentaba con los métodos de las escuelas espiritistas, como la de León Denis (1846-1927), Camille Flammarion (1842-1925) y el fundador del espiritismo Allan Kardec (1804-1869). A los dieciséis años se acercó a la Sociedad Teosófica y allí comenzó a instruirse en las enseñanzas derivadas de H.P. Blavatsky. Finalmente, teniendo dieciocho años, ingresó a la Escuela Rosa-Cruz Antigua del Coronel-*Doctor Honoris Causa* Arnold Krumm-Heller en donde aprendió las enseñanzas de la tradición rosacruz europea.

De esta forma, Samael Aun Weor (SAW) articuló estas diferentes tradiciones con las que él mismo fue instruido y había experimentado sus técnicas para luego, a fines de la década de 1940, conformar el movimiento gnóstico como una religión de contenidos esotéricos y métodos prácticos para efectuar la “revolución de la consciencia”.²⁸ Su principal preocupación, fue la forma en que el conocimiento esotérico debía ser puesto en práctica. Es por esto, que a lo largo de su vida se opuso a las organizaciones del tipo iniciático, a pesar de que él mismo perteneció a varias de ellas:

“Yo me convencí entonces que las teorías no conducen al hombre a ninguna parte y que las escuelas de espiritualistas que para ese tiempo había en Colombia, eran solo jaulas de loros que a ninguna parte me conducirían. Desilusionado, pues, de esas escuelas de "sabihondos" me retiré al silencio y a la meditación, me consagré de lleno al desarrollo de mis propios poderes internos a fin de adquirir el conocimiento directo y

²⁸ Cabe destacar que si bien sus más de 70 obras hacen referencia a contenidos cristianos de carácter místico y esotérico, la identificación de su movimiento con el cristianismo primitivo surgido en los primeros siglos de nuestra Era no parece tener una relación de continuidad histórica o intelectual excepto por el término griego “gnosis”, proveniente de la sentencia délfica “*gnothi seuton*”, “conoceté a ti mismo”. No hemos encontrado hasta el momento ningún autor que incluya las enseñanzas y las obras de SAW como parte de las discusiones académicas dentro de los estudios del gnosticismo cristiano antes mencionado.

librarme de tantas teorías y de tantos insultos autoritarios. Y, al fin de muchos y terribles esfuerzos tuve la dicha, la inmensa dicha de despertar sobre el altar de la Iniciación” (s/r).²⁹

También fue conocido por sus actividades como curandero, utilizando hierbas medicinales para tales fines. Estas prácticas así como la publicación de su primer libro “El matrimonio perfecto” en 1950, provocaron un revuelo en la sociedad colombiana, situación que lo llevó a ser apresado por las autoridades regionales del gobierno de facto vigente. En relación al libro, SAW alegaba que en aquella obra entregaba los secretos que habían estado vedados para el mundo occidental, -según el autor- el Gran Arcano de la sexualidad espiritual, bien conocido por los promotores de la sabiduría del “Lejano Oriente”. El libro sólo dedica algunos párrafos al tema, mientras el resto del contenido consiste en diferentes reflexiones y afirmaciones sobre sus enseñanzas esotéricas. Sin embargo, para el momento en que fue publicado, en un contexto cultural dominado por la moral católica y una restricción y control de la producción intelectual, el hecho de que se tratara a la sexualidad como el catalizador de la espiritualidad y la conexión divina – si bien como aspecto del matrimonio monógamo basado en el amor conyugal –, era de esperarse que causara una repercusión importante en la sociedad colombiana, tanto como en América Central. En este punto, es oportuno destacar la simultaneidad de relaciones entre el movimiento espiritual fundado por SAW y la revolución contracultural de la mitad del siglo XX en Norteamérica.

En “Las Tres Montañas”, SAW realiza una comparación explícita entre el “Movimiento Hippie”, tal como él lo llama, y el Movimiento Gnóstico Cristiano Universal, en relación a la rebeldía sexual preponderante casi en la misma época. El autor expone la temática sexual a través de un modelo “Dionisiaco” compuesto por dos polos, el positivo y el negativo. En el primero incluye al “*deleite sexual subliminal, la transmutación voluntaria de la entidad del semen*”, el despertar de la consciencia y el conocimiento objetivo.³⁰ En contraparte, el segundo polo, identificado con la revolución

²⁹ http://gnosishoy.com/samael_aun_weor/biografia_8.html

³⁰ Cfr. *Las Tres Montañas*, Pp.24.

juvenil, incluía la degeneración sexual, los “*placeres demoníacos en los mundos infernos mediante la droga, hongos, alcohol*”, la *música infernal de la “nueva ola” así como la homosexualidad*.³¹

Esta comparación polar no es algo aislado en la construcción discursiva de SAW a lo largo de sus obras, sino que es una característica que lo distingue y lo ha convertido en una figura reconocida por sus enérgicas afirmaciones. Asimismo continúa explicando que:

*“[...]Saber copular sabiamente es indispensable cuando se anhela sinceramente un cambio psicológico definitivo. Los "Hippies" presintieron todo esto cuando se sublevaron contra MAMMON, pero erraron el camino; no supieron sintonizarse con el polo positivo de Dionisio. [...]Los Gnósticos somos diferentes; sabemos gozar, nos agrada transmutar y sublimar la libido. Esto no es un delito. [...]El "Movimiento Hippie" marcha resueltamente por el camino involutivo descendente del infra-sexualismo.[...]El "Movimiento Gnóstico Cristiano Internacional Universal" avanza victorioso por la vía ascendente revolucionaria de lo supra-sexual”.*³²

La diferenciación radical expresada por SAW entre estos dos movimientos es posterior al inicio de las actividades del movimiento samaeliano, pero históricamente tiene su continuidad en el movimiento “beat” de la década del ‘50 que sentaría las bases para la revolución de la década del ‘60 y ‘70. De esta manera, es posible esbozar una hipótesis en la que, más allá de las formulaciones posteriores del autor, ambas expresiones revolucionarias de la moral sexual habrían tenido lugar en dos lugares diferentes, presentando posibles características comparables en contextos culturales disímiles.

Volviendo a la carrera del fundador del movimiento gnóstico, el mismo pasó por diferentes locaciones de América Central hasta pasar un tiempo en México, en donde se vio frustrada la fusión de tres movimientos espiritualistas: A.G.L.A (Acción Gnóstica

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid. pp.126.*

Libertadora de Amerindia, integrada por el Movimiento Gnóstico dirigido por el V. M. Samael, el A.L.A.S.(Acción Libertadora de América del Sur) dirigido por el Sr. Francisco A. Propato (V. M.. Luxemil); y el "Aryabarta Ashrama", creado por Sri Swami Sivananda en 1961. De vuelta en Colombia, SAW funda el Movimiento Gnóstico Cristiano Universal, en la víspera de un gran evento cósmico esperado. El 4 de Febrero de 1962, entre las dos y tres de la tarde, dependiendo de la ubicación, un eclipse entre la Luna y el Sol, mientras este último se encontraba alineado con otros 5 planetas, tuvo lugar como fenómeno astronómico. Sin embargo, mayor fue el impacto en las personas que seguían a la astrología como fuente de predicción en los ciclos terrestres como SAW, quién estableció tal acontecimiento como el nacimiento de la *Nueva Era de Acuario*. Así fue que el maestro de la gnosis, encontró un medio para realizar los objetivos propuestos, anunciados en uno de sus tantos encuentros en los planos espirituales:

*"[...]Por último, dirigiéndose a mi insignificante persona que nada vale, dijo: "Tú eres el tipo militar porque tendréis que arrastrar multitudes, formar el ejército de Salvación Mundial, Iniciar la Nueva Acuaría".Luego prosiguió así: "Tú misión específica es crear hombres, enseñarle a las gentes a fabricar sus Cuerpos Astral, Mental y Causal, para que puedan encarnar su Alma Humana".*³³

Los últimos quince años hasta la muerte de SAW acontecida en 1977, pasó gran cantidad de tiempo en México desde donde se encargó de publicar una treintena de libros además de los ya publicados, así como de dirigir y expandir el movimiento gnóstico hacia América Latina. En Diciembre de 1963 se realiza el primer Congreso Gnóstico Latinoamericano y una década más tarde, en 1976 se celebra el primer Congreso Gnóstico Internacional de Antropología en Guadalajara, México:

*"Desde diversos países de centro y Sudamérica llegaron delegaciones para participar de este evento que sería también el punto de partida para la Gran Confederación Internacional de las Naciones Gnósticas. A partir de este evento el Maestro sentó bases para la divulgación de la doctrina en Europa y el resto del mundo".*³⁴

³³ *Ibid.* pp. 65.

³⁴ http://gnosishoy.com/samael_aun_weor/biografia_8.html

En este encuentro público, SAW también declaró su renuncia a todos los derechos de autor de sus obras y su intención de enseñar la doctrina gnóstica a todos aquellos que quisieran aprenderla:

"Hoy por hoy mis queridos hermanos y por siempre, renuncio y he renunciado, y seguiré renunciando a los derechos de autor. ¡Lo único que deseo es que estos libros se vendan en forma barata, al alcance de los pobres, al alcance de todos los que sufren y lloran! ¡Que el más infeliz ciudadano pueda conseguir ese libro, con los pocos pesos que lleva entre su bolsa! ¡Eso es todo!"³⁵

El 24 de Diciembre de 1977, Samael Aun Weor fallece, no sin antes haber declarado a su sucesor en la conducción del movimiento, a su antiguo discípulo y ahora Venerable Maestro (V.M.) Joaquín E. Amórtegui, mejor conocido como el V.M. Rabolú, quién se encargaría también de la difusión internacional.

La expansión sobre el territorio sudamericano, y en particular en la Argentina, tuvo lugar durante la década del '80 cuando en 1984, Luis Palacios, un misionero colombiano enviado por el V.M. Rabolú, arribó al país para acelerar los trámites de personería jurídica impulsado por seguidores locales, quienes ya se encontraban dictando programas de enseñanza gnóstica. Esto permitió finalmente fundar el Movimiento Gnóstico Universal de la Argentina.

El centro gnóstico en el cuál fue efectuado el trabajo de campo para este proyecto, se constituyó en Agosto de 2001. El mismo está formado por una veintena de miembros entre los cuáles se encuentran los instructores y aquellos que realizan tareas dentro del templo. Las enseñanzas de SAW son impartidas en forma de "conferencias" que son clases de tres veces por semana para iniciar el camino gnóstico. Estas conferencias están dadas por varios instructores, que se intercambian durante las primeras clases, mientras que en las últimas, – hasta llegar a la número veintitrés –, son dictadas por un solo instructor que pasa a ser el evaluador del grupo que se encuentra bajo su auspicio. Como

³⁵ *Ibid.*

hemos dicho, el contenido de las conferencias se basa en las enseñanzas escritas de Samael, condensadas en escritos que contienen citas y referencias a las obras del maestro.

Las enseñanzas en el centro gnóstico de Buenos Aires insisten con la práctica diaria de los ejercicios mostrados durante las conferencias, así como la re-lectura del material escrito y los apuntes de cada alumno. La asistencia regular es controlada de tal forma que los asistentes no pueden ausentarse más de un 25% del total de las clases, o de lo contrario, deben reiniciar sus enseñanzas cuando un nuevo grupo de estudios es abierto, hecho que suele realizarse una vez por mes durante el período anual. La práctica de los ejercicios, apunta a la “revolución de la consciencia” y al despertar de la misma, para eliminar a los “agregados psicológicos” que mantienen al alma humana aprisionada en su ego. Asimismo, tal como vimos más arriba, a los asistentes se les instruye, a partir de las últimas conferencias, sobre el misterio del “Gran Arcano ASF”, cuyo contenido está referido a la magia sexual. Según las enseñanzas de SAW, el conocimiento de la utilización de las energías sexuales facilita la evolución personal y la construcción del alma humana así como la eliminación de los agregados psicológicos que evitan alcanzar tales objetivos evolutivos.

Hasta aquí, una biografía y cronología del movimiento samaeliano en su evolución y expansión por América Latina hasta alcanzar al territorio argentino. Próximamente se detallarán las prácticas del centro gnóstico de Buenos Aires y las relaciones entre los miembros y las personas que se insertan en un contexto de conversión y reclutamiento, así como los principales conceptos que abordan la problemática del autoconocimiento y cómo se presenta la misma en la interacción cotidiana de la institución.

III. Distinción entre la gnosis samaeliana y el gnosticismo cristiano de los siglos I y II D.C.

La gnosis samaeliana, de la cuál comenzamos a hablar y continuaremos haciéndolo durante todo este estudio, contiene ideas y pensamientos que se comparten con otros movimientos religiosos y filosóficos, como la teosofía, el rosacruzismo o la escuela del Cuarto Camino, muchas de las cuales el mismo maestro Samael ha estudiado, revisado, o al menos habría tenido algún contacto. Sin embargo, la denominación del movimiento fundado por este personaje importante como un movimiento de raíces "gnósticas", merece una aclaración particular respecto al origen de tal palabra, y a la confusión que presenta a la hora de analizar el campo religioso, no sólo en el Cono Sur, sino en el resto del mundo.

La palabra "gnosis", "gnósticos", "gnosticismo" son términos afines pero normalmente pueden confundirse, especialmente en lo referido al movimiento religioso en cuestión. De acuerdo a las definiciones de los textos de las conferencias y los escritos del mismo fundador y sus sucesores, la "gnosis" se trata de una filosofía, una ciencia, un arte y una religión. Estos cuatro pilares describen los objetivos de la gnosis samaeliana como:

"un conocimiento científico y práctico mediante el cual el hombre puede conocerse a sí mismo, descubrir sus ocultas posibilidades, conocer y eliminar las causas de sus sufrimientos, salir del sueño que se encuentra y despertar la consciencia" (Conferencia 1, pp.2).

A partir de esto, toda práctica proveniente de la enseñanza gnóstica derivada de las enseñanzas de Samael Aun Weor, tendrá como objetivo este "despertar de la consciencia" a través del autoconocimiento, compuesto por diferentes técnicas que relataremos en los siguientes apartados. La idea de que la consciencia se encuentra en una suerte de sueño, es compartida por diferentes creencias religiosas a lo largo del globo. Sin embargo, encontramos una similitud notable con aquello que tanto historiadores de las religiones como filósofos han estudiado y concordado en denominar "gnosticismo". De

ahí que las similitudes con el movimiento gnóstico sean tan cercanas, y más aún cuando algunas vertientes de este conjunto de creencias de la antigüedad en el mundo occidental, forman parte de las fuentes de donde el fundador de la gnosis samaeliana ha basado muchas de sus formulaciones.

El filósofo argentino Francisco García Bazán (1978) describe que en el año 1966 se celebró el Coloquio de Mesina compuesto por diferentes especialistas en la Gnosis, y decidieron definir consensualmente los términos de "gnosis", "gnosticismo", "pregnosticismo", "protognosticismo" y "gnóstico", con el fin de establecer una generalización científicamente válida y aceptable para el Congreso (García Bazán, 1978:30). Allí coincidieron en que se entendería al término "gnosis", por todo conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite (*Ibid.* pp.31). Por el contrario, el gnosticismo envuelve en su estructura verbal la idea de un sistema, y se decidió emplear aquél término para:

*"los conjuntos doctrinales que florecieron hacia los siglos II d. de C. y siguientes, y que ya los heresiólogos comprendieron en tal sentido. El gnosticismo, por consiguiente, abarca una serie coherente de elementos: la presencia de la chispa divina en el hombre, su procedencia del reino divino, su caída en el mundo, al que rige la fatalidad y la ley del nacimiento y de la muerte, y la necesidad de ser despertada por su contraparte divina, para poderse reintegrar en su estado primitivo".*³⁶

Por otra parte, desde el punto de vista canónico:

"El gnosticismo fue considerado como una herejía surgida en el seno del cristianismo y motivada por una secularización profunda al contacto con elementos griegos del pensamiento propiamente religioso de aquellas primeras comunidades.[...][una] aguda helenización del cristianismo[...]".³⁷

³⁶ *Ibid.* pp.31.

³⁷ *Ibid.* pp.33.

Entonces tenemos un *corpus* de creencias y pensamientos respecto a una cosmogonía, y a un compromiso del ser humano para reestablecer el primer estado creacional y despertar del estado ilusorio en el que vive. Estas doctrinas pertenecieron a un grupo religioso que derivó del cristianismo primitivo en los primeros años de su formación como movimiento religioso, a través de influencias de creencias extranjeras. Todo esto pudo comprobarse, principalmente luego del descubrimiento de los escritos de Nag-Hammadi, Turfán y Qumran durante la segunda mitad del siglo XX, además de los testimonios de los primeros "padres de la Iglesia" como Ireneo de Lyon. De esta forma, el gnosticismo es principalmente una herejía del cristianismo, y si bien mantenía las ideas sobre la salvación mediante el Cristo, difería en las formas de obtener aquella salvación, particularmente a través de una experiencia directa con lo divino. De modo que la gnosis del gnosticismo también era una adquisición del conocimiento, no por medio de la razón sino como una revelación:

"No existe posibilidad humana de aceptación, afectividad o cognoscibilidad que pueda alcanzar la gnosis").³⁸

El filósofo argentino describe numerosos elementos que componen al gnosticismo, así como las distintas influencias y corrientes, a partir de los maestros en diferentes momentos y lugares. Ahora bien, ¿qué sucedió con la gnosis y el gnosticismo aquí descrito? No hay una respuesta concreta al respecto, salvo que los últimos hallazgos acerca de grupos religiosos que habrían mantenido alguna tradición y prácticas, y que pudieran identificarse plenamente con el gnosticismo, involucran a un movimiento religioso medieval durante los siglos X y XIII en el *Languedoc* francés conocido como Cátaros, cuyo grupo más importante fueron masacrados con ayuda de la Inquisición y la monarquía feudal. Luego de esto, el gnosticismo y la gnosis pasarían a formar parte de intrincadas relaciones entre grupos religiosos, místicos autodidactas y fraternidades esotéricas como los neoplatónicos, las corrientes herméticas y la desconocida pero difundida fraternidad de los rosacruces.

³⁸ *Ibid.* pp.38.

Sin la intención de proseguir con este interesante recorrido histórico del gnosticismo cristiano, debido a que merecería una investigación más exhaustiva, el objetivo es mostrar como hoy en día, lo que el movimiento gnóstico samaeliano ha autodenominado como "gnosis", a sus prácticas como "gnosticismo" y a sus miembros como "gnósticos", no debe confundirse con el movimiento religioso y herético que hemos señalado recientemente. Esto no quiere decir, como hemos expuesto, que la gnosis samaeliana no contenga algunos elementos que pudieran remitir a aquellos que los estudiosos identificaron dentro de las doctrinas de la citada herejía, sino que incluso, veremos que algunas ideas del movimiento contemporáneo iniciados por el carismático líder colombiano, resuenan claramente a las creencias de los gnósticos, cátaros o maniqueos. No obstante, lo que deseamos constar es que, al igual que otros grupos y movimientos religiosos, como laicos, e incluso el mismo discurso científico, todos estos suelen realizar una conexión con un pasado idealizado que les permita legitimar el discurso presente, actualizando las creencias pasadas.

Este peculiar comportamiento lo han descrito varios autores bajo el nombre de "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983), "invención de tradiciones" (Hobsbawm y Ranger, 1983) o el proceso de tradicionalización (Handler y Linnekin, 1984). Al respecto de esta idealización de un pasado remoto, trabajos como el de Cesar Ceriani Cernadas (2005) sobre el Centro Cultural AMORC, cuyos miembros alegan una "conexión egipcia", muestran como otros grupos contemporáneos evocan culturas, dogmas o corrientes de pensamiento, para establecer una correspondencia ideológica que les permita mantener una continuidad de la identidad en el tiempo. Teniendo en claro esto, ahora estamos en condiciones de continuar con la descripción y aplicación del marco teórico elegido para nuestro estudio.

IV. Los marcos interpretativos o frames y su aplicación en el campo religioso.

En el primer capítulo y en el presente, hemos visto como "la disolución de lo religioso" desde la perspectiva de los campos y la mercantilización de los bienes simbólicos de salvación, condujo a una apertura y desregulación del monopolio del catolicismo o bien a un cambio en la legitimidad y de presentación por parte de las religiones históricamente dominantes, dando lugar a una pluralización de otros cultos y movimientos religiosos y esotéricos que pudieran haber existido previamente o que sea hayan creado a partir del segundo tercio del siglo XX. En consecuencia, las personas tuvieron más ofertas religiosas, pudiendo elegir según sus intereses y metas personales, a modo de, -siguiendo las metáforas vistas más arriba - un paseo por un supermercado religioso, o bien eligiendo posibilidades de entre un vasto menú culinario. Ahora bien, todo esto acontece si nos enfocáramos en una escala sociológica y analizáramos a nivel global los acontecimientos históricos que pudieran haber desencadenado este proceso de mutación religiosa, pero ¿qué procesos estarían llevándose a cabo si nos posicionáramos desde el individuo? Y a su vez, ¿cómo podría analizarse la relación entre aquello que acontece en el plano individual con los procesos globales y colectivos en el campo religioso?

El dilema sobre la relación entre lo general y lo particular, se traduce en las ciencias sociales como la díada individuo/comunidad, y podríamos decir que en ella, reside la versatilidad de las teorías científicas con estas problemáticas, y la posibilidad de que diversas corrientes de pensamiento propongan sus modelos, dando lugar al debate académico. Lamentablemente, no podemos abordar este intrincado e interesante problema epistemológico porque merecería un proyecto aparte, por lo que aquí nos limitaremos a explicitar cuál fue nuestra estrategia teórica para abordar la problemática entre el cúmulo de teorías y corrientes que tratan de esclarecer estos temas, corriendo el riesgo (casi declarado) de que seguramente habremos dejado de lado perspectivas sugerentes e ignorado otras.

En este trabajo hemos adoptado el concepto de "marco interpretativo" (del inglés *frame*), ya que durante la elaboración de las hipótesis y posteriormente en el trabajo de campo, diversas situaciones nos han llevado a indagar en la relación que establecen las personas del centro gnóstico y la forma en que parecían adoptar un esquema o mapa de comprensión de su vida personal, a medida que avanzaban como estudiantes gnósticos. En principio, la noción de cosmovisión³⁹ parecía ser útil para analizar los datos, pero pronto fue insuficiente para dar cuenta de una dinamicidad, en lugar de una estructura estática, además de tratarse de un término vago y general. Luego de indagar sobre la literatura en relación a esta temática, esto nos condujo hacia las corrientes interaccionistas de la sociología, quiénes apoyadas en los trabajos de Ervin Goffman y su perspectiva del drama social, habían esbozado y aplicado el concepto de *frames* para analizar los movimientos religiosos. En este campo encontramos a Snow y Benford (1992), quiénes han trabajado sobre las características de los marcos de ciertos movimientos sociales que logran tener una acción colectiva y se mostrarían durante los ciclos de protesta. Asimismo, Snow junto a otros autores, compararon estos procesos con los de los grupos religiosos, para encontrar similitudes en las formas de reclutamiento y conversión en los dos ámbitos (Snow, Zurcher y Eckland-Olson, 1980; Snow *et al.* 1986). Para tal fin, los autores utilizan el término *frame alignment* ("articulación de marcos interpretativos", en la traducción de Frigerio 1999) quienes lo definen como un proceso para:

"establecer una conexión entre las orientaciones interpretativas de los individuos y la de los grupos que pretenden reclutarlos, de tal forma, que algún tipo de intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios con las actividades, objetivos e ideología del grupo" (Snow et al. 1986, Pp.464).

Decíamos antes que la idea original de *frame* o marco interpretativo, proviene de los trabajos de Ervin Goffman (1974). A su vez, el autor se fundó en las ideas de Bateson

³⁹ Cfr. Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Cap. 1: *Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados*. Pp.118. Geertz define a una cosmovisión como la parte de la cultura, entendido como "su retrato de la manera en que las cosas en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad."

(1985) esbozadas en una conferencia en México en 1954. En particular el sociólogo distingue marcos primarios y secundarios. Los primeros (también denominados "esquemas") son aquellos los cuales su aplicación:

"no depende ni remite a una interpretación "original"; un marco primario puede convertir un aspecto de la situación que pudiera haber pasado desapercibido en algo especialmente significativo[...]cada marco primario permite localizar, percibir, identificar, definir y clasificar un aparente número infinito de acontecimientos" (1984[1974]:20).

Luego, identifica dos tipos de marcos primarios: los naturales y los sociales. Los marcos naturales son utilizados más impersonalmente, prevaleciendo un determinismo total. Goffman explica que, en estos marcos fundamentales, se cumplen premisas como la conservación de la energía o "la existencia de un tiempo único" y son compartidas por todas las personas que utilizan esos marcos. Es por esto que las ciencias físicas y biológicas consisten en ejemplos de este tipo de marcos (*Ibid.*). Por otro lado, los marcos sociales se utilizan para incorporar la intención a través de un esfuerzo inteligente. Estos producen "hechos guiados" que *"someten al actuante a estándares y valoraciones sociales de sus actos basadas en su honestidad, eficiencia, economía, seguridad, elegancia, tacto, buen gusto, etc."* (s/n).

Volviendo a los ejemplos empleados por el autor, un amanecer se correspondería con un hecho natural, es decir, que el individuo interpreta la situación a partir de un marco natural en donde comprende las premisas necesarias para entender lo que está ocurriendo. En cambio, cuando bajamos la persiana para evitar que el sol entre, nos encontraríamos -en palabras del autor- ante un hecho guiado. Sin embargo, la utilización del concepto de *frame* en las ciencias sociales ha prestado más atención a la incorporación teórica de los marcos secundarios, en donde *"un conjunto de convenciones por las que una actividad dada, provista de sentido por la aplicación de un marco primario, se transforma en otra actividad que toma a la primera por modelo pero que es considerada por los participantes de forma diferenciada"*, designando a este proceso como una transcripción o *keying*. Esta relación entre marcos primarios y secundarios ya puede percibirse en Bateson. El mismo utilizó el concepto de marco de modo metafórico,

para poder establecer un tipo de modelo que pudiera permitir un análisis en su hipótesis sobre el juego y establecer allí la discusión de marcos y contextos. Así, incorporando la teoría de los tipos lógicos de Rusell y comparando su análisis con la "paradoja de Epiménides", establece que el marco del juego supone un proceso primario y otro secundario. En el proceso primario, el mapa y el territorio se identifican, mientras que en el proceso secundario éstos pueden discriminarse (Bateson 1985:213).⁴⁰ De esta manera, el proceso secundario, es quién nos permite distinguir entre juego y no-juego, fantasía y no-fantasía. Luego, la metáfora de marco empleada por el antropólogo la ampliará al hablar de marco psicológico, definiéndola como *"una clase o conjunto de mensajes (o acciones con sentido)"* (Ibid. pp.214). Estos actúan tanto por exclusión de aquellos mensajes que no quedan incluidos dentro del marco, y por la inclusión de aquellos que no quedaron excluidos (Ibid. pp.215).

Otra propiedad de los marcos psicológicos de Bateson, es que se relacionan con "premisas"⁴¹, y que en términos de la metáfora del marco, el autor las describe como el proceso en el cual *"el marco de la figura dice al espectador que no debe emplear el mismo tipo de pensamiento al interpretar el cuadro que el que podría usar al interpretar el empapelado de la pared externo al marco"* (Íbid.). Esto coincide con la diferenciación entre marco y contexto en donde el último está limitado por el primero. De esta manera, el autor intenta describir el *framing* como un "doble enmarcamiento" o "marcos dentro de marcos", indicando que estos *"procesos mentales se asemejan a la lógica en la necesidad que tienen de un marco exterior para delimitar el campo contra el cual han de percibirse las figuras"*.⁴² En consecuencia, tanto los marcos psicológicos primarios y secundarios de Bateson, como los marcos primarios (naturales y sociales o guías) y secundarios de Goffman, apuntan a establecer un proceso o transformación indispensable en los individuos que les permite identificar objetos, situaciones, eventos, experiencias y

⁴⁰ Bateson toma la relación mapa-territorio del semántico Korzybski (1941) quien explica que "un mensaje cualquiera sea su naturaleza, no consiste con los objetos que denota". Bateson 1985:208.

⁴¹ Bateson define a las premisas en términos de lógica formal como "una dependencia de una idea o mensaje respecto de otro que es comparable a la dependencia de una proposición respecto de otra, expresada en lógica cuando se dice que P es una premisa para Q". En este caso utilizamos la definición metafórica para describirla de una forma más inteligible.

⁴² Ibid. pp.216.

secuencias de acciones y "etiquetar" eventos en la vida del individuo en un contexto más amplio (Snow y Benford 1992:137 en la traducción de Carozzi). Decíamos antes, que esta transformación acontece por medio de la transcripción a través de claves. Entonces, serán estas transformaciones determinadas por claves, quiénes indicarán a los involucrados que deben aplicar un marco interpretativo determinado, para interpretar un conjunto de situaciones dadas de una forma, por medio de inclusiones y exclusiones delimitadas por ese marco (Carozzi, 2000:28-29).

A partir de estas definiciones es que el concepto de marco se introdujo en los estudios del campo religioso en el Cono Sur, y lo hizo por dos vías: Marostica (1997) lo empleó para analizar el movimiento evangélico en Argentina y determinar la cohesión del mismo, a partir de antagonismos históricos. Así el autor muestra la manera en que los líderes carismáticos del movimiento construyeron un *marco maestro* que derivó en marcos específicos por los posteriores líderes, y que "*en su conjunto, enfatizarían el culto carismático, la sanidad espiritual y la prosperidad*" (Carozzi 2000:24). Paralelamente, Frigerio (1997) incorpora a su análisis de la religión umbanda, los conceptos de *frame alignment*⁴³ y adecuación social, para explicar el proceso de conformación religiosa del umbandismo en Argentina, de tal modo, que éste movimiento pudiera sobrevivir generando la menor controversia posible en el contexto social, al mismo tiempo que va reclutando miembros en su *eclesia*. Finalmente, otros estudios que utilizaron a los marcos interpretativos fueron los trabajos de Oro (1997) y Semán y Moreira (1997), en relación a la Iglesia Universal del Reino de Dios, tanto en Brasil como en la ciudad de Buenos Aires respectivamente. Aquí los autores centralizan la imagen del diablo como elemento dramático, para establecer una conexión con los fieles a nivel emocional y lograr la catarsis necesaria, en lo que más adelante veremos como una "psicologización de la experiencia espiritual". Asimismo, los autores destacan el rol creativo por parte de los fieles, de tal modo que "*no solo las iglesias y sus líderes transforman de diversos modos sus marcos interpretativos sino que también lo hacen los fieles*" (Semán y Moreira 1997:16). Por su parte, Carozzi (1997, 2000), a partir de los trabajos de Hunt, Benford y Snow (1994) ha reformulado la definición de *frames* para denominarla *marcos de*

⁴³ Ver *Supra*.

movimientos sociales y religiosos y enfocarse en su función transformadora de los esquemas interpretativos previos, al estudiar el movimiento Nueva Era y el circuito alternativo en Buenos Aires. La misma autora ha destacado que los trabajos citados que se han ocupado del campo religioso en el Cono Sur, mantienen similitudes respecto a la forma en que se llevan a cabo las transformaciones o inscripciones por medio de las claves -esbozadas por Goffman- en determinados contextos como *"la reproducción de situaciones sociales habituales; la representación verbal de situaciones que se produce en el ámbito de la consulta, la prédica y el testimonio; y la representación dramática de situaciones que se produce en secuencias rituales"* (Carozzi 2000:30).

V. Conversión y reclutamiento.

En base a lo anterior los marcos interpretativos ocuparían una posición intermedia o transductiva entre el individuo y la comunidad, permitiendo que las personas interpretaran sus realidades sociales y vinculantes, de tal forma que se posicionaran en un lugar conceptual, desde donde pudieran comprender sus interacciones con otras personas, objetos e ideas.

En este proceso de "enmarcamiento" o *framing*, se vinculan dos entidades conceptuales: la persona y el marco, en donde éste último existe como categoría dentro de un entramado de relaciones sociales, por ende, en una comunidad o red, y si lo vemos desde la perspectiva del lenguaje, en una "comunidad de habla".⁴⁴ Por lo tanto, al tratarse del campo religioso, en lo que respecta a la relación individuo/grupo y al proceso de enmarcamiento, entran en juego los conceptos de conversión y reclutamiento.

La conversión, como proceso de cambio implica una reorganización radical de la identidad, el significado y la vida (Carozzi y Frigerio 1994:21):

⁴⁴ Ver Ghelerman *apud* Hymes, 1976.

"una modificación en el hilo conductor de la propia biografía, es decir, en la forma en que los individuos se conciben centralmente a sí mismos, concurrente con una modificación radical de la visión del mundo".⁴⁵

La persona que advierte una conversión, lleva a cabo un proceso de reconstrucción de su biografía en base al nuevo marco interpretativo del grupo. Asimismo, la conversión es una re-socialización en donde el pasado del converso, sufre una transformación discursiva en relación a los acontecimientos del presente. Se diferencia de una socialización secundaria, como ocurre con el aprendizaje de una profesión o la adquisición de herramientas intelectuales, en que esta última, el presente se interpreta de tal forma que se encuentra en relación directa con el pasado y se continúa, en lugar de reconocer un quiebre con el mismo. En la re-socialización, siendo la conversión religiosa un exponente, la base es el presente, mientras que para la socialización secundaria lo es el pasado (*Ibid.* pp.22). Siguiendo la exposición de Frigerio y Carozzi, mencionan que según Jules-Rosette (1975):

*"la conversión incluye una transformación aceptada del Yo y una exhibición de cambios socialmente reconocida, es una transformación interna y subjetiva además de externa" (Carozzi y Frigerio *Ibid.*).*

Por su parte, en el reclutamiento, la persona *"cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol en determinados contextos"* y ocurrirían solamente luego de que el candidato haya participado muchas veces en las actividades cotidianas del grupo (*Ibid.* pp. 43-44).

Finalmente, para algunos autores como Balch (1980), es necesario identificar una instancia más, el compromiso religioso, en donde la nueva identidad del reclutado se convierte en el principal motor de acción del individuo y éste acepta obligaciones que lo vinculan con el nuevo grupo (*Ibid.* pp.22-23).

⁴⁵ *Ibid.* pp.43.

Teniendo en cuenta estas definiciones conceptuales, a continuación pasaremos a analizar el papel de la conversión el reclutamiento y su articulación dentro de los marcos interpretativos en el centro gnóstico en Buenos Aires y trataremos de comprender a través de los mismos, cómo se desarrolla el proceso de reconfiguración de la identidad personal, en las personas que llevan a cabo prácticas en este lugar.

Cap. 3: Etnografía en Capital Federal: El centro de estudios gnósticos

I. Presentación etnográfica.

La etnografía del centro gnóstico de la ciudad de Buenos Aires fue el resultado de una incursión de seis meses, en donde se participó en el curso básico que los miembros denominan "primera cámara", y consistió en una serie de veintitrés charlas o conferencias a modo introductorio, con el fin de preparar a los concurrentes para su potencial ingreso en la "segunda cámara". Complementariamente se intercalaron algunas cenas fraternales con los miembros y asistentes del centro, usualmente celebradas una vez por mes la noche de los sábados y otras conferencias públicas, es decir, charlas tanto para miembros y concurrentes a la primera cámara, como para aquellos interesados en la temática. Esta aclaración es importante porque existe una tajante delimitación en la práctica de reclutamiento del centro gnóstico, en donde, una vez comenzadas las conferencias de primera cámara, al cabo de cinco o seis charlas consecutivas, aquellas personas del público general que quisieran sumarse deben aguardar hasta que un próximo curso esté disponible; suelen abrirse cursos durante todo el año al menos uno o dos por mes calendario. Por otro lado, las reuniones de segunda cámara se dictan solamente para miembros que fueron aceptados en la misma según la evaluación de los asistentes a la primera cámara por parte de los instructores. Estas conferencias suelen dictarse en días determinados, tratando de que no coincidan con los días de las primeras cámaras, dependiendo de la disponibilidad de salas para dictar los cursos. A su vez, los días 14, 19 y 27 de cada mes, se llevan a cabo actividades particulares de las segundas cámaras y en

el caso de que coincidan con conferencias de primera cámara, estas últimas son suspendidas.

El emplazamiento de la institución está ubicado en el barrio de Almagro, en una zona de gran movimiento comercial durante el día laboral, y al finalizar el mismo, pueden encontrarse algunos restaurantes del tipo "tenedor libre", comidas artesanales de nacionalidad peruana, aunque la mayor actividad es durante la jornada laboral. Los comercios en actividad diurna son de varios rubros: desde farmacias, perfumerías, locales de indumentaria y gimnasios. También encontramos un local de comidas rápidas de una cadena internacional. En primer lugar, elegimos este sitio como el indicado para realizar el trabajo etnográfico, junto con otras instituciones que promovían desde su publicidad alguna práctica sobre el autoconocimiento. Debido a que la problemática del autoconocimiento consiste en el principal eje de de este estudio, el centro gnóstico resultó ser una de las posibilidades etnográficas para aplicar la metodología de observación participante. De esta manera, me inscribí como alumno dentro del programa de primera cámara para poder indagar en el campo. Posteriormente nos presentamos como antropólogos y a la hora de realizar las entrevistas a algunos miembros, indicamos la intención de trabajar sobre la temática del autoconocimiento.

La fachada de la entrada se trata de una puerta pequeña con un timbre electrónico con funcionamiento del tipo "portero eléctrico". Unas escaleras de mármol conducen hacia el interior del lugar. Se trata de una casa antigua, probablemente de principios del siglo XX. La misma tiene varias habitaciones de tamaños similares en donde se dictan las clases de los diferentes niveles. Encontramos un patio de entrada, cuya pared Este se muestra adornada con ilustraciones de los doce signos del zodiaco. En la pared opuesta, cuelga un afiche con el dibujo de un hombre desnudo. El cuerpo del diagrama está cubierto de inscripciones en español, hebreo y sánscrito. También pueden verse dibujos más pequeños y frases, así como tablas con diferentes valores y nombres. En la pared Sur notamos una vidriera con libros, muchos de autoría de S.A.W. En relación a los instructores, dado que la mayoría tiene otras ocupaciones, las conferencias se dictan luego del horario laboral, obligando a éstos a cumplir su rol en el establecimiento

vestidos con las ropas de trabajo. En el caso de los hombres, algunos con traje, corbata y zapatos, mientras que otros acuden de “elegante sport”. En el caso de las mujeres, acuden al centro con polleras largas y alguna blusa, dependiendo de la estación, salvo por algunas pocas que lucen pantalones de “jeans”. Más tarde me enteraría de que –según la tradición– las vestimentas recomendadas para los hombres y mujeres “gnósticos” debía ser formal, de tal manera que los hombres deberían acudir con trajes y las mujeres con polleras largas.⁴⁶

Desde el punto de vista metodológico, otro de los motivos de elección del centro gnóstico fue la facilidad de acceso a la institución, debido su interés por difundir los cursos e instruir a la gente sobre las enseñanzas gnósticas de Samael Aum Weor (SAW). Cabe destacar, que la ubicación geográfica del centro gnóstico es de una alta participación religiosa, dado que a pocos metros se encuentra un templo de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Al mismo tiempo, algunas organizaciones religiosas evangélicas y pentecostales distribuyen propaganda sobre radiodifusión religiosa. En consecuencia, la zona puede describirse como un verdadero campo religioso en el cuál compiten varios credos, y la metáfora económica de "mercado religioso" se adaptaría sin problemas a la situación diaria de esa región de la Capital Federal, en cuyas calles la actividad comercial es intensa tanto en bienes y servicios "materiales", como bienes simbólicos de salvación. Con esto no estamos validando exactamente la tesis sobre la "economía religiosa".⁴⁷ De acuerdo a uno de los instructores, la elección del lugar para el centro gnóstico en cuestión fue producto de una oportunidad en la que se consiguió un sitio para alquilar, surgido como propuesta de una mujer conocida de uno de los miembros, más que de una elección racional y calculada por parte de los líderes del centro. Esto no quita que actualmente, el contexto social de la ubicación del centro de estudios gnósticos, no haya colaborado en la adopción de estrategias de mercado para captar potenciales interesados en lo que el centro propone. Esto puede notarse en la

⁴⁶ Las referencias de la “tradición gnóstica” señaladas por los miembros del centro apuntan a las pautas planteadas por SAW sobre cómo debían lucir los “verdaderos gnósticos”. Las comparaciones nos conducen a la de otros grupos religiosos contemporáneos y pasados como los emparentados con el puritanismo cristiano o el jasidismo judío.

⁴⁷ Ver Cap. 2, Stark y Iannaccone, 1993; Iannaccone 1998.

diferencia del tipo de publicidad que aparece en revistas especializadas en la temática terapéutica transpersonal o del complejo alternativo, como la revista *"Encontrando Caminos"* en donde podemos encontrar un aviso promocional del centro gnóstico en el cual se puntualizan temáticas como el autoconocimiento, técnicas de meditación, estudio de Chakras y desdoblamiento astral. Este espacio de promoción de las enseñanzas gnósticas, se complementa con el "volante" de panfletos repartidos en mano en la vía pública anunciando la naturaleza "libre y gratuita" de los cursos. A diferencia de la publicidad en revistas especializadas, los volantes incluyen información menos detallada y más genérica.⁴⁸

II. Formas de identidad en el centro gnóstico de Buenos Aires.

A simple vista, la estructuración de la información del volante, indica una heterogeneidad de prácticas que pueden ser identificadas como parte del circuito o complejo alternativo del movimiento Nueva Era, estudiado por María Julia Carozzi, quién sintetiza en alguno de los puntos, que el movimiento Nueva Era posee como marco:

a) *"La existencia de un interior perfecto en el hombre, y el otorgamiento de un rol central a la conciencia de este interior en la evolución individual y colectiva.*

b) *La valoración de la naturaleza y el papel de la conexión del individuo con ella como motor de la transformación individual y colectiva" (Carozzi, 2001).*

En estas circunstancias, podríamos establecer una comparación con el marco del movimiento Nueva Era y el circuito alternativo de Buenos Aires dado que las personas

⁴⁸ Ver volante y publicidad en el Apéndice.

que frecuentan el centro gnóstico, algunas de ellas nos han comentado que, han pasado alguna vez por otros ámbitos e instancias de socialización de las claves interpretativas del complejo alternativo. No obstante, como veremos a lo largo de este trabajo, si bien la comparación sería pertinente y podríamos encontrar elementos en común, la característica de heterodoxia sociorreligiosa le otorga al centro gnóstico un status religioso y pedagógico que debe diferenciarse del resto de los talleres o *workshops* y las terapias alternativas que ha analizado Carozzi.⁴⁹

Volviendo a las publicidades del centro, encontramos una divergencia en la estructuración de la información discursiva. Aparece entonces un criterio de adecuación social, tal como ha explicado Frigerio (1997) con los cultos umbanda y africanistas. La adecuación social opera a un nivel macro, en donde se intenta producir la menor controversia o impacto en el contexto en el cuál un culto o movimiento religioso se presenta públicamente. A estos fines, es que el centro gnóstico no se promociona como una religión desde el principio. A lo largo de las conferencias puede verse como el discurso de los instructores va transformándose, e incorpora nuevas claves para que los asistentes puedan aprender el marco interpretativo con el menor rechazo: "*No se puede caer en dogmatismos ni chocar con las personas y se trata de no decir las cosas tan bruscamente*" -nos refirió un instructor- en la última conferencia (de las veintitres), cuando explicaba la historia de la gnosis samaeliana.

Esta particularidad es lo que indica en primera instancia que el centro gnóstico opera como un centro de estudios, pero que en su estructura profunda, se comporta como un culto religioso, con personería jurídica aprobada por el Registro Nacional de Cultos⁵⁰, en cuyo seno se celebran ritos comunitarios y se siguen lineamientos de comportamiento de una comunidad religiosa. En estos términos, y en base al análisis del material empírico

⁴⁹ Más adelante veremos las diferencias entre un contexto terapéutico y un contexto pedagógico como es el caso del centro gnóstico, y estaremos en condiciones de comparar ambas instancias de trabajo de las tecnologías del *self*.

⁵⁰ Actualmente existen dos cultos registrados con nombres diferentes: La IGLESIA GNOSTICA CRISTIANA ARGENTINA, registrada en La Falda, Córdoba, bajo el Código 1533. Y por otro lado, el MOVIMIENTO GNÓSTICO CRISTIANO UNIVERSAL DE ARGENTINA, registrado en Capital Federal, Buenos Aires, bajo el Código 2040. En base a esto, creemos que el primer dato coincide con la primera fundación del culto descrita en el Cap. 2, mientras que el más reciente correspondería al movimiento religioso y sus operaciones en Argentina. Fuente: <http://www.culto.gov.ar/>

respecto a la forma en que el centro gnóstico se presenta, es que hemos decidido adoptar una definición de religión desde un primer momento, para evitar involucrarnos con la problemática de los límites y fluctuaciones a la hora de definir a un grupo como religión, dado que no es parte de los objetivos de este proyecto. Para esto nos abocamos a circunscribir lo religioso dentro del ámbito de la creencia como una "*referencia a la autoridad legitimadora de una tradición*" (Hervieu Léger 1996:38). De esta manera, de una vez y para lo que este proyecto corresponde, entenderemos al centro gnóstico de Buenos Aires como una religión, cuya definición abarca:

"todo tipo de dispositivo -ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la consciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente en particular".⁵¹

Siendo este último, el *corpus* de enseñanzas de Samael Aum Weor y los líderes que lo sucedieron.

Entonces, el centro gnóstico, en tanto religión, adopta estrategias de reclutamiento y conversión que coinciden con los trabajos más arriba mencionados. En contraste, ellos mismos no se autodenominan como religión exclusivamente sino, por el contrario, aceptan el carácter religioso partiendo de su etimología: *religare* -"unirse con"- pero agregando también que, "la Gnosis, como CONOCIMIENTO INTEGRAL, abarca las cuatro ramas del saber humano: Ciencia, Arte, Filosofía y Religión" (Conferencia 1, pp.3). A su vez, los textos de las conferencias enseñan que

"[...]en la gnosis la ciencia es religiosa y la religión es científica. La una no debe contradecir a la otra, por el contrario complementarla".⁵²

⁵¹ *Íbid.* pp.39.

⁵² *Íbid.* pp.5.

Asimismo, encontramos que la identidad grupal del los adeptos a la gnosis samaeliana responde, en parte, a formas de diferenciación frente a otros grupos, aunque dependiendo de la circunstancia de atribución de esas identidades. Una vez más, la perspectiva interaccionista y performativa vuelve a darnos una pauta para entender lo que Bauman (1972), cuando distingue las relaciones intergrupales, en lugar de formas de identidad compartida por miembros de un mismo grupo a la hora de definir la actuación folclórica, prefiere identificar como "identidad diferencial". Es decir que los miembros de un grupo que pueden identificarse a sí mismos como tales, no necesariamente estarían definiendo su identidad por el carácter atribuido por igualdad y atributos compartidos entre éstos, sino sobre diferencias en relación a otros grupos.

Por otra parte, según los relevamientos de algunas heterodoxias sociorreligiosas como la AMORC -antes mencionada-, la Escuela Científica Basilio y la Sociedad Teosófica, Wright y Messineo (2000, 2003), han descripto lo que denominaron como "identidad precautoria", cuando estos grupos parecen enfatizar las diferencias de sus grupos frente a otros y "*prestar más atención a lo que no son a lo que son*" (Messineo y Wright, 2000:3). Los autores mencionan ejemplos en donde los grupos no se consideran una organización sectaria, política, religiosa, ocultista. En otros casos, tampoco son espiritistas ni astrólogos, no hacen cartomancia, no adivinan ni hacen numerología, o como en el caso de la Sociedad Teosófica que

"no tiene ningún dogma, no es una organización religiosa, no tiene ritos, no establece un culto[...]promueve el estudio comparativo de las religiones sin ser ella misma una religión[...]".⁵³

En el caso del centro gnóstico, las atribuciones de identidad grupal parecen equilibrar las definiciones positivas (compartidas) y negativas (diferenciales), dependiendo del contexto y del momento histórico del grupo. Los miembros del centro suelen referirse a ellos mismos como "gnósticos", "estudiantes gnósticos" y en ocasiones,

⁵³ *Ibid.* pp.4.

se atribuyen a sí mismos características menos cercanas a las creencias que a los hábitos diarios:

"a los gnósticos nos encanta disfrutar de una buena comida, somos de comer mucho" (Notas de campo [N. de C.]

Por su parte, la decimoséptima conferencia titulada "Los Cuatro Caminos", distingue a las cuatro formas de espiritualidad: el fakir, el monje, el yogui y el Hombre Equilibrado. El argumento de los instructores, basándose en los textos de la lección, es enfatizar lo que las primeras tres formas de espiritualidad no poseen y qué es lo que les falta para convertirse en un camino hacia la iluminación. Así, el fakir *"desarrolla la voluntad y el cuerpo físico pero se flagela y esto no lleva a la autorrealización"*; el monje *"tiene votos de celibato, domina las emociones pero eso lleva a la represión y perversiones. No hay sacrificio por la humanidad y la confesión y el secreto no ayudan al prójimo"*. En contraste, el camino del hombre equilibrado permite desarrollar *"la mente, y el cuerpo a través de la voluntad consciente"*. Por otra parte, encontramos que en los inicios del movimiento gnóstico de Samael, hace casi medio siglo, la urgencia por distinguirse de otros grupos religiosos y esotéricos como: la Iglesia Católica Liberal, El espiritismo, La teosofía, La Iglesia Católica, los hermanos Protestantes, Bautistas, Adventistas, Presbiterianos, o la misma AMORC cuando en el prólogo a "El matrimonio perfecto" (1963) por Gargha Cuichin, comenta:

"Esperamos que no se alarmen nuestros espiritualistas de Colombia, ya sean rosacruces, budistas, espiritistas, teosofistas, etc., porque los gnósticos no aceptamos aulas materiales, ni academias, ni liminares, ni logias, ni templos de ladrillos, cemento o barro, ni cobramos cuotas, ni dictamos cursos por correspondencia al estilo Amorc de California, porque nosotros tenemos como templo la Catedral del Alma donde oficia el amor como sacerdote".⁵⁴

⁵⁴ Cfr. *El matrimonio perfecto*, 1963. pp.2.

Por lo tanto, notamos que las formas diferenciales de identidad predominan en el discurso de los estudiantes e instructores gnósticos en menor grado, probablemente para cumplir con la pauta de adecuación social, y -a nivel individual- para efectuar un alineamiento de marcos interpretativos sugerente para los potenciales miembros. En cambio, en instancias en donde es necesario definir o marcar una orientación y características de las enseñanzas gnósticas, la diferencialidad -y más aún-, la identidad precautoria, se acentúan en los textos y discursos que usualmente discuten con otros textos o interlocutores. Estas observaciones coinciden con la descripción de Hunt, Benford y Snow (1994) sobre las acciones colectivas de los movimientos sociales, cuyos actores presentan atribuciones de identidad hacia un público o audiencia a la cuál deben acercarse, al mismo tiempo en que establecen antagonismos con otros grupos que podrían identificarse con causas similares.

III. Proceso de conversión, reclutamiento y compromiso en el centro gnóstico.

Desde los últimos años, al tratar el tema de la conversión los autores han aceptado una premisa particular, que es el carácter procesual de tal acontecimiento. La conversión es un proceso, en que si bien se pueden declarar diferentes etapas, las mismas ocurren paulatinamente y no como tradicionalmente se establecía, como una “experiencia Paulina”, “*es decir, como un cambio dramático e intempestivo en las creencias religiosas del individuo, que a partir de ese momento modificaría radicalmente su vida*” (Carozzi y Frigerio 1994:39 *apud* Richardson 1985). Por el contrario, la conversión estaría completa, cuando el individuo hubiere construido su identidad personal originaria en términos de nuevas identidades sociales adquiridas en el grupo religioso (*Ibid.*).

En el caso del centro gnóstico, el trabajo de campo se ha enfocado en tratar de registrar diferentes instancias de este proceso en la vida de los individuos. Para esto, se

decidió plantear el registro determinando tres grupos: a) personas que se encontraran en una etapa inicial del curso y que aún no fueron iniciados; b) personas que ya fueron iniciadas y continúan asistiendo a las clases de forma regular sin ningún otro tipo de participación; y c) miembros activos que además de asistir a los cursos superiores (o de Segunda Cámara) ocupen algún rol participativo en las ceremonias o sean voluntarios en alguna tarea dentro de las actividades regulares del centro gnóstico.

En base a esto, se consideró que la adopción del marco interpretativo de los cursantes, interactuaba con el del grupo mientras se llevaba a cabo la acomodación o realineamiento de marcos, la primera en los instructores y la segunda en mayor medida en los estudiantes, hasta que finalmente la persona adquiriera como suyo el del centro gnóstico. Sin embargo, tal como destaca Maria Julia Carozzi (1992) también puede ser posible que la persona que se acerca a un grupo o culto religioso, ya posea fuertes convicciones de creencias en temas similares a los del mismo y que sólo en instancias posteriores a la participación activa, las personas adquieran un conocimiento más extenso de las creencias.

Por su parte, Gerlach y Hine (1968) describen lo que han denominado “proceso de compromiso”, para enmarcar la conversión en etapas definidas que puedan ser analizadas. En su trabajo basado en el estudio de los movimientos neo-Pentecostales y el poder negro, puntualizan siete pasos que comienzan durante el contacto inicial del potencial converso con el grupo. Este modelo pondera como eje central, la transformación de la identidad para describir el proceso de conversión. Según los autores, luego del contacto inicial con algún miembro o participante, el candidato comenzaría a redefinir sus necesidades. Poco a poco, a través de una interacción intensa con el grupo, el mismo va re-educándose hasta que ya en el cuarto paso, se efectuaría una rendición gradual o repentina de la “vieja” identidad. Finalmente, más allá de esta etapa, el candidato comienza a comprometerse con el grupo y a romper lazos con su pasado hasta que logra testificar públicamente la experiencia propia. El último de estos pasos, consistiría en un apoyo continuado del grupo en el mantenimiento de las creencias y conductas adquiridas por el ahora converso y miembro comprometido.

Sobre el mismo tema, Straus (1976), toma como premisa a un candidato a la conversación como individuo activo, a diferencia del modelo anterior, que apunta a la

conversión a través de la modificación de la identidad por marcadas interacciones con el grupo. En cambio, Straus apunta a un individuo “*buscador, que intenta su transformación para hacer su vida tolerable*” (Carozzi y Frigerio 1994:41 *apud* Straus 1976). De esta forma, la transformación de la vida en el individuo, se llevaría a cabo a partir de estrategias minuciosas quiénes, en primer lugar, se descubren y luego serán utilizadas por el “buscador”.

De acuerdo a este modelo, la primera fase se caracterizaría por estrategias orientadas a una prospección inicial en los temas y diferentes contextos sociales, que pudieran dar alguna respuesta al buscador. A ésta fase, Straus la denominó “merodeo creativo”. Por medio de esta estrategia, el individuo localizaría algún medio alentador para transformar su vida, por lo que pasaría a desarrollar otra serie de tácticas con el fin de explotar sus potenciales. También destaca que durante el merodeo creativo, la persona no se presentaría como alguien plenamente interesado en tal o cuál forma de transformación personal, sino que, paralelamente, sería un “buscador velado” hasta que finalmente encuentre un medio social o las personas adecuadas para cumplir sus fines, y pase a ser un “buscador declarado”. Allí, el buscador aplicaría tácticas para acercarse amistosamente a las personas identificadas como depositarias de conocimientos *útiles* para crear una sensación de intimidad ,que le permita que estas personas develasen información que pudieran poseer. El autor también destaca una etapa de “reconocimiento” por parte del buscador, en donde el mismo esperaría algún tipo de reconocimiento por parte de las personas que le permitieran reafirmar sus posiciones y asegurarse de que está en el camino indicado.

Una vez logrado el reconocimiento, se iniciaría la etapa de “explotación creativa” de las herramientas adquiridas para el cambio. Nuevamente, esta fase involucra tácticas empáticas para “hacerse amigo” de los miembros del grupo pero tratando de no verse comprometido con el mismo. El momento de reclutamiento estaría dado por los ritos de paso celebrados por el grupo en cuestión, que puede tener lugar durante diferentes instancias del proceso. Finalmente, todo esto llevaría a una inmersión del buscador en el mundo simbólico e ideológico del grupo. Aquí, el buscador, que ya se encuentra involucrado con los miembros, actuaría como un miembro idealizado, atestiguando su transformación a través de los medios provistos por sus compañeros o la institución. En

ese entonces, el reclutado pasaría a convertirse en un agente más del grupo o la travesía, en lugar de un buscador.

Volviendo al centro gnóstico, si tomamos los dos modelos presentados, notamos que ambos aparecen como dos polos sobre la teorización del proceso de conversión ,y no necesariamente uno excluye al otro.

Un miembro con un compromiso declarado en el centro gnóstico nos relató su experiencia. Esta persona, es actualmente un instructor, al mismo tiempo que posee un cargo oficiante dentro del funcionamiento del templo del centro. Él nos relata que llegó al centro de estudios por una curiosidad, a través de los comentarios de un amigo. Sin embargo, estuvo cinco años desde el primer contacto con el centro, hasta que realizó el primer curso. Se caracteriza a sí mismo como una persona reservada, callada y que antes de volverse un miembro de la institución y de haber cambiado, le era difícil relacionarse con otras personas. Este tiempo fue el que le tomó para finalmente adscribirse al grupo y comprometerse con las enseñanzas. Es decir que en esos cinco años desde que tuvo contacto con la institución y sus miembros, pudo haber estado en una etapa de “merodeo creativo” y “buscador velado”, mientras intentaba aprovechar las oportunidades de obtener información con su amigo que ya era miembro.

Al mismo tiempo, podemos encontrar elementos que responderían al modelo de Geralch y Hine. Por ejemplo, hemos encontrado personas que, teniendo un antecedente y conocimientos sobre temáticas relacionadas con las aportadas por el centro gnóstico, éstas terminaron abandonando el curso de la primera cámara porque alegaban que ciertos contenidos ya les eran afines y estaban en condiciones de pasar a la segunda instancia (segunda cámara) sin necesidad de pasar por este primer proceso. La respuesta de una de las instructoras, fue que el curso debía respetar los tiempos, y nadie podía saltarse o avanzar más allá de lo concebido por el plan de estudios. A primera vista, esta persona podríamos enmarcarla dentro del modelo del buscador activo de Straus, aunque sus estrategias no fueron acertadas como para establecer la confianza con los miembros, que para la buscadora, tendrían un valor importante para continuar con su búsqueda y transformación. Sin embargo, la negativa de la instructora da cuenta de la orientación del centro gnóstico hacia una captación, tanto de nuevos miembros sin conocimientos previos sobre las temáticas enseñadas, como de personas que acepten la participación en la

primera cámara como parte del proceso de adquisición de las herramientas para la transformación de la vida de los candidatos. Esto brinda énfasis a la conversión de los asistentes bajo el rol activo por parte de la institución en lugar del individuo. En este caso, si bien el modelo toma como premisa la identidad y el cambio, estos conceptos funcionan como parte de un esquema pasivo del actor en respuesta a las estrategias aplicadas desde los grupos hacia los potenciales conversos.

Otra persona, un hombre de alrededor de cuarenta años, que en principio también parece ajustarse al modelo del buscador, a diferencia de la mujer, aplicaba cierta mesura a sus comentarios y críticas sin mostrarse amenazador frente a los instructores. Constantemente realizaba preguntas que cuestionaban los contenidos de las enseñanzas de Samel Aun Weor. Sin embargo, éstas eran bien vistas por los interlocutores, ya que daban pie a que ellos pudieran explicar más cosas desde diferentes ópticas, cumpliendo así con el realineamiento de marcos interpretativos hasta ajustarse al de los candidatos. Esto podría mostrar que, un rol activo del candidato no determina *per se* un modelo determinado de aproximación al proceso de conversión. Por el contrario, notamos que en el caso del centro gnóstico, la relación entre los instructores y los potenciales conversos es dialéctica. Los instructores, quienes deben estar preparados para lidiar con candidatos de esta clase, pasan por un curso especial para llevar a cabo la tarea de instrucción. El perfil de estas personas es de una fuerte convicción y búsqueda de respuestas. Pero al mismo tiempo, como hemos descrito, encontramos que ciertos candidatos tratan de acercarse al centro de estudios, luego de un largo ensayo que los lleva finalmente a involucrarse con el grupo.

Como hemos visto, la pasividad o actividad de los candidatos que pasan por un proceso de conversión puede ser variada. Desde los estudios sociológicos de la religión, los primeros modelos como los de Lofland y Stark (1965), colocan el contexto social por sobre posibles factores de predisposición a la conversión. Luego, como señala Carozzi (1993), el mismo Lofland (1978) criticó su propio, modelo al destacar que él mismo tomaba a los conversos como “recipientes pasivos a fuerzas sociales”, y sugirió prestar mayor atención a la toma de decisiones por parte de los candidatos, en el proceso de unión de los nuevos movimientos religiosos (Carozzi, 1993:26).

En consecuencia, los estudios posteriores (Snow y Philips 1980; Greil y Rudy 1984) han desplazado la pasividad del actor frente al medio social, para destacar una interacción con el mismo, en donde el candidato dialoga y luego decide voluntariamente adscribirse a un grupo determinado o no, probando constantemente sus creencias. De esta manera, éstos, como otros autores (Forsyth Floyd, 1981; Carozzi *Op. Cit.*) sostienen que *“el propio yo del individuo no es un producto mecánico sino un proceso dialéctico de creatividad y reflexión”* (Carozzi, 1993:27).

Al respecto podemos destacar el relato de un joven que pasó por las ceremonias de iniciación, realizó los cursos de primera y segunda cámara y también colaboró en algunas ocasiones con la institución:

“[...] Me catalogaría bastante pasivo dentro del tiempo en que fui [al centro gnóstico] pero nunca me impulsaron a hacer cosas que yo no quería hacer. Hay ciertas cosas que habría que hacer pero yo no hice ninguna. Cursos para tener ciertos cargos en la ceremonia que me ofrecieron pero nunca me interesó. No quería estar ahí para ver qué le podía dar yo a la organización, a la estructura, sino qué era lo que ellos me podían dar a mí”.

Así nos relató Lionel(34), y como vemos, él mismo se considera una persona “pasiva” frente a la institución y sus posibilidades de reclutamiento. Sin embargo, para él es claro que se encontraba “buscando” herramientas, técnicas que le permitieran llevar a cabo su proceso personal. Al mismo tiempo, el realineamiento de marcos interpretativos lo podemos apreciar cuando Lionel nos cuenta que:

“Hay cosas que te vas enterando. A mi me gusta investigar y me fui enterando de cosas que por ahí ya las había escuchado pero las decían de otra manera. Hay muchos temas que si vos no los pones en práctica en teoría no te servirían. Ellos ponen mucho énfasis en lo que es practicar, seguir avanzando y autoconocerse”.

Por otra parte,

“Yo no puedo decir que Samael me ha transformado sino que yo con un poquito de información que me haya dado ese lugar. Pero no creo que sea algo nocivo, aunque a veces te encontrás con gente que está

empezando, por una cuestión de fanatizarse con algo, y dentro de la estructura jerárquica... pasaba muy frecuentemente que había personas que recién estaban empezando. A mi no me interesaba progresar dentro de la estructura jerárquica”.

Hasta aquí logramos apreciar como, tanto las observaciones y los testimonios de los miembros y asistentes a los cursos del centro gnóstico, poseen distintas intenciones y no necesariamente parecen estar a disposición de una conversión y reclutamiento pasivo y sin cuestionamiento por parte del grupo, sino que suelen tener un rol activo al interactuar con el resto de las personas y el marco interpretativo del grupo. No obstante, tampoco se puede afirmar que las personas lleven a cabo este proceso de una manera estratégicamente deliberada como ha planteado Straus, sino que se desarrollaría de una manera interactiva entre el grupo y los candidatos.

Desde una perspectiva enfocada en los individuos y en las necesidades de las personas, Stark y Bainbridge (1985) ofrecen un modelo en que la búsqueda de recompensas en detrimento de sus costos, son la razón por la cuál las personas interactúan con grupos religiosos, tratando de obtener de éstos algo que sería otorgado en forma de promesa en un *“futuro o en otro contexto que no puede ser inmediatamente verificado”* (Frigerio, 1999:54 *apud* Stark y Bainbridge 1985).

Los autores clasifican dos tipos de compensadores: los específicos y los generales, quiénes serán los que también determinan las diferencias entre magia y religión. La diferencia reside en el alcance o la eficacia de los mismos. Serán compensadores específicos, cuando los resultados obtenidos por la persona que acude a un grupo o persona depositaria de sabiduría espiritual por un fin determinado, sean tales como la curación de una enfermedad o la solución a algún problema. En cambio, será del tipo general cuando las promesas de resultados sean menos verificables en un corto plazo, como ser, la búsqueda de la inmortalidad o tomando el caso del centro gnóstico, la transformación de la identidad personal para construir el alma humana dentro del cuerpo-máquina biológico.

Entonces, lo que los autores entienden por *magia*, estaría comandada a recompensar específicamente cosas que puedan ser refutadas empíricamente, mientras

que la religión -para los autores-, estaría liderada mayormente por compensadores generales.

Bajo este marco teórico, ciertas afirmaciones de los miembros del centro gnóstico orientarían las prácticas hacia la magia, y por ende hacia la compensación específica, dado su alto contenido empírico y práctico:

“Los cambios que yo he visto de las pocas cosas que yo he tenido la paciencia de practicar me dieron resultados. Pero no sé si decirte que fueron resultado de las prácticas o una cuestión personal de mi vida. Los cambios sean buenos o malos con las prácticas vas a tener resultados”.

Aquí nuevamente aparece la posibilidad de atribuir los resultados tanto a cuestiones relacionadas con las prácticas enseñadas por los instructores, como por cuenta propia, o incluso, por experiencias de otro tipo que no estuvieran emparentadas con la búsqueda espiritual, sino más bien con una historia de vida de cada persona.

Dejando de lado la problemática de la clasificación de magia y religión, que no es pertinente para la problemática de este trabajo, el modelo propuesto por Stark y Bainbridge, es cuestionado por Frigerio (1999) en los siguientes asuntos: en primer lugar, rebate la mayor posibilidad de refutabilidad de los grupos mágicos que enfatizarían el uso de compensadores específicos, alegando que la comprobación de los resultados no es tan simple, sumándose a las disertaciones de otros autores (Lofland, 1965, Snow y Machalek, 1982). Los mismos señalan que, incluso las experiencias capaces de refutar los resultados obtenidos al utilizar los recursos “mágicos” brindados por un grupo determinado, a veces sólo confirman el carácter válido del sistema de creencias en cuestión, al otorgar significado y status clasificatorio incluso a los elementos disonantes (Frigerio, 1999:57). De esta forma, la validez de los resultados dependería de una negociación constante entre los actores y los sistemas de creencias, más que remitirse a si la compensación, específica o general, fue exitosa o no.

En suma, el diálogo entre los buscadores, candidatos o potenciales conversos con el grupo y el marco interpretativo, consiste en un intercambio de perspectivas. Además, la

negociación de creencias en la conversión, el reclutamiento y el compromiso, ocurrirán en la medida en que las personas impongan sus límites. Esto también podemos verlo en el relato de Lionel, cuando comentaba que:

“El proceso de las charlas de la primera cámara, si no está orientado por personas que tienen cierto conocimiento, se te puede volar el moño. Pero esto pasa con cualquier cosa que te fanatice. Yo tuve suerte con las personas que me tocaron. Uno de ellos se hizo sacerdote y otro siguió un camino que va por todo el mundo, contando la historia”.

Retomando el modelo compensatorio, los compensadores específicos podrían operar en una primera instancia mágica -si se quiere- del proceso de conversión. Sin embargo, aquellos que terminan siendo reclutados y finalmente ejercen una acción comprometida dentro del grupo, dejarían de regirse por las compensaciones específicas y redireccionarían las mismas hacia aspectos generales. Si esto no ocurriese, el grado de compromiso de los miembros con el grupo correría más riesgo de ser disuelto, debido a la acción de una posible disonancia de los resultados esperados:

“Yo dejé de ir porque sentía que ya me había saciado de lo que yo quería. Quizás hay gente que para llegar a donde yo llegué tenga que recorrer más camino. Lo que quería saber y lo que encontré ahí lo alcancé, por ahí tengo que considerar otros caminos”.

Desde otra perspectiva, es interesante destacar otros estudios que explican que en el proceso interacción social, las personas parecen solicitar algún tipo de retroalimentación o *feedback* respecto a sus concepciones personales (Swann y Read, 1981). Desde la psicología social, se realizaron experimentos respecto a cómo las personas comunicaban a otras sus estados emocionales, y al hacerlo, también estaban solicitando una confirmación de sus apreciaciones subjetivas en el otro. Estas confirmaciones robustecían las consideraciones de las personas sobre ellos mismos, así como de su entorno social (Swann y Read, 1981:1126). De esta manera, los autores mencionan que sería más exacto ver a las personas como agentes activos, quiénes luego

de promover imágenes sobre ellos mismos, se comportan de tal forma que tienden a conducir sus contextos sociales hacia una armonía con estas imágenes (*Ibid.* pp.1127).

Los debates sobre el proceso de conversión, reclutamiento y compromiso religioso actualmente parece estar privilegiando al rol activo de las personas, y a la capacidad de elegir los lugares y personas con las que llevarán a cabo la búsqueda de un cambio en sus vidas. Sin embargo, hemos visto que a su vez, los grupos e instituciones también mantienen una estrategia de realineamiento de marcos interpretativos para poder captar de alguna manera a potenciales miembros novicios, quizás más que a otros que ya hayan pasado por un proceso similar en otra instancia o grupo. De esta manera, hemos notado que se establece un diálogo entre el marco del grupo y el del individuo, que a su vez puede variar en el tiempo, dependiendo de la efectividad y los resultados esperados de las prácticas religiosas o mágicas que se lleven a cabo durante su permanencia. Lo importante a señalar, sería el diálogo que tienen las personas con el grupo y que no se trata ni de pasividad o actividad, sino de una constante negociación de marcos interpretativos, que depende de las circunstancias en la que la persona se encuentre en su historia personal, como de la capacidad de captación y eficacia de las compensaciones específicas y generales del grupo. Asimismo, desde otros estudios que abordan la subjetividad de las emociones, también se atribuye al proceso de construcción de la identidad, como una adaptación del medio hacia las concepciones personales, tratando de reafirmar las ideas que el individuo ya posee sobre sí mismo. Por todo esto, no es sorprendente el hecho de que -como han destacado Greil y Rudy (1984)- *“la gente parece unirse a movimientos religiosos cuyas ideologías tienen algún sentido para ellos”* (Carozzi y Frigerio 1994:33).

IV. La praxis y el diario vivir como clave para la autonomía.

Hemos visto que si bien la conversión y el reclutamiento parecen seguir ciertas secuencias que respetan más o menos un orden cronológico en la relación de los miembros con el grupo, dependiendo del tiempo y forma de contacto, algunas teorías muestran que la conversión religiosa no ocurre de manera pasiva, sino que las personas

involucradas en tal proceso mantienen cierta agentividad frente al mismo. A su vez, no todas las instituciones o movimientos religiosos pueden intercambiarse libremente los miembros según las circunstancias, sino que son éstos quienes en última instancia, terminan por seleccionar un grupo, de acuerdo a las ideologías que en alguna medida se vean en concordancia con la de estos.

Esta perspectiva que enfatiza la posición activa de los potenciales conversos, tiene una estrecha relación con lo que Carozzi (1999, 2000) ha denominado "autonomía como religión", al explicar las formas en que el circuito alternativo en Buenos Aires en su reproducción, implica una *"sacralización de una absoluta autonomía individual"* (Carozzi 1999:29). De esta manera, la agentividad de los actores sociales que se ven involucrados en un proceso de conversión y reclutamiento en algún movimiento religioso, podría responder al mismo tipo de comportamiento que coloca al individuo como centro de la acción social.

La autora citada, explica cómo la contracultura de posguerra, a través del movimiento del potencial humano, sentó las bases para un cuestionamiento de la autoridad y las jerarquías políticas, que luego se trasladaría al movimiento Nueva Era y de ahí hacia el vasto complejo alternativo, a través de los líderes que introdujeron esas mismas ideas en Argentina. La autonomía como clave del marco interpretativo de la Nueva Era, y su sucedente complejo alternativo en Buenos Aires, apuntan a una trascendentalización de la autonomía cuya:

"ampliación de la consciencia ya no pretende sólo la superación de los condicionamientos sociales en busca de la autorrealización y el desarrollo de potencialidades individuales, sino el descubrimiento de una chispa divina en el interior del hombre que lo une energéticamente a un todo divino que lo incluye y lo supera[...]. Ser socialmente autónomo es ahora ser divino y estar ligado a una totalidad divina" (Carozzi 1999:25).

A partir de estas hipótesis, la socióloga se ha acercado a entrevistar a las personas que circulan en el complejo alternativo, revelando que, tanto en los talleres, como consultorios de terapéuticas diversas, el paciente/alumno es quién debe descubrir las

herramientas que le brindarán lo que busca, ya sea la sanación física, espiritual o el conocimiento sobre su cuerpo. Así, en el contexto del circuito alternativo encuentra una "ética práctica de tomar lo que sirve y olvidar aquello que no se comparte" (Carozzi, 2000:103). A la vez, esta horizontalidad que cuestiona las jerarquías y autoridades, toma forma en el intercambio de roles entre coordinadores y alumnos o entre pacientes y terapeutas que circulan libremente por diferentes situaciones de aprendizaje. Esta autonomía, que sacraliza al individuo como agente del cambio y la transformación más allá de las jerarquías establecidas, tiene un correlato histórico con aquello que hemos descrito al comienzo de este proyecto como el proceso de individualización y la radicalización del Yo, a través del incremento de la racionalidad instrumental.⁵⁵ Sostenemos que, si bien el movimiento del potencial humano ha influido notablemente en la constitución de una agentividad de los individuos y la reivindicación de la autonomía y transportarla hacia una sacralización del *self*, estos hechos serían parte de un proceso histórico más global en la constitución de un Yo como modelo de la cultura occidental, aunque con barreras difusas en lo que respecta a las influencias de contenidos "orientales" en su conformación y hegemonización como un marco interpretativo maestro.

Por lo tanto, reiteramos que, la clave de la autonomía como religión, sería la manifestación más tardía dentro de este proceso global de la conformación y aprehensión del Yo. Por nuestra parte, en el centro gnóstico de Buenos Aires, hemos podido encontrar elementos que confirman, tanto la hipótesis de la autonomía, como la continuación del proceso de individualización. En primer lugar, las enseñanzas de los instructores ponen énfasis en la auto-evaluación de los procesos internos de las personas que realizan las prácticas propuestas por el centro de estudios gnósticos. Las primeras conferencias hacen incapié en un conjunto de ejercicios que requieren de una reflexión constante de quienes los realizan. Allí encontramos cuatro prácticas que se remarcen al comienzo de estas conferencias y que luego nuclean todo el *corpus* de enseñanzas gnósticas: 1) la práctica del observador-observado; 2) el ejercicio de auto-observación; 3) La clave de S.O.L.; y 4) la práctica del Recuerdo de Sí. Todas estas prácticas -según los instructores del centro gnóstico- son parte de las enseñanzas que conducen al autoconocimiento. El elemento

⁵⁵ Ver Cap. I.

que tienen en común, es la centralización de la atención del practicante en él mismo y en las actividades y pensamientos que ha realizado y se encuentra realizando en un determinado momento, tratando de extender este comportamiento a todos los actos. Los instructores constantemente remarcan que estos ejercicios deben ser efectuados con frecuencia, sin necesidad de una meditación profunda:

"Estos ejercicios hay que practicarlos de a poco. Es como una maratón: en el proceso uno va aprendiendo a correr. En el autoconocimiento es lo mismo. Hay que practicar y comenzar de a poco. Para hacer estas prácticas no es necesario ir a un lugar apartado. Hay que vivir el instante".(N. de C.)

Este vivir-en-el-instante o "diario vivir" -como usualmente se los oye decir a los estudiantes e instructores- destaca el valor del individuo frente al resto de los acontecimientos y personas que rodean a la vida del estudiante gnóstico. Esto forma parte de lo que caracterizan como parte del proceso del despertar de la consciencia.⁵⁶ Por ejemplo, durante la instrucción de primera cámara, son usuales la utilización de situaciones cotidianas para explicar este tipo de conceptos: *"si uno va caminando por la calle y no está consciente de ese acto, la persona puede tener un accidente porque no está viviendo el momento"*(N. de C.). Como veremos en breve, el hecho de concentrar la atención en las acciones cotidianas la mayor cantidad de tiempo posible, facilita la eliminación de los "agregados psicológicos" y favorece a la tentación de caer en la *fascinación e identificación* con situaciones que tienden a desviar el camino de autorrealización del estudiante. Es por esto que, *"la fascinación y la identificación nos hacen caer en el sueño y eso se evita viviendo el instante"*(Ibid.).

Entonces, podemos ver cómo para los gnósticos, se establece una oposición sueño/consciencia despierta, y que en nuestro análisis, es crucial para entender la autonomía como clave dentro del marco interpretativo del grupo. El sueño de la

⁵⁶ Ver *Infra*. un detalle sobre esta concepción.

consciencia, no permite que el estudiante pueda deshacerse de los agregados psicológicos y no estaría aprovechando las situaciones que se le presentan para lograr tales fines. En cambio, cuando el estudiante vive el día a día consciente de sus acciones y eventos, adquiriría el *control* de su situación y podría efectuar cambios en su conducta.

Este control es parte de la agentividad de los actores, en un marco que los instruye para tener total dominio de sus conductas como un "dominio de sí", es decir, como una tecnología del *self*. Sumado a esto, los instructores constantemente apuntan la necesidad de que el estudiante pruebe por sí mismo los efectos que producen las prácticas enseñadas durante la primera cámara de manera que *"de algo científicamente comprobado después cada uno saca sus propias conclusiones"* (*Ibid.*).

Vemos nuevamente que, el control y la prueba de los hechos por parte de los estudiantes, es remarcada en las enseñanzas gnósticas. Por último, podemos encontrar un elemento más que nos conduce al análisis precedente y se trata de la caracterización del alma humana como una entidad pura y ahistórica que trasciende las influencias del medio social. Como veremos más adelante, el Ser, para los gnósticos samaelianos, es la porción del individuo que permanece constante y fuera de las influencias terrestres pero que se ve contaminada por el Ego y la personalidad, quién se encuentra constantemente afectada por los "agregados psicológicos". En consecuencia, para el estudiante gnóstico, lo más importante es realizar estas prácticas diariamente para poder desprenderse de esos "agregados" que afectan a la pureza del Ser. Y esto se realiza a través de las cuatro prácticas antes mencionadas, que deben ser llevadas a cabo en la vida cotidiana del practicante. En suma, la autonomía como religión dentro del proceso de individualización, puede vislumbrarse en las enseñanzas gnósticas del centro de estudios, por medio del énfasis en la práctica de los ejercicios enseñados a través de la comprobación de los resultados por parte de él mismo en su contexto diario. Esto le brinda importancia al practicante y sus experiencias cotidianas, dejando de lado a los objetos y personas, pero vivenciando en interacción con los mismos, el proceso de la autorrealización y la liberación de aquél Ser puro y trascendente. La autonomía responde entonces a esta radicalización del Yo de los estudiantes gnósticos, de tal forma que el carácter religioso de la búsqueda de la autorrealización, a través de estas tecnologías del *self*, transforma la

experiencia religiosa en una experiencia espiritual. Este pasaje parece coincidir, con lo que veremos más adelante como la psicologización de la espiritualidad.

Capítulo 4: Una pedagogía heterodoxa para el autoconocimiento

I. Descripción de la metodología pedagógica del centro gnóstico.

Hemos visto que el desarrollo de las enseñanzas gnósticas transcurre a partir de las conferencias presentadas en la primera cámara, a través de los instructores del centro. Los mismos tienen un material de apoyo y algunos complementan sus lecciones con apuntes propios. Los textos de las conferencias se entregan a los estudiantes de la primera cámara a cambio de una colaboración simbólica, aunque a lo largo de la cursada se fue estableciendo una suma determinada de dinero. En relación a esto, el centro gnóstico ofrece las conferencias de la primera cámara de manera gratuita, excepto por la suma que se debe aportar por los apuntes, aunque los instructores mencionan que no es obligatorio adquirirlos.

Esta no obligatoriedad de las lecciones escritas remite también a las características de la pedagogía en que estaban determinadas las conferencias: la primera docena de charlas a las que asistimos durante el período etnográfico, fueron dadas por diferentes instructores que iban rotando y cada uno se adecuaba más o menos a los escritos de las conferencias de acuerdo a su criterio personal. Una de las instructoras mencionó que si bien las conferencias impresas eran útiles, cada instructor procuraba su apreciación sobre los temas que se daban en cada charla y seleccionaba los aspectos más relevantes de aquello escrito en los textos originales. Esta misma instructora, por ejemplo, quién es miembro hacía más de cinco años, llevaba sus propios apuntes con notaciones manuscritas de su autoría. Continuando con la metodología de enseñanza del centro, además de los apuntes de curso y los complementos de cada instructor, encontramos una pizarra blanca portátil, en donde sistemáticamente los instructores anotaban la fecha y el nombre de la conferencia que les tocaba preparar. A su vez, tenían un pequeño escritorio en el cual se ubicaba una jarra de vidrio y un vaso, ambos tapados por servilletas. Cuando preguntamos el por qué de esas acciones, una instructora nos respondió que el paño de tela blanca cumplía una función de filtrado de las energías en el

agua porque el agua, "tiene la capacidad de absorber las energías del ambiente y luego las personas al tomar de esa agua absorbemos ese tipo de vibración" (N. de C.). Esta explicación interrumpió el curso de la conferencia por un instante, cuya temática se dirigió hacia los fundamentos científicos que probaban que el agua, dependiendo del tipo de vibración musical, las moléculas de agua adquieren distintas formas al cambiar los sonidos.⁵⁷

Otro elemento dentro de la pedagogía del centro, consiste en tomar los datos personales de los concurrentes y tomar asistencia en cada charla. Esto les permite a los instructores controlar la asistencia durante las conferencias, ya que la permanencia en la cursada de la primera cámara está condicionada por una asistencia del 75%. En caso superar el máximo permitido de faltas, la persona en cuestión debe recurrar desde la primera conferencia, en una próxima cursada. A su vez, un instructor comentó en otra ocasión, que para las personas de la segunda cámara rige un control similar, en donde los miembros no pueden estar ausentes de las prácticas y charlas especiales para este nivel por más de tres meses, o de lo contrario, también deben reincorporarse en las primeras cámaras.

Es necesario continuar el análisis de manera tal, que facilite la realización de comparaciones con la posibilidad de determinar elementos en común y diferencias que allanarán el camino hacia una primera clasificación de las prácticas de conversión, reclutamiento y compromiso en el centro gnóstico. Asimismo, esto nos permitirá establecer una caracterización de las enseñanzas del centro gnóstico como un tipo particular de pedagogía.

La enseñanza de la primera y segunda cámara difiere en la intensidad de las prácticas y algunos contenidos, aunque en la segunda cámara se continúan leyendo algunas de las conferencias del nivel previo. Al analizar los textos y las anotaciones de campo, hemos podido encontrar que muchas frases de los instructores, así como fragmentos de las conferencias escritas, derivan del casi centenar de libros escritos por Samael. En este sentido, en otros trabajos (Ghelerman, 2006) he estudiado el centro

⁵⁷ Las referencias corresponden al japonés Masaru Emoto (2004) en su estudio sobre las moléculas de agua en estado sólido, al fotografiarlas luego de aplicarles distintos sonidos y tonos musicales. Ver *The Hidden Messages in Water*. Beyond Words Publishing, 2004.

cultural de estudios rosacruces AMORC en Buenos Aires, y utilicé los conceptos derivados de la sociolingüística y la etnografía del habla de Dell Hymes (1976), junto con una perspectiva de actuación folclórica procedente de los trabajos de Richard Bauman (1972, 2000). De esta manera, he propuesto identificar a las personas que asisten al centro cultural AMORC, como parte de una comunidad de habla que, a la vez, pertenecen a una red de habla que abarca todos los centros de estudios y logias de filiación AMORC. La comunidad de habla, es parte de un campo del habla, siendo éste último *"el espectro total en donde una persona cualquiera tiene la competencia necesaria para interactuar comunicativamente con el resto de, la o las comunidades"* (Ghelerman, 2006:7).

De forma similar al análisis de Carozzi (1997, 2000), la comunidad de habla se asemeja a la delimitación de un "complejo alternativo", con la diferencia en que, en mi trabajo, se adoptó un enfoque lingüístico para circunscribir a los actores sociales. Sin embargo, ambas perspectivas se vinculan con la noción de marcos interpretativos de los movimientos religiosos, dado que para establecer la competencia necesaria de los hablantes de una comunidad, es necesario que los mismos adquieran las claves para transformar los marcos primarios en secundarios y lograr reconocer *"que se ha producido una alteración sistemática que les hará definir de otro modo lo que sucede"* (Kelley, 1984, s/n). En el caso de AMORC, se destacó que la conformación de la red de habla se logra, principalmente, a partir de la circulación de monografías entre la Suprema Gran Logia de California y el resto de la Gran Logia Hispana. Por su parte, en el centro gnóstico de Buenos Aires, las conferencias ocupan la misma función dentro de los cursos de primera y segunda cámara, a los que se les suman las decenas de libros escritos por Samael, y las charlas celebradas de vez en cuando, cuyos oradores suelen ser miembros de otras sedes.

Asimismo, en las situaciones de habla y los eventos de habla, intervienen las rutinas mediacionales que establecen roles en la comunicación. Tanto en el caso de AMORC, como en el centro gnóstico, el proceso de comunicación implica una delimitación de un enunciador (el instructor) y una audiencia o destinatario (el alumno), quiénes deben tener las competencias necesarias para poder establecer una comunicación. Ahora bien, las personas que inicialmente se inscriben en los cursos de primera cámara, deben adquirir la competencia lingüística y adquirir a lo largo de las

conferencias, el marco interpretativo necesario para lograr las transformaciones cognitivas. Entonces, aquí se van estableciendo los roles y generando:

"actuaciones convencionalizadas, es decir, rutinas mediacionales en donde tanto la audiencia como el orador comparten las mismas competencias comunicativas y normas de interpretación del discurso dentro de una estructura del tipo mediacional" (Ghelerman, 2006:14).

La mediación involucra un proceso de autoría del discurso, en donde el instructor *"descontextualiza y recontextualiza los discursos de los cuales es mediador"* (Íbid.). Los instructores, por su parte, tienen la capacidad de interpretar las enseñanzas de Samael de manera similar. Semán (1997) ha determinado que no solamente los líderes interpretan los discursos y le otorgan su autoría, sino que los fieles efectivamente adoptan un rol activo ante las creencias que comparten.⁵⁸ No obstante, los instructores mantienen una "sumisión intelectual"⁵⁹ frente a las enseñanzas de Samael. En reiteradas ocasiones, en mayor o menor grado, los instructores promueven comentarios como "[...]el maestro Samael dice que[...] ", "tal como dice Samael", "el maestro Samael enseña que". De esta manera, la mediación de los instructores frente a las enseñanzas gnósticas presenta una contradicción entre, la sumisión ante una fuente legítima de una tradición con una fuerte referencia carismática de autoridad, y una afirmación de la autonomía de los individuos en el aprendizaje de las tecnologías para la transformación personal.

Mencionábamos más arriba acerca de las transformaciones discursivas de los instructores durante el período de la primera cámara, entendida a partir de la noción de otros autores (Frigerio 1997, Marostica 1997, Carozzi 1997, 2000, Semán 1997) sobre la adecuación social y el alineamiento de marcos interpretativos (*frame alignment*), para evitar controversias con el contexto social en el cual se desenvuelven las actividades de los grupos religiosos. Por su parte, los instructores del centro gnóstico, explican que el orden de las conferencias no es al azar, sino que responden a una necesidad de

⁵⁸ Ver *Supra*. Cap. 3.

⁵⁹ Bauman, *Supra*.

enseñanzas para que el alumno pueda ir comprendiendo los contenidos de la gnosis y prepararlo para ingresar a la segunda cámara, en donde los conocimientos brindados, son de contenidos más *esotéricos*: "*se aprende astrología, numerología y se hacen ejercicios más avanzados, todo para la evolución personal y toma de consciencia*"(N. de C.). El título de las primeras conferencias refieren a cuestiones psicológicas y a caracterizar la naturaleza de la enseñanza gnóstica: 1)¿Qué es gnosis? 2)Personalidad Esencia y Ego 3)El Despertar de la Consciencia 4)El Yo psicológico 5)Luz, Calor y Sonido 6)La Máquina Humana 7)El Mundo de las Relaciones 8)El Camino de la Vida 9) El Nivel del Ser 10)El Decálogo. A su vez, a medida que avanzan las conferencias se van incorporando temáticas sobre el comportamiento moral, hasta alcanzar los diez mandamientos y una interpretación de los mismos en un sentido *esotérico*.⁶⁰

A continuación, las lecciones 11, 12 comienzan a denotar contenidos como "Educación Fundamental", "El Árbol Genealógico de las Religiones", respectivamente pero el cambio de temática más rotundo, es a partir de las siguientes conferencias cuya temática comienza a incorporar nociones sobre la vida después de la muerte, la rueda de encarnaciones y las leyes a las cuales todos los seres del planeta estamos sometidos. Sin embargo, el quiebre temático puede confirmarse en la valoración de los miembros que ya han pasado a la segunda cámara. El mismo ocurre en la conferencia 19 y su tratado sobre "La Transformación de la Energía". Dividida en dos partes, esta lección trata sobre el "Arcano AZF", una enseñanza brindaba por Samael Aum Weor a sus discípulos en la cual revelaría la clave de la "transmutación de las energías sexuales" y el trabajo que los estudiantes gnósticos deben realizar para evolucionar utilizando las pautas de este arcano.⁶¹

Durante una de las cenas, una joven nos preguntó en qué conferencia nos encontrábamos y al responderle que recién culminaba la decimonovena, tanto ella como otros miembros que estaban cerca hicieron ademanes de asombro, coincidiendo en que esa conferencia era "*la mejor y la más importante de toda la primera cámara*". Para

⁶⁰ La cursiva la utilizamos para diferenciar el término esotérico empleado por los textos gnósticos o por los hablantes y las definiciones brindadas en este trabajo.

⁶¹ Ver *Infra*. Cap. 5.

llegar a esta instancia en la que los miembros toman como un punto de inflexión de las enseñanzas gnósticas de la primera cámara, es necesario que el centro gnóstico logre la transformación de los marcos *-frame transformation-* de los potenciales miembros *"eliminando viejas formas de comprender, reenmarcando creencias erróneas y desarrollando nuevos valores en los miembros. Esta transformación usualmente se desarrolla a través de la conversión"* (Frigerio 1997:4).

En suma, las primeras conferencias están organizadas para poner en duda el marco interpretativo de los potenciales miembros a través de un realineamiento de los marcos y prepararlos para incorporar las claves que luego utilizarán en el resto del camino de aprendizaje en la segunda cámara. Al finalizar las veintitrés conferencias, aquellos que cumplieron con la asistencia obligatoria y a menos que algún instructor no esté de acuerdo, los cursantes están preparados para una instancia de iniciación ritual que de la misma manera que durante las conferencias, el lenguaje empleado para explicar al candidato este hecho minimiza el impacto para evitar el rechazo en el mismo. Por ejemplo, en las últimas conferencias se le va preguntando al candidato respecto a su voluntad de seguir adelante con la segunda cámara y se le orienta respecto a la necesidad de juntar algo de dinero porque "la persona entra en un trabajo y necesita un ahorro para unos implementos, vestimentas" pero no se menciona la palabra "ritual" o "iniciación ritual" aunque comienza a hacerse mención de la "iglesia gnóstica" como "una reunión de fieles en donde se profundizan los estudios gnósticos [en donde] hay derechos y obligaciones con estatutos propios".

II. Contexto terapéutico y contexto pedagógico.

La problemática del autoconocimiento como tecnología del *self*, llevada a cabo por los estudiantes e instructores del centro gnóstico, nos conduce a analizar el contexto en el cuál estas prácticas se desarrollan. Tal como hemos descrito anteriormente, el centro

gnóstico se distingue por tratarse de ser un centro de estudios que está organizado de tal modo que las actividades asumen una forma pedagógica. Es decir que los cursos de primera y segunda cámara –al menos hasta donde han llegado nuestras investigaciones – están enmarcados bajo un contexto de enseñanzas particular, que debe ser diferenciado de la educación formal autorizada por la regulación estatal.

De esta manera, surge la interrogante por la similitud entre este tipo de enseñanzas y aquellas promovidas en la escuela primaria, secundaria, o incluso a nivel terciario o universitario, y si efectivamente podemos hablar de una enseñanza diferente o heterodoxa en comparación con una formal y legitimada por un Estado. ¿Y por qué es factible preguntarse sobre esto? Porque en el contexto pedagógico del centro gnóstico, existen elementos que no pueden encontrarse fácilmente en la enseñanza laica, e incluso en aquellas escuelas primarias y secundarias de orientación religiosa, sea cual fuere la institución religiosa que la promoviese. Estamos hablando de un tipo de enseñanza que involucra elementos religiosos como dogmas y ritos pero que al mismo tiempo promueven una "actitud científica" que cuestiona otros dogmas y exige una comprobación de las experiencias espirituales por parte de los individuos en busca de resultados.

Al mismo tiempo, en este contexto pedagógico, se complementan acciones orientadas a la cura y el bienestar psicofísico de los estudiantes, de tal manera que también incluyen comportamientos terapéuticos. Esta observación ha sido esbozada también por María Julia Carozzi en su análisis del movimiento *New Age* y su inserción en el complejo alternativo en Buenos Aires, en donde menciona que:

"debemos entonces, analizar estas situaciones evocadas, la situación terapéutica y la situación de enseñanza, y los atributos que en ellas se asignan a alumnos y pacientes por un lado y maestros y terapeutas por otro. Atributos asignados a terapeutas y pacientes en la situación terapéutica, y a maestros y alumnos en la situación docente, en los contextos del complejo alternativo".⁶²

⁶² Cfr. Carozzi, M.J., (1999) *Identidad en movimiento: autónomos y adaptados en la Nueva Era.* Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires n.18, p.49 - 368.

De la misma forma, consideramos que es necesario aplicar un criterio de demarcación para aislar, en la medida de que el análisis lo permita, aquellos elementos que parecen remitir a una temática pedagógica de una terapéutica en donde al mismo tiempo, en ambos casos se estaría llevando a cabo el realineamiento de marcos interpretativos en los sujetos con los del centro gnóstico.

Comencemos por intentar definir un contexto terapéutico en base al tipo de relación que se desarrolla en el mismo entre un paciente y su terapeuta. Cabe aclarar, que al referirnos a contexto y/o relación terapéutica lo hacemos en referencia a la disciplina psicoterapéutica y psicoanalítica en donde el vínculo entre ambos participantes determina el espacio de la consulta terapéutica.

Dejamos de lado la terapia clínica, realizada por médicos de toda especialidad, porque la relación médico-paciente, a diferencia de lo que ocurre en la psicoterapia, se encuentra especialmente marcada, como veremos más adelante. Asimismo, por ahora no haremos alusión al tipo de terapias que se enmarcan en el complejo alternativo en Buenos Aires, a pesar de que es probable que muchos pacientes también recurren a estas terapias además de a la consulta psicoanalítica. En la consulta, encontramos una instancia de intercambio de narrativas en donde el paciente concurre a la sesión terapéutica con una problemática que puede tener una exteriorización verbal, o bien puede tratarse de un estado en donde el consultante sólo sepa que algo no está bien y le produzca angustia o ansiedad. Así, la relación terapéutica toma forma de conversación, en donde se lleva a cabo un proceso de negociación para la generación de nuevos significados.

Según Duero (2006) el contexto terapéutico es un intercambio entre el paciente y el terapeuta *"en donde el propio paciente aporta validez a cada nueva configuración narrativa, lo que posibilita el proceso de cura"* (Duero 2006:143). En su trabajo sobre la conformación de la identidad personal a través del relato autobiográfico, este autor entiende al espacio de la terapia, como un lugar de diálogo para la reelaboración de los relatos del paciente. Esto coincide con las observaciones de Bateson (1985) quien ya había mencionado desde una perspectiva similar, que la consulta psicoanalítica consistía en una instancia de implementación de marcos interpretativos (Carozzi 2000:34). Para Carozzi, basándose en su trabajo con el movimiento *New Age* y tomando los trabajos de

Frigerio y Seman sobre el pentecostalismo, entiende bajo la perspectiva de marcos interpretativos que la consulta psicoanalítica consiste en un diálogo:

"en el que el especialista impone modificaciones sistemáticas a las situaciones de la vida del consultante que éste expone verbalmente y que indican interpretaciones de la situación en términos de los marcos del primero".⁶³

Y que luego en una segunda instancia:

"si el consultante incorpora la clave, la aplicará a otras situaciones de su vida sin que sea necesaria la intervención del especialista".⁶⁴

Esta perspectiva parece coincidir con la de algunos psicólogos, quienes ponen énfasis en la capacidad narrativa y su posibilidad de transformación a la hora de "relatar o re-relacionar los hechos de nuestras vidas en el contexto de un significado nuevo y diferente" (Goolishian y Anderson 1996:47-48). Sin embargo, estos especialistas observan que, a su vez, el terapeuta y el paciente trabajan en conjunto para restaurar el sentido de agencia, de tal modo que el consultante pueda a partir de la reelaboración de sus relatos, sentirse mejor capacitado para iniciar acciones competentes (*Íbid.* 1973). Por lo tanto, la resolución de problemas no sería el fin de la terapia, sino el reestablecimiento del sentido de agencia que permite la elaboración de nuevas narrativas que darán lugar a iniciar, o tomar acciones diferentes a las establecidas, para modificar los comportamientos que dieron lugar a los conflictos del paciente.

En base a esto, tomando en cuenta la perspectiva narrativa de estos autores, podemos decir que la relación terapéutica, se trata de un proceso de construcción de una *verdad narrativa* a diferencia de una *verdad histórica*, en donde se produce un "encuentro de narrativas" entre aquellas del paciente y las del terapeuta, y en ese espacio de negociación e intercambio dialógico, el paciente puede *"historizar los acontecimientos*

⁶³ *Íbid.*

⁶⁴ *Íbid.*

desde una estructura narrativa, diferente a la original, que conduzca asimismo a un desenlace novedoso" (Duero 2006:142). Ahora bien, a partir de lo anterior, ¿es posible identificar a las actividades del centro gnóstico bajo un marco terapéutico tal como ha sido definido más arriba? Para responder esto, analizaremos las relaciones que se establecen entre los alumnos y los instructores durante el transcurso de la primera cámara.

Retomando un poco lo que describimos al comienzo de este capítulo, la metodología de enseñanza del centro gnóstico consiste en un trabajo paulatino para que los alumnos puedan adquirir el marco interpretativo del grupo, mientras realizan las prácticas para el autoconocimiento. Durante la aplicación de estas tecnologías, es que el alumno debe comenzar a entender los hechos de su vida cotidiana, en base a los conceptos explicados por los instructores, a partir de las enseñanzas de Samael Aun Weor y la lectura de las conferencias. Pero la adquisición del nuevo marco interpretativo, es tanto teórica como práctica. Al alumno se le pregunta constantemente si ha tenido tiempo de releer las conferencias escritas, más allá de lo visto en cada clase y si de hecho, ha tenido la oportunidad de practicar por su cuenta los ejercicios enseñados durante las mismas. Asimismo, cada clase tiene su rutina de enseñanza: en la apertura de la conferencia se realiza un ejercicio práctico de meditación, preguntándole antes al alumno si ya lo ha practicado.⁶⁵

Luego, se procede a desarrollar la conferencia del día, utilizando recursos argumentativos para ejemplificar hechos cotidianos en la vida de una persona típica de clase media que vive en la ciudad, y cómo éstos pueden ser interpretados bajo el marco de las enseñanzas gnósticas, incorporando los nuevos conceptos. Durante la conferencia, el alumno hace preguntas en base a lo que no pudiera llegar a comprender y se lleva a cabo el proceso de negociación discursiva, que dependiendo de la persona, la misma tiene la posibilidad de cuestionar los conceptos explicados por el instructor o bien quedarse

⁶⁵Recordamos que parte de la pedagogía del centro gnóstico se caracteriza por una rotación de los instructores, de manera tal que preguntar al alumno sobre los ejercicios realizados, es una forma para que el instructor pueda estar al tanto sobre lo que ha aprendido hasta ahora.

callado. Las mismas pueden darse a lugar durante cualquier momento de la conferencia y no necesariamente en la conclusión.

Finalmente, los instructores suelen preguntar si se ha comprendido todo lo visto, si hay preguntas al respecto, y se procede inmediatamente a realizar una práctica que puede ser la misma del comienzo de la clase u otra. Esto depende mucho de las ocurrencias del instructor a cargo de la clase. Como vemos, el énfasis en la práctica de los ejercicios, dentro de los cuales se encuentra la toma de consciencia a través de la auto-observación de las acciones y pensamientos propios del estudiante, así como ejercicios de respiración acompañados de repeticiones de frases u oraciones en otros idiomas a modo de *mantram*, conforman las premisas a seguir en todas las clases a lo largo de la cursada de la primera cámara. En consecuencia, si bien en principio, el contexto de las clases del centro gnóstico permitiría un "encuentro de narrativas" entre el estudiante y los instructores, el hecho en primer lugar, de que los instructores no sean fijos sino recién en las últimas conferencias, impacta de tal manera que el estudiante no puede lograr ese encuentro discursivo y llevar a cabo aquella negociación en la conversación, dado que al cambiar las personas en este proceso, el vínculo no se mantiene en el tiempo y dificulta la posibilidad de establecer una relación terapéutica como ocurre en un contexto de consulta psicoanalítica.

A su vez, los instructores si bien son flexibles a las preguntas del estudiante durante las clases, adoptan un papel instructivo que los lleva a tener el objetivo de acercarse al estudiante para cuestionar sus ideas previas, tratando de no interferir bruscamente durante el proceso y poner en riesgo la potencialidad del estudiante de decidir continuar con las enseñanzas de la segunda cámara. En suma, el rol del instructor implica una desigualdad en las condiciones del encuentro narrativo, ya que el estudiante debe adecuarse al marco interpretativo de la gnosis samaeliana y no al revés. El instructor debe proveer la clave interpretativa al estudiante para que éste, por su propia experiencia, a través de las prácticas y lecturas de las conferencias, logre interpretar su vida bajo el nuevo marco.

Entonces, vemos por un lado que la relación terapéutica se caracteriza por tener una apertura al diálogo entre las narrativas del terapeuta y las del paciente, de tal manera que lleva a la persona a *"construir descripciones enriquecedoras, positivas y coherentes*

acerca de sí, con vistas a alcanzar una concepción de sí mismo y su vida futura más satisfactoria y benevolente" (Duero 2006:146). El terapeuta no adquiere un rol en el cual debe instruir al paciente con sus concepciones teóricas y visiones científicas específicas de su disciplina, sino que él es quién se encarga de adecuar su perspectiva y tener una "escucha activa" del relato de su contraparte, e intentar de que este último pueda reelaborar su relato a partir de él mismo, con sus propios conceptos. En cambio, los instructores del centro gnóstico deben asegurarse de que el estudiante ha comprendido los conceptos enseñados, incluyendo las terminologías utilizadas en la aplicación de los ejemplos concretos que son tomados para explicar el punto de vista gnóstico.⁶⁶

De acuerdo al psicólogo Vittorio Guidano (1991), durante el proceso en que se desarrolla la terapia, los pacientes aprenden a distinguir acontecimientos de las interpretaciones que se hacen de las mismas, en donde se discriminan estados subjetivos, al mismo tiempo que aprenden a negociar con los significados que otras personas otorgan a los acontecimientos compartidos (Duero 2006:146).

Por otra parte, volviendo a la narrativa terapéutica, Kenneth Burke (1945) destaca cinco elementos en los relatos de los pacientes: actor, acción, meta, escenario e instrumento, sumado a estos el conflicto que causa un desequilibrio en alguno de estos elementos. En suma, lo que debemos destacar es que el contexto de enseñanza del centro gnóstico, a partir de cómo hemos definido la relación terapéutica entre el paciente y el psicoanalista, no responde en su mayor parte a este tipo de contexto relacional. Por lo tanto debemos continuar analizando para intentar responder esta cuestión.

Continuando con el análisis de Dante Duero respecto a la concepción narrativa de la identidad personal, el mismo menciona la distinción de géneros discursivo que pueden mezclarse dentro del discurso narrativo. Citando a Bajtín (1979), describe que el autor de un relato presenta una actividad justificadora y conclusiva respecto a la narración (Duero 2006:143). Asimismo, coincide con las observaciones de Charlotte Linde (1993), quién

⁶⁶ De ahí que el centro gnóstico también promueva un tipo de dogma -si bien abierto y puesto en tela de juicio a través de la autoevaluación de los estudiantes sobre los resultados de las prácticas- basado en los libros y enseñanzas de Samael Aun Weor. No obstante, desde nuestro análisis, no es plausible evaluar si efectivamente puede determinarse como dogmática las enseñanzas del centro gnóstico, dado que ese término viene cargado de connotaciones negativas para este tipo de instituciones, debido al fenómeno de adecuación social e identidad precautoria descrito anteriormente.

distingue al menos cuatro elementos dentro de una narración: a) un resumen, en el que se anuncia el relato; b) cláusulas de orientación, con las que se delimita el contexto en tiempo y lugar de los acontecimientos; c) cláusulas narrativas, quiénes marcan el relato propiamente dicho; y d) el epílogo, en la cuál suele incluirse una fórmula conclusiva o evaluativa de lo relatado (Duero *Íbid*). Por lo tanto, Linde propone diferenciar los posibles géneros que conviven en un relato propiamente narrativo. Así, la autora menciona que deben distinguirse la crónica y la explicación. La primera muestra una secuencia de hechos y carece de los otros elementos estructurales de la narración, por lo que no existen resumen ni cláusulas de orientación o una conclusión. Por su parte, la explicación consiste en *"la presentación de un conjunto de estamentos seguida por las razones por la que dichos estamentos deben ser creídos o considerados. Primero se presentan una serie de proposiciones de estado y luego una fundamentación para creer en su verosimilitud"* (Duero, *Íbid*).

En este sentido, el contexto de las conferencias de primera cámara llevadas a cabo en el centro gnóstico coincide con un género explicativo más que con el relato narrativo. Si bien, como mencionábamos más arriba, los estudiantes tienen la posibilidad de realizar preguntas durante la exposición de los instructores, el relato de experiencias suele evitarse, incluso explícitamente, cuando se refiere a los resultados derivados de las prácticas de auto-observación o meditación. Podemos ver esto, por ejemplo, cuando una instructora comentaba sobre las experiencias resultantes de la práctica para conseguir el "desprendimiento astral":

"con este ejercicio si lo practican seguido pueden llegar despertar en el astral; eso depende de cada uno y no todos lo hacen al mismo tiempo, por eso si llegan a ese resultado es mejor no contarlo a los demás para evitar caer víctima de los agregados [psicológicos], y si ya tuvieron experiencias de viaje en astral tampoco me interesa que me lo cuenten" (N. de C.).

De esta manera, el relato de experiencias no es alentado por los instructores, de tal forma que evita la posibilidad de un "encuentro narrativo" entre los estudiantes y el instructor, en donde se lleven a cabo negociaciones discursivas. Así, en el contexto de

enseñanza del centro gnóstico, son los instructores, quiénes se destacan por mostrar afirmaciones que intentan explicar la realidad cotidiana del estudiante bajo el marco interpretativo de la gnosis samaeliana. Entonces, si las relaciones entre estudiantes e instructores del centro gnóstico no responden a un -parafraseando a Weber- "tipo ideal" de contexto terapéutico, ¿es suficiente decir qué, por descarte, se trata de un contexto pedagógico?

En principio, todo parecería indicar tal suposición; tenemos los actores: un instructor, que remite a la profesión docente; estudiantes o alumnos, donde se continua la metáfora de enseñanza clásica, donde el a-lumno ("falto de luz"), es quién debe recibir la "luz del conocimiento" por parte de sus maestros. A la vez encontramos un ciclo de conferencias que tienen un programa de estudios organizado por números de charlas y temáticas relacionadas que apuntan a un fin, al mismo tiempo que son vistas como un todo orgánico. Sin embargo, también encontramos enseñanzas no convencionales: ejercicios como la auto-observación para la eliminación de entidades llamadas "agregados psicológicos" que impiden la evolución espiritual de las personas. Todo esto enmarcado en una rutina de enseñanzas como un ritual pedagógico: con una "apertura", un "desarrollo" y un "cierre", en cuya estructura predomina el tipo empírico de puesta a prueba y contraste de las experiencias personales del estudiante. Al mismo tiempo, encontramos contenidos de temáticas espirituales y explicaciones del origen del cosmos, a partir de cosmologías gnósticas y un consecuente rito de iniciación que conduce al alumnado hacia los estudios de la segunda cámara. En síntesis, estos contenidos, indican que así como el contexto terapéutico no es el que podemos encontrar en el centro gnóstico, tampoco es aquél que respondería a un contexto pedagógico puro o ideal, comparado con la estructura de enseñanza formal propia de los Estados Nacionales.

Al parecer, el contexto de enseñanza gnóstica no es ni terapéutico ni pedagógico de forma convencional, aunque podemos encontrar similitudes con las "terapias alternativas". No obstante, en estas últimas, el énfasis se encuentra en la calidad terapéutica de estas disciplinas surgidas de la expansión del movimiento Nueva Era, tal como hemos visto en los trabajos de María Julia Carozzi. En estos trabajos, la distinción es algo tenue entre terapias y cursos o *workshops*, y toman uno u otro, como si se encontrara una sola forma de relación entre aquellos que imparten un conocimiento

determinado y aquellos que reciben tal servicio. En base a lo visto, consideramos que es necesaria una distinción más detallada entre estos contextos que parecen ser intercambiables, y que si bien forman parte del mismo "complejo alternativo", al menos en casos como el del centro gnóstico, el término "terapia alternativa", tanto como *workshop*, no son suficientes para dar cuenta de las relaciones sociales que se llevan a cabo.

Un último tema que debe ser involucrado dentro de la misma problemática, consiste en la agentividad de los estudiantes del centro gnóstico. Cuando describíamos el proceso de conversión y reclutamiento, encontramos diferentes perspectivas cuya orientación parecía diagramar dos claras posiciones: aquellas que colocan al potencial converso como un actor pasivo frente al grupo, y otras que otorgan agentividad a los actores, adoptando así un rol activo frente a los grupos y un control sobre la toma de decisiones a la hora de pertenecer o no al grupo en cuestión y vivir la conversión. Si analizamos el problema del contexto relacional en el centro gnóstico incorporando esta discusión, podemos encontrar algo interesante: si se tratara de un contexto terapéutico como lo describen los psicólogos, notaríamos cómo se llevaría a cabo el encuentro narrativo entre el paciente y el especialista, de tal forma que éste último, tiene como meta la restitución de la agentividad del primero. Para esto, el terapeuta se encargaría de realizar una escucha activa de los relatos del paciente y construir en el diálogo una visión alternativa para las situaciones planteadas y sugeriría un cambio de perspectiva. En cambio, en el centro gnóstico, los instructores tienen como meta, lograr que el estudiante modifique su perspectiva, y adopte el marco interpretativo del grupo.

La negociación discursiva no ocurre a través del encuentro narrativo, porque el estudiante no produce ningún relato sino que los instructores proveen las explicaciones según las enseñanzas gnósticas, dejando poco espacio para el diálogo e intercambio con el estudiante. En última instancia, si la negociación tuviera éxito, el estudiante adoptará el nuevo marco interpretativo, y probablemente en primer lugar se lleve a cabo la conversión, y luego el reclutamiento al grupo. Entonces vemos un doble juego: por un lado los instructores se encargan de obtener la incorporación del marco interpretativo gnóstico en el estudiante, pero durante el proceso de realineamiento de marcos, así como luego de la conversión, las enseñanzas apuntan a que sea el estudiante quién compruebe

con su experiencia los resultados de las prácticas y vaya adquiriendo el dominio de sí, es decir, que poco a poco sea más consciente de su *diario vivir*. Por lo tanto, la agentividad del estudiante queda en suspenso mientras se lleva a cabo el paso hacia el nuevo marco interpretativo para ser reestablecida luego y durante la conversión.

Recapitulando entonces encontramos que no es suficiente explicar al contexto relacional del centro gnóstico como una terapia alternativa, porque se destacan muchos elementos que remiten a una relación docente-alumno. Tampoco hemos podido describir estas relaciones como un contexto terapéutico típico con los elementos que éste implica (resumen, cláusulas, epílogo, etc.) y porque el encuentro de narrativas no es negociable ni abierto, sino más bien unidireccional por parte del instructor hacia el estudiante, pareciéndose más a un género explicativo. Por todo esto, proponemos un término intermedio: pedagogía heterodoxa, cuya característica principal es tal que en la relación establecida ocurre un realineamiento de los marcos interpretativos de las personas de forma similar al vínculo terapéutico, salvo que en este tipo de pedagogía se intenta poner en suspenso y en cuestionamiento la agencia de los alumnos, para luego reestablecerla junto con la autonomía, pero incorporando el marco del grupo, dando lugar a la conversión. Sin embargo, tanto durante el proceso de conversión como luego de éste, pueden encontrarse aspectos terapéuticos que apuntan al bienestar psicofísico de las personas. La agentividad no se pierde por completo colocando al estudiante como un actor pasivo frente al grupo, sino que éste constantemente recibe un *feedback*, de tal forma que el realineamiento de marcos se adapte a sus propias concepciones e ideales. En el caso de que esta negociación no ocurra de manera satisfactoria, la persona abandonaría al grupo aunque no sabríamos hasta donde o si ocurriría lo mismo con el marco interpretativo adquirido.⁶⁷

⁶⁷ La incorporación de un término intermedio parecería acarrear los problemas que implican la utilización de un término nuevo para definir una relación entre conceptos, pero consideramos que es necesario tomar este riesgo porque las relaciones que encontramos en nuestro trabajo de campo requieren otras herramientas conceptuales.

III. ¿Pedagogía o didáctica para el Autoconocimiento? .

Tanto el término pedagogía heterodoxa, como terapia alternativa son producto de la complejidad para caracterizar el campo religioso en Buenos Aires. Pero esta complejidad es en sí misma la que define al campo religioso como un lugar de disputa por los bienes simbólicos de salvación. Bourdieu (1996) incluye como parte del problema del fenómeno religioso, a la situación de *disolución* y la permeabilidad de otras esferas disciplinarias como la salud, el arte, la psicología en donde:

"todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo y todos ponen en práctica definiciones rivales, antagónicas, de salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas" (Bourdieu, 1996:104).

Siguiendo esta línea, Jacques Maitre (1987) ha descrito la mezcla de géneros y la apertura de las instituciones religiosas hacia otros ámbitos debido a una "nebulosa de heterodoxias":

"zonas de intersticios, de vacíos que las religiones establecidas abandonaron y que la ciencia no se ocupa. Son espacios de incertezas, de los imponderables de vida, del misterio, del azar, de los fracasos, de la muerte, de la espiritualidad profunda" (Steil, 2001:121, apud Maitre, 1987).

Por lo tanto, la complejidad producida por la mezcla de espacios terapéuticos, pedagógicos, junto con contenidos científicos, forman parte de las características del campo religioso que intenta abarcar otras esferas de la acción disciplinarias para que los grupos e instituciones puedan promover sus doctrinas o visiones del mundo. A partir de esto, pasaremos a detallar los elementos que pueden distinguirse en una pedagogía heterodoxa.

Podemos definir a una pedagogía heterodoxa como la del centro gnóstico desde dos estrategias: una operativa o funcional que ya hemos esbozado más arriba y otra por los contenidos. Ambas definiciones (operaciones y contenidos) nos ayudarán a comprender el "cómo" y los "qué" de este término. Pero antes que nada, debemos explicar las palabras utilizadas para construir el concepto.

Establecíamos que en el centro gnóstico se llevan a cabo actividades de enseñanza, con una metodología determinada, cuyos actores principales son los instructores que dictan las conferencias. Estos instructores -tal como nos han comentado uno de ellos en las entrevistas- pasan por un curso de instrucción que los habilita para dictar las clases. En estos cursos de formación de instructores gnósticos se les enseña cómo dirigirse a los estudiantes, además de evaluar las habilidades didácticas de los potenciales instructores, por ejemplo, indicándoles que preparen lecciones ellos mismos, confeccionando láminas, cuadros, etc., para desarrollar la clase de una forma comprensiva. De esta manera, los instructores cuentan con un apoyo y evaluación directos del centro gnóstico, lo cuál muestra la cualidad organizativa y reafirma la construcción de un concepto en base a la acción didáctica. Por consiguiente, tenemos por un lado la instrucción de los instructores y por otro la instrucción misma que va dirigida a los estudiantes de las primeras cámaras. La primera forma de instrucción se corresponde con una pedagogía, dado que la misma es la ciencia que estudia la educación y consiste en una objetivación de los procesos de enseñanza y las formas posibles de la misma, constituyendo tipos de pedagogía.

Por su parte, la didáctica es definida como una disciplina de las ciencias de la educación, que consiste en un conjunto de técnicas para facilitar el aprendizaje de los educandos. Entonces, a partir de los elementos descritos, ¿estamos en condiciones de definir a la enseñanza en el centro gnóstico como un tipo particular de pedagogía? Para tal fin deberíamos comprender mejor el proceso de instrucción de los instructores y saber de qué manera se llevan a cabo esos cursos, para adquirir los contenidos y operaciones que ocurren en tal contexto. Hasta el momento, no estamos en condiciones de conocer el proceso de enseñanza por el cuál pasan los instructores, por lo que no podemos definir al contexto de enseñanza gnóstica como una pedagogía en base al mismo. No obstante, las

conferencias de primera cámara y a los libros de Samael Aun Weor quizás nos puedan dar un indicio al respecto.

La conferencia 13 de la primera cámara lleva el título "Educación fundamental". El mismo procede de una de las obras de Samael con el mismo encabezamiento, y fue publicada en 1970. Aquí el fundador del movimiento gnóstico expone sus ideas respecto a la educación de los niños y jóvenes por un lado, y luego pasa a describir las diferentes etapas de la vida humana, a saber: niñez, adolescencia, juventud, edad madura y vejez. Así en las primeras etapas:

"La educación futura abarcará dos fases: una a cargo de los padres y otra a cargo de los maestros. La educación futura pondrá a los educandos en el Divino conocimiento de aprender a ser padres y madres." (Educación fundamental, pp.1).

De esta manera, Samael divide a las diferentes etapas en septenios o grupos de siete años, probablemente inspirado por los trabajos de Rudolf Steiner. Este último estableció el desarrollo de la antroposofía y hoy en día es aplicado en todas las instituciones de enseñanza denominadas "pedagogías Waldorf", de las cuales nos ocuparemos en breve para comparar con las enseñanzas gnósticas.

Entonces, según Samael, la educación fundamental consiste en dirigir propiamente a los niños en sus primeras etapas para que logren despertar la conciencia y eventualmente, convertirse en "individuos íntegros" capaces de pensar por sí mismos y tener un pensamiento creativo de modo que *"el verdadero objetivo de la educación debe ser acabar con el miedo y despertar conciencia"* (Ibid. pp.5). En esta obra, el autor confronta enfáticamente la educación fundamental o gnóstica, basada en una "psicología revolucionaria", con la educación pública. Especialmente a lo que refiere el sistema de calificaciones menciona que:

"Entre la pedagogía anticuada existe también el sistema de observar calificaciones para deducir vocaciones. El alumno que se distinguió en civismo con las mas altas calificaciones es entonces clasificado como un posible abogado y el que se distinguió en biología se le define como un

médico en potencia, y el que en matemáticas, como un posible ingeniero, etc.[...]Este sistema absurdo para deducir VOCACIONES es demasiado empírico porque la mente tiene sus altas y sus bajas no sólo en la forma total ya conocida sino también en ciertos estados particulares especiales".⁶⁸

Hasta aquí podemos comenzar a entender que las enseñanzas de Samael Aun Weor apuntan a algo más que una didáctica para el autoconocimiento. Esta obra, en principio puede pasar desapercibida en el *corpus* de la primera cámara, como si se tratara de un tema desarticulado dentro del programa de las conferencias. Sin embargo, al analizar la fuente original de esta conferencia, notamos que el fundador del movimiento gnóstico describe sus propias convicciones respecto a la institución educativa y la manera en que ésta forma a los niños y a los jóvenes. A su vez, además de la división en septenios, encontramos otros elementos que remiten a una manera de concebir al ser humano, que para el autor deben tenerse en cuenta a la hora de educar:

"La EDUCACIÓN FUNDAMENTAL enseña que desde el mismo KINDER o jardín para niños, debe atenderse en forma especial cada uno de los tres aspectos de la PERSONALIDAD HUMANA, conocidos como pensamiento, sentimiento y acción, así la personalidad del niño se desarrolla en forma armoniosa y equilibrada".⁶⁹

Por otra parte, el autor dedica algunos fragmentos de la obra, para referirse a la etapa de la juventud como el momento en donde la mujer y el varón deben prepararse para consolidar un matrimonio. Pero, incluso, Samael cuestiona esta institución social que la ve como desvirtuada en la educación estatal. Esto también puede notarse en otras obras, especialmente, la primer obra -ya citada en el Capítulo 2-, "El matrimonio perfecto", un tratado sobre los buenos comportamientos conyugales y los deberes y roles

⁶⁸ *Ibid.* pp.59.

⁶⁹ *Ibid.* pp.71.

que son necesarios para que, tanto el hombre como la mujer, logren a partir de esta unión sagrada el trabajo individual del despertar de la conciencia. El rol del hombre y la mujer en el matrimonio es marcado, incluso, durante la primera cámara. Ya hemos mencionado que una de las últimas conferencias, destinadas a la enseñanza de la sexualidad desde el punto de vista gnóstico, debe ser dada exclusivamente por un hombre casado. Para la *educación fundamental* samaeliana, las futuras mujeres y hombres deben ser instruidos ya desde su infancia y durante su juventud, sobre los roles del matrimonio y las posibles vocaciones que cada uno debería adquirir:

"A la mujer debe preparársele desde los mismos bancos de la escuela para la sublime misión que le corresponde como MADRE y como esposa. [...]Es absurdo dañar el cerebro de las mujeres con complicados y difíciles estudios propios para el sexo masculino.[...]En la vida moderna es conveniente que las mujeres hagan carreras cortas, cultura de belleza, mecanografía, taquigrafía, costura, pedagogía, etc., etc., etc.[...]Normalmente la mujer debe únicamente estar dedicada a la vida de hogar, mas debido a la crueldad de esta época en que vivimos, la mujer necesita trabajar para comer y vivir".⁷⁰

Finalmente, también encontramos que las opiniones de Samael respecto a las formas educativas involucran a los mismos educadores. Para él, los niños no pueden obtener una buena educación si sus educadores no han llevado a cabo un camino de autoconciencia:

"Los Educadores deben reeducarse, conocerse a sí mismos, revisar todos sus conocimientos, comprender que estamos entrando en una Nueva Era. Transformándose los educadores, se transforma la educación pública[...]"Es urgente que los maestros de escuela también despierten para que puedan despertar a los estudiantes".⁷¹

⁷⁰ *Ibid.* pp.71.

⁷¹ *Ibid.* pp.5-98.

De igual manera, podemos encontrar algunos indicios respecto a las intenciones de formar educadores y cambiar sus métodos para adecuarlos a las concepciones gnósticas:

"EDUCAR al EDUCADOR es lo más difícil porque todo aquel que ha leído mucho, todo aquel que tiene título, todo aquel que tiene que enseñar, que trabaja como maestro de Escuela, ya es como es, su mente está embotellada en las cincuenta mil teorías que ha estudiado y ya no cambia ni a cañonazos".⁷²

En base a lo anterior, encontramos que las enseñanzas gnósticas dictadas en los cursos de la primera cámara, mantienen una clave interpretativa que permanece vigente en las concepciones sobre la educación de los niños y jóvenes. Temas que ya hemos mencionado, tales como el despertar de la conciencia, los diferentes Yoes o los niveles del Ser, así como el rol de los hombres y mujeres en el matrimonio, se mantienen en el discurso del fundador de la gnosis latinoamericana, de forma tal, que pueden vislumbrarse además de una didáctica, una concepción determinada respecto a cómo y qué debe aprenderse en las escuelas en las distintas etapas de la vida social como alumno. En suma, el tipo de enseñanza que se lleva a cabo en el centro gnóstico de Buenos Aires, podemos entenderlo como parte de un programa pedagógico global fundado por Samael Aun Weor, aunque no necesariamente orientado a la pedagogía infanto-juvenil sino a una re-educación de las personas en edad madura. El mismo fue continuado por sus discípulos más cercanos y miembros que se han comprometido con el gnosticismo samaeliano. Los mismos, que pasaron a ser reclutas comprometidos con el movimiento gnóstico.

⁷² *Ibid.* pp.98.

IV. Una pedagogía para la conversión.

Fernando Gallego (2003) describe cómo en el marco de la diversidad religiosa en Buenos Aires, encuentra pertinente distinguir a dos grupos de acción: las teosofías y los centros de estudio quienes responden a dos tipos de saber, la *sophia* y la *episteme* respectivamente. El autor explica que:

"mientras las teosofías se entregan a la re-producción, conservación y difusión de un conocimiento pleno del tipo sapiencial (sophia), los centros de estudios trabajan con un conocimiento que encuentra su referente más próximo en el saber científico (episteme). La sophia es un saber donado desde las alturas de lo divino, y el hombre, el canal por el que este conocimiento llega a nuestro mundo; la episteme es un conocimiento del hombre, el producto del trabajo del fundador de la institución" (Gallego y Cárdenas, 2003:388).

Asimismo, tomando los trabajos de María I. Maciotti (1994), el autor distingue que en ambos tipos de saber se presenta una figura en común denominada operador emergente. Según describe el autor, el mismo se caracteriza por ser una persona de las clases medias-altas con alguna formación profesional y humanística, además de tener cierto conocimiento general derivado de las lecturas sobre divulgación científica (*Íbid.*). Por lo general, estas personas son las encargadas de mediar entre el *corpus* textual del grupo y el resto de los integrantes. A su vez, son los que usualmente se encargan del dictado de cursos, coordinación y la bibliografía. De esta manera:

"los operadores emergentes son el reflejo más fiel de lo que moviliza a estos grupos: la intención de alcanzar la plenitud mediante una investigación metódica y el desarrollo de un determinado tipo de saber".⁷³

⁷³ *Íbid.*

A partir de esto, Gallego cita a algunos grupos como la Fundación *Hastinapura*, *The summit Lighthouse* y nuestro grupo en cuestión, el Movimiento Gnóstico Universal, en donde en todos estos, los miembros suelen cumplir roles como el de los instructores del centro gnóstico. Ahora bien, la división entre teosofías y centros de estudios, si bien parece ser un punto de partida para clasificar a ciertos grupos y diferenciarlos de la vasta diversidad religiosa de Buenos Aires, no parece coincidir en las definiciones de los dos tipos de saberes, así como en el desarrollo de cada grupo no aparecen referencias específicas en cuanto a si se trata de una teosofía o de un centro de estudios.

En el caso del centro gnóstico, Samael Aun Weor es el fundador de la institución y doctrina. Él mismo enfatiza la experiencia directa de los ejercicios y en la praxis del autoconocimiento más que en las teorías, pero a su vez, el propio fundador, se autoproclamó como expositor de las enseñanzas gnósticas que datan desde los tiempos de la mítica Atlántida, tanto como que su nombre, es el resultado de la recepción de una entidad crística que ha logrado descender al cuerpo del individuo, luego de haber alcanzado la plena autoconciencia. Por lo tanto, Samael Aun Weor es tanto fundador institucional, como canal por el cuál el conocimiento divino es revelado a los seres humanos. Entonces, el centro gnóstico, o su rama más global, el Movimiento Gnóstico Universal -de acuerdo a la clasificación de Gallego-, presenta tanto características de una teosofía como las de un centro de estudios. En base a esto, vemos que es necesario continuar enfocándonos en las actividades del centro gnóstico en Buenos Aires como una didáctica para el autoconocimiento.

Habíamos visto que el contexto de enseñanza se caracterizaba por presentar tanto elementos terapéuticos como pedagógicos y hacían difícil una clasificación tanto en una forma u otra, y que era necesario acuñar un nuevo término que pudiera explicar mejor las relaciones sociales en el establecimiento. Hasta ahora, hemos explicitado que se trata de una didáctica, como un conjunto de estrategias para la enseñanza del autoconocimiento basadas en una pedagogía, planteada en las obras de Samael Aun Weor, dando forma a las conferencias de las primeras cámaras. Ahora explicaremos el segundo componente del término sugerido, y por qué consideramos que es el apropiado en base a la investigación y análisis realizados.

A partir de los casos analizados y la comprensión del proceso de enseñanza en la primera cámara del centro gnóstico de Buenos Aires, explicamos que en este lugar, las personas que lograban mantener una constancia en la cursada y luego pasaban a la segunda cámara a través de una iniciación ritual, mostraban un cambio en su marco interpretativo como modo de explicación y comprensión de los acontecimientos y procesos individuales, por aquél que el grupo proveía. Esta transformación, la entendimos a partir de lo que otros autores han trabajado como un proceso de conversión y realineamiento de marcos interpretativos. Entonces, hasta aquí tenemos por un lado, la conversión y por otro el contexto pedagógico que se desarrolla durante los cursos. Actualmente podemos ver que estos dos procesos no ocurren separadamente, sino que a lo largo de la instrucción en la primera cámara, la finalidad del conjunto de herramientas y recursos utilizados por los instructores en las clases, es decir, la didáctica de enseñanza, apunta hacia la conversión del estudiante.

Por lo tanto, la didáctica del autoconocimiento es el medio para la conversión de los marcos interpretativos de los candidatos. Al principio de este capítulo habíamos visto que la conversión implicaba un proceso de reconstrucción biográfica a partir del nuevo marco interpretativo, en nuestro caso, el del centro gnóstico. Durante la conversión se producía una re-socialización en donde el pasado del estudiante se transformaba discursivamente en relación a los hechos del presente, esto es, en base a lo que pudiere acontecerle en su vida durante el período de enseñanza. Así, la conversión se caracterizaba por focalizar el énfasis en el discurso del presente más que en el pasado, creando al mismo tiempo un quiebre, un punto de inflexión en la vida del estudiante. Ese punto de inflexión está simbólicamente dado por el paso de la primera cámara a la segunda y especialmente durante la iniciación que precede a tal sucesión.⁷⁴ De ahí, que la conversión se diferencie de una socialización secundaria tal como la formación profesional, en donde el presente y el pasado mantienen una continuidad sin presentar un quiebre tan marcado.

⁷⁴ En este caso seguimos la definición de R. Tresoldi (2006) en *Las claves de la iniciación*: "El rito iniciático se propone como objetivo separar a una persona, sometida a una atenta evaluación, de los demás miembros de la comunidad, para asociarla a una categoría más restringida de personas de alguna manera "especiales": clase sacerdotal, hombre de medicina, vidente, guerrero, etc." (2006:13).

Por su parte, vimos que el contexto en que este proceso de conversión se lleva a cabo, se trata de uno cuyos elementos pueden ser encuadrados dentro de una pedagogía. Pero esta pedagogía es particular en relación a la pedagogía y didácticas encontradas en la enseñanza formal avalada por el Estado Nacional bajo la Ley de Educación Nacional (Ley Nro. 26.206) en todos los niveles educativos. De esta manera, a esta pedagogía promovida en el centro gnóstico de Buenos Aires, para diferenciarla de aquellas que se desarrollan en las instituciones educativas, avaladas por la Ley de Educación Nacional, la denominaremos como "heterodoxa", articulando la definición de *heterodoxias sociorreligiosas* de Messineo y Wright (2003). A su vez, responde a la elaboración de Jacques Maitre (1987) respecto a la nebulosa de heterodoxias como producto de la disolución del campo religioso propuesta por Bourdieu (1996). Por lo tanto, una *pedagogía heterodoxa* será aquella que podrá distinguirse que su objetivo consiste en la conversión de los marcos interpretativos de los individuos, tal como sucede en una conversión religiosa. En otras palabras, una pedagogía será heterodoxa, cuando persiga fines de conversión. Pero esta definición operativa no es suficiente por lo que debemos enumerar los contenidos de la misma para complementarla.

Ahora que hemos definido operativamente a la pedagogía heterodoxa como la forma de enseñanza que encontramos en el centro gnóstico, pasaremos a una definición por los contenidos de la misma. En primer lugar, una pedagogía heterodoxa, se caracteriza por llevarse a cabo bajo un contexto pedagógico en donde la metodología de enseñanza se basa en charlas o conferencias, y encontramos a un instructor o persona encargada de las lecciones por un lado, y los alumnos o estudiantes por el otro. De esta manera, la relación que se establece entre ambos responderá a un tipo asimétrico, en donde el instructor es quién posee una información que es considerada vital para el estudiante, junto con las claves interpretativas para acceder a ésta. Esta información por lo general se remite a una fuente original, que usualmente coincidirá con las enseñanzas del fundador de la institución, junto con sus continuadores y discípulos más cercanos que hayan participado en la organización del grupo o movimiento. Estas fuentes originales luego podrán ser interpretadas por otros líderes y miembros. El conjunto de enseñanzas están determinadas como un *corpus* de conocimiento al cual se accede a través de una sucesión de etapas que el estudiante va aprendiendo. El acceso al mismo tiene la

particularidad de presentar una organización iniciática, en donde la información es revelada al estudiante sólo si la evaluación y seguimiento de su desempeño acredita ese merecimiento.⁷⁵

Al mismo tiempo, la estructura social del grupo que promueve una pedagogía heterodoxa, involucra ciertas instancias bien diferenciadas asociadas con rituales de iniciación, que marcan el paso de un estado a otro superior en donde más información es revelada. Por otra parte, se promueve una autonomía del estudiante, destacando la experimentación y verificación personal de lo enseñado, que se complementa con la pauta de que los estudiantes guarden silencio respecto a los resultados de tales experimentos, tratando de no compartir demasiado con el resto de los compañeros y miembros.

Otro punto de comparación, refiere a que los contenidos curriculares de este tipo de pedagogía, involucran elementos de diversos campos de acción que hacen difícil su clasificación como "ciencia", "arte", "religión", "psicología", "terapia", "meditación", "curación", "magia", etc. Justamente, en la primera conferencia, los instructores comienzan definiendo a la gnosis por sus cuatro pilares: ciencia, arte, filosofía y mística y religión. En relación más directa con el carácter pedagógico, una pedagogía heterodoxa como la del centro gnóstico, se caracteriza por estar orientada a personas mayores de edad, de acuerdo a las leyes civiles, es decir, jóvenes mayores de dieciocho años. En el caso del centro gnóstico, existe una restricción de edad explícita al respecto. Los mismos instructores han referido en distintas ocasiones que el estudio de la gnosis no era para cualquier persona, sino que deben tener cierta madurez para comenzar el camino de búsqueda de conocimiento. Por todo esto, una pedagogía heterodoxa presenta los mismos elementos de aquellos grupos o movimientos que incorporan miembros a través de la conversión religiosa, así como el reclutamiento y compromiso con el movimiento, entendidos como un proceso de re-socialización. De esta manera, podremos encontrar todas las operaciones de marcos interpretativos, como el realineamiento de marcos y la transformación de los mismos.

⁷⁵ *Op. Cit.* R. Tresoldi.

Aprovechando la elaboración conceptual anterior, podríamos poner en debate el concepto de pedagogía heterodoxa y compararlo con otros contextos que responderían a caracterizaciones similares. Más arriba habíamos mencionado que alguna de las pautas para la *educación fundamental* de Samael Aun Weor podíamos encontrarlas en otros autores como Rudolf Steiner y su disciplina antroposófica.⁷⁶ Ya mencionábamos la división en septenios, en donde Samael intenta esbozar un modelo educativo que pudiera sustituir las deficiencias de la educación formal en relación a la autorrealización y el despertar de la conciencia de los niños y jóvenes. Ahora bien, de la mano de este pensador y fundador de la antroposofía, encontramos cierta similitud en lo que refiere a las valoraciones pedagógicas sobre una forma alternativa a concebir la educación.

Rudolf Steiner, además de pensador ha sido quién fundó una institución educativa que se ha extendido a lo largo del mundo desde sus comienzos. La pedagogía Waldorf surgió en la Alemania de la primer posguerra (Septiembre de 1919) luego de que el dueño de la fábrica de cigarrillos Waldorf Astoria, pidiera ayuda a Rudolf Steiner -quién daba clases nocturnas a los obreros de la compañía- para educar a los hijos de los trabajadores. Así comenzó lo que actualmente se conoce como pedagogía Waldorf o escuelas Rudolf Steiner, cuya extensión ha alcanzado a 40 países con más de 500 instituciones educativas de orientación infantil, educación básica y educación especial. La base teórica de esta pedagogía se basa en las elaboraciones filosóficas de su fundador respecto a las concepciones del ser humano como un perpetuo descubrir de sus facultades, de tal forma, que a los niños no se le impone el conocimiento unívocamente sino que toman en cuenta la individualidad de cada uno a la hora del aprendizaje. En las escuelas Walforf:

"las materias se enseñan de forma que los chicos vivan los procesos, descubran las leyes de la naturaleza y se despierte su interés por el mundo, los seres y las cosas" (Malagon, 1984:63).

⁷⁶No debemos olvidar que las enseñanzas de Samael han sido fuertemente influenciadas por sus estudios en diversas corrientes ocultistas que eran comunes en el escenario de la primera mitad del siglo XX, a pesar de que él mismo, jamás aceptó tales afirmaciones, a tal punto que renunció a los derechos de autor de los libros publicados bajo su nombre.

Los profesores de estas escuelas realizan un estudio de profesorado que dura aproximadamente dos años en el cual obtienen el título que los legitima como educadores Waldorf. A su vez, los padres de los niños y jóvenes participan activamente en el proceso educativo colaborando con los profesores de la institución, para tener un seguimiento detallado de cada niño. Entonces, padres y educadores se juntan en estas instituciones educativas en donde:

"ven en la enseñanza misma y en la educación un proceso artístico. De ese modo, la actividad pedagógica se entiende como una promoción de las facultades de comprensión, de la creatividad y de la responsabilidad social que se despliegan en el individuo. Así la pedagogía se convierte en una participación creadora en el proceso de cada hombre y de la sociedad".⁷⁷

¿Podemos entender a la pedagogía Waldorf como una pedagogía heterodoxa? Si bien, encontramos muchos elementos en común en el pensamiento de Rudolf Steiner y Samael Aun Weor, a simple vista podemos ver que las escuelas Waldorf están diseñadas para la educación infanto-juvenil y presentan una elaboración metodológica y burocrática que le da el status necesario para competir con las instituciones educativas formales. De hecho, las escuelas Waldorf, si bien permanecen bajo una estricta supervisión, figuran como instituciones educativas legítimas para la formación inicial de los futuros ciudadanos.

En contraste, el centro gnóstico de Buenos Aires no posee una estructura educativa formal ni plan de estudios para la formación inicial de los niños y jóvenes sino que, como hemos visto, se trata de una pedagogía que está orientada para los ciudadanos que hayan cumplido la mayoría de edad y sean responsables y autónomos frente a las leyes del Estado. De esta forma, la pedagogía Waldorf, si bien presenta particularidades que la diferencian de otras pedagogías avaladas por la Ley de Educación Nacional, es

⁷⁷ *Ibid.*

posible comprenderla dentro del proceso de socialización primaria y secundaria de las personas con su medio social, en lugar de una re-socialización como ocurre con el centro gnóstico. Por lo tanto, en esta aproximación comparativa ya podemos notar que ciertas características definidas en el concepto de pedagogía heterodoxa son útiles para diferenciar a otras formas pedagógicas que contengan elementos y operen de manera similar pero que claramente no responden a la misma clasificación.

En síntesis, hemos intentado llegar a una conceptualización de las actividades que tienen lugar en el centro gnóstico y las relaciones sociales que involucran a los actores en la institución. De este modo, establecimos que para una mejor comprensión y sistematización del campo empírico, era necesario distinguir tanto sus contenidos y sus operaciones de otras formas similares que se han estado estudiando dentro del campo religioso en la Argentina. Para esto elaboramos el concepto de pedagogía heterodoxa, en principio, para intentar aislar los elementos empíricos en un modelo teórico que nos permita continuar a largo plazo (y no en este proyecto) un análisis comparativo entre este caso particular con otros del campo religioso en Buenos Aires.

Capítulo 5: El autoconocimiento y la transformación de la identidad personal

Hasta aquí, hemos analizado el contexto en el cuál las personas que frecuentan el centro gnóstico se desenvuelven como actores sociales determinados en situaciones específicas, que identificamos como una pedagogía heterodoxa, donde se instruye a los estudiantes con tecnologías del *self* con fines de conversión. Esta conversión, como hemos descrito, puede ser entendida tanto desde la perspectiva del grupo que lleva a cabo el realineamiento de marcos interpretativos y de adecuación social, y como veremos a continuación, a partir de los individuos y cómo éstos se apropian de estas tecnologías del *self* para lograr la transformación de su identidad personal.

I. Identidad, identificación, actos de identificación.

Para comenzar, es necesario comprender algunos aspectos sobre la problemática de la identidad personal. En el primer capítulo hemos establecido los antecedentes teóricos sobre el surgimiento de la categoría del *self*, remontándonos algunos siglos atrás y luego en el acercamiento entre la antropología y la psicología como ciencias sociales consolidadas a través de los trabajos de James, Mauss y Mead. Ahora, partiendo de la premisa de que el *self* está constituido por múltiples identidades, analizaremos cómo la identidad personal de los estudiantes del centro gnóstico se relaciona con la identidad colectiva y social en el proceso de transformación, a través del autoconocimiento como tecnología transformadora de la identidad. Toon van Meijl y Henk Driessen (2003) sostienen que el *self* y la identidad son categorías dinámicas al coincidir con las observaciones del antropólogo Brian Morris (1994). Así mencionan que el *self* no se trata de una entidad sino de un proceso que involucra la experiencia individual como un resultado de aquello que las personas se vuelven auto-concientes y auto-reflejadas sobre su lugar en el mundo (van Meijl y Driessen, 2003:20 *apud* Morris (1994:12-13)). De esta forma, la identidad es concebida como un concepto dinámico, socialmente construido, en

donde se pasa de la identidad a la identificación. Stuart Hall (1996) sostiene que el concepto de identidad no refleja las relaciones dialécticas entre el *self* y los otros. De la misma forma, Murray (1993) entiende al *self* como pluralidad, fragmentación, emergente, relacional, y culturalmente determinado. Por lo tanto, la identificación como proceso de construcción de la identidad de los individuos, le quita el matiz estático que históricamente ponderaba en los estudios sociales.

En el contexto global contemporáneo, el sujeto se construye constantemente a partir del discurso y prácticas de los otros que llevan a distintos momentos de identificación (Cohen, 2000). Entonces, esta perspectiva de múltiples identificaciones del *self*, se requiere el análisis de diferentes situaciones en donde se llevan a cabo estos procesos. Siguiendo a Driessen y Otto (2000) se distinguen cuatro aspectos en la constitución de la identidad. Para los mismos, en primer lugar, la identidad debe ser entendida como un conjunto de identificaciones por actores auto-concientes que otorgan sentido a sus relaciones con otras personas al construir una identidad "*both to distinguish themselves from others, to categorize other people as Other and to identify self as Self*" (van Meijl y Driessen 2000:23). Luego, el foco de las construcciones de identidad, dependen de la naturaleza del tipo de relación entre el *self* y el otro y se encuentra en el género, en la edad, status, clase, lengua, etnicidad, cultura u otras dimensiones de relaciones sociales (*Íbid.*). En tercer lugar, estas construcciones se vuelven importantes, principalmente en situaciones en donde las mismas pueden distinguirse a través del acceso desigual a los recursos económicos, políticos, sociales y culturales (*Íbid.*). Por último, los autores destacan que los aspectos locales y lo globales, convergen en los contextos en donde las múltiples identificaciones se llevan a cabo (*Íbid.*).

El pasaje de términos hacia la identificación también lo menciona Frigerio (2007) al describir que:

"su carácter eminentemente situado y performativo hace que para una adecuada conceptualización de la identidad quizá sea más correcto, en vez de utilizar este vocablo [identidad], hablar de actos de identificación, puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de esa identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo" (Frigerio 2007:2).

En este trabajo, se pregunta si en el proceso de identificación que involucra contextos y relaciones sociales que pueden implicar relaciones diferentes, no se estaría tomando por sentado la construcción de la identidad por parte de los actores involucrados, como una extensión de las identidades colectivas de los grupos religiosos envueltos en este diálogo del *self* con los otros. Para esto, le resulta pertinente distinguir las preguntas de "¿quién soy yo?" en comparación con la pregunta por el "¿qué creo yo?". El hecho de diferenciar estas dos preguntas no implica que ambas instancias no convivan durante el proceso de identificación, sin embargo, el autor pretende distinguir varios niveles de análisis que permitan heterogeneizar el concepto de identidad y transformarlo en un elemento dinámico. Este paso, indefectiblemente implica que en la dinamicidad del concepto se vislumbren diferentes escenarios de acción, en donde las personas establezcan las condiciones para construir su identidad.

En el caso del campo religioso, como hemos visto a lo largo de este trabajo, los grupos llevan a cabo estrategias para captar a los potenciales miembros, y en este realineamiento de marcos interpretativos que conducirían a la conversión del candidato, se establece un diálogo entre el grupo y el estudiante. Si el proceso que resulta de esta interacción entre ambos lleva a la conversión, la misma implica que el estudiante ha adquirido el marco interpretativo del grupo a quién ha permitido reinterpretar su situación personal, en donde, ciertamente, los aspectos de la conformación de su identidad están en juego. Así, lo que en términos de Goffman⁷⁸ y explicado por Carozzi y Frigerio, vimos como el realineamiento de marcos interpretativos del grupo con el fin de acercarse a las personas e incorporarlas al grupo religioso, bajo la perspectiva de la identidad, también lo podemos entender como correspondencia identitaria. En palabras de Frigerio:

"[...]para lograr una efectiva movilización colectiva de sus miembros en pro de los objetivos que propone, el grupo debe lograr un cierto grado de correspondencia entre la identidad personal del individuo y la identidad colectiva propuesta por el movimiento. Esta tarea de "correspondencia identitaria" (identity correspondence) supone

⁷⁸ *Op. Cit.*

esfuerzos adicionales y específicos (Frigerio, Íbid. apud Snow y McAdam, 2000: 47).

En consecuencia, el autor determina tres niveles de identificación: el personal, el social y el colectivo. De esta forma, siguiendo los trabajos de Carozzi y este último de Frigerio, podemos establecer que la identificación de los estudiantes y miembros del centro gnóstico pueden desplegarse como varios niveles de identificación. En primer lugar, encontramos la identidad personal del estudiante como:

“la conceptualización que la persona realiza de su continuidad como sujeto y de los atributos que la caracterizan y la diferencian en relación a otros seres humanos. Es un producto de la actividad reflexiva. Es el concepto que el individuo tiene de sí mismo como un ser físico, social, espiritual y moral” (Carozzi, 1992 apud Goffman, 1986: 56-57).

En este caso, la identidad reclamada responde a la pregunta “¿Quién soy yo?”. Y la respuesta sirve para diferenciar al individuo del resto de sus congéneres.” (Frigerio, *Íbid.*). Esto destaca el hecho de que la persona que se acerca al centro gnóstico, ya posee una identidad personal que luego, independientemente de los resultados de la interacción con el grupo, la persona continuará teniendo su identidad y seguirá realizándose la pregunta por el “¿quién soy?”. Lo que establece este nivel de análisis, en última instancia, es aquella parte de la identificación del individuo que lo distingue por su biografía personal, incluyendo su paso por el centro gnóstico como un lugar en donde adquiriría elementos para transformar esta misma identidad.

El segundo nivel refiere a la identidad social como:

*“la categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de autoatribución y atribución por otros, en el curso de la interacción” (Frigerio, *Ibid.* apud Carozzi, 1992).*

Ya hemos hablado sobre la categoría de persona explicada por Marcel Mauss⁷⁹, y lo que implica en la relación entre el *self* y el otro. En este nivel, encontramos a las identificaciones que comienzan a involucrar a los otros, como la etnicidad, la religión, la clase social, etc. En nuestro caso, la identidad social de los estudiantes del centro gnóstico, pasa a un segundo plano en el contexto pedagógico que se desarrolla, dado que el mismo movimiento gnóstico samaeliano pretendería borrar estas diferencias que constituyen a las identidades sociales, tratando de universalizar la ciencia, la religión y el arte, bajo una filosofía *perenne* o pansofía que no distinga grupos sociales de pertenencia, sino sólo personas en su camino hacia la autoconciencia. No obstante, veremos a continuación que esta ausencia o acción de invisibilidad de la identidad social de los miembros y estudiantes es la que aparece transformada al analizar el tercer nivel de identificación.

El tercer y último nivel de identificación que propone Frigerio es el de identidad colectiva. El mismo involucra una fuerte pertenencia hacia un imaginario de "nosotros" frente a otros y en consecuencia finalidades y objetivos en común. Este nivel es el que se acerca más a lo que otros autores como Hobsbaum han denominado "invención de tradiciones", tradicionalización o comunidades imaginadas.⁸⁰ Asimismo:

"la acción de la identidad colectiva, no sólo sugiere la posibilidad de la acción colectiva en la prosecución de intereses comunes, sino que invita a ejercerla. Por lo tanto, se puede sugerir que la identidad colectiva está constituida por un sentido compartido e interactivo de un nosotros y de agencia colectiva" (Frigerio, Ibid. apud Snow, 2001).

En el caso del centro gnóstico, aquí comienzan a establecerse los vínculos con otras instituciones que comparten un imaginario sobre la obra de Samael Aun Weor y forman parte del movimiento gnóstico universal. En este nivel, -si es que la persona no solamente ha pasado por el proceso de conversión, sino que además se ha transformado

⁷⁹ Ver Cap. 1.

⁸⁰ *Op. Cit.* Cap. 2.

en un recluta- es donde la identidad personal se conjuga con la identidad colectiva por un fin en común. En consecuencia, se establece cierto grado de compromiso con el grupo, de tal forma, que su lugar en el movimiento -i.e., su identidad colectiva- se corresponde con su lugar en el mundo -i.e., su identidad personal-.

Estas diferencias las hemos encontrado en los entrevistados en quienes pudimos destacar claramente los diferentes lugares de compromiso o falta del mismo con el movimiento religioso. No todas las personas que han pasado por el centro gnóstico muestran la misma predisposición frente a las actividades desarrolladas. Estas diferencias también reflejan la forma en que las personas construyen su identidad personal y colectiva. Hay quienes logran identificarse más con el movimiento, logrando correspondencia de identidades o identificaciones personal y colectiva. Como señala, Lionel(34):

"No es la primera vez que estoy en la gnosis, las personas que hoy están, ya estuvieron..." y otros que si bien aceptan las propuestas del movimiento, muestran ser autónomos frente a las ideas planteadas por el grupo: "La gnosis de Samael, no sé, yo voy y tomo lo que me sirve. Si mi intención es autoconocerme, me importa poco y nada saber de donde saco las herramientas sino que las herramientas las uso"(Entrevista a Lionel[34]).

Otro elemento coincidente en este segundo tipo de personas⁸¹, que no ha logrado la correspondencia de identidades, es que dicen no estar de acuerdo con algunas propuestas del movimiento y de hecho critican y cuestionan el funcionamiento del mismo. Un ejemplo lo explicita Lionel, al comentar su experiencia en otra sede del grupo:

⁸¹ Al referirnos a "tipos de personas" no estamos utilizando una categoría analítica pero entendemos que podrían estudiarse ciertos perfiles tipológicos de las diferentes personas que pasan por el proceso de conversión y reclutamiento. Sin embargo, no es parte de los objetivos de este trabajo analizar tales cuestiones no menos interesantes.

"Vos pasás por la Sede de Corrientes y te llama la atención los carteles que parece un centro ayurveda pero que en realidad te ayudan pasa que vos tenés que pasar por otras cosas para llegar a eso y eso nunca te lo mencionan. Yo cuestioné por qué no ponían un cartel en la puerta "movimiento gnóstico Samael Aun Weor" pero daban vueltas y no me contestaron y tampoco les interesaba la pregunta".⁸²

Aunque, si bien, mantienen una distancia entre el movimiento y su persona, tampoco descreen sus intenciones ni las rechazan sino que aprecian la tarea a la que se dedican:

"Yo no puedo decir que Samael me ha transformado sino que yo con un poquito de información que me haya dado ese lugar. Pero no creo que sea algo nocivo".⁸³

De esta forma, encontramos, por un lado, a quienes se acercaron al centro gnóstico por una inquietud personal en su búsqueda de transformación individual, pero que no se han identificado con las causas del grupo, y en otra parte, a quienes aún diferenciando su identidad personal de entre los demás miembros, mantienen un compromiso de tal forma que demuestra su identificación colectiva.

En suma, vemos que la comprensión de la identidad personal como uno de varios niveles de análisis, nos ha permitido entender como diferentes personas que frecuentan el centro gnóstico tienen una relación diferente con el mismo y no podemos homogeneizar a los miembros como un conjunto de personas que se comportan de igual forma, tanto entre ellos como con personas externas al grupo de pertenencia. En consecuencia, a partir de esta comprensión del concepto de identidades múltiples, identificaciones o niveles de identidad, pasaremos a comprender el proceso de transformación de las mismas a través del autoconocimiento como una tecnología para la transformación personal, bajo el marco interpretativo del grupo y el diálogo entre las identidades personales y colectivas

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

de los actores involucrados. Ahora, veremos de qué modo la "creencia" dialoga con la subjetividad del "ser", ya que "las identidades o las identificaciones dicen poco sobre las creencias de quienes las adoptan: unas son respuestas a la pregunta "¿quién soy yo" y otras a la pregunta "¿en qué creo yo" (Frigerio *Íbid.*)

II. Construcciones emic y etic en el centro gnóstico.

Continuando con la problemática de la identidad, encontramos otro elemento que forma parte del debate teórico que hemos mencionado. El *self* se constituye en la multiplicidad de identificaciones, pero parece ser una unidad de análisis propia. No retomaremos el debate desarrollado en el capítulo primero, sino que incorporaremos otro elemento en el juego teórico. En toda investigación enmarcada en el conocimiento científico se están elaborando categorías y conceptos de las cuáles el investigador se basa para construir su objeto de estudio. Sin embargo, para la investigación antropológica es necesario diferenciar estas construcciones, de aquellas que los actores sociales pueden elaborar sobre sus propias acciones. Al respecto, fue Kenneth Pike (1967) quién instaló el debate sobre las construcciones *emic* y *etic* en las ciencias sociales. Siguiendo las definiciones de Marvin Harris (2001[1979]) encontramos que las construcciones *emic*, derivadas de la palabra "fonémica" o "fonología" como sub-disciplina lingüística, consiste en un análisis de la forma en que los sonidos se utilizan subjetivamente para diferenciar significaciones, y por ende, apelan a un punto de vista "interno" para comprender un sistema cultural determinado. Por su parte, las construcciones *etic*, lo harán desde afuera del mismo, apelando a la distancia analítica propuesta por los estudios fonéticos del lenguaje, en donde se pretende estudiar los sonidos desde un punto de vista objetivo. En síntesis, las concepciones *emic* derivan de lo que los actores sociales o "nativos" analizados por el investigador producen sobre su propio sistema cultural y el investigador re-utiliza para comprender aquello que se ha propuesto a investigar. En contraste, cuando el investigador-observador, se vale de sus propios conceptos para dar cuenta de la realidad de los actores sociales sin tomar en cuenta sus puntos de vista, estaríamos hablando de una construcción *etic*.

El debate sobre la relevancia de las propuestas de Pike para el conocimiento científico aún está en discusión, pero lo que importa aquí es que más allá de estos modos polares de construir el conocimiento, podemos encontrarnos con que muchas de las acciones de las personas que forman parte del campo de estudio de las ciencias sociales, pueden tomar distintos significados para ellos como para el investigador. En nuestro caso, también podemos sumar en la discusión el hecho de que el autoconocimiento como tecnología del self presupone la existencia de una entidad autónoma en los individuos, que la convierte en la impulsora de los procesos de transformación en la identidad personal. Así también, por ejemplo, mismo el concepto de autoconocimiento, que atraviesa todas las problemáticas planteadas en este proyecto, se trata de una construcción dialógica entre aquello que hemos tomado de Foucault, quién partiendo de lo que las sectas filosóficas griegas han denominado bajo el nombre de *gnothi seuton* o "conocimiento de sí mismo", se diferencia de lo que nosotros hemos definido como "autoconocimiento", cuyo contenido involucraría al mismo tiempo -siguiendo al paradigma *emic/etic*-, construcciones que provienen de categorías analíticas, así como aquellas que los mismos actores sociales definen en su cotidianeidad. Por el contrario, el concepto de "pedagogía heterodoxa" podemos entenderlo como más cercano a la definición *etic*, dado que existe un menor grado de involucramiento de los actores sociales en su elaboración. En consecuencia, es por todo esto que es necesario destacar ahora las construcciones de los estudiantes y miembros del centro gnóstico cuando se refieren a aquella entidad esencial a la que denominan Ser o Íntimo, en comparación con el *self* analítico descrito en el primer capítulo y durante el presente, en su relación con la construcción de las identidades personales, sociales y colectivas.

III. El autoconocimiento como tecnología del Self para la búsqueda del Ser.

Para Samael Aun Weor, la Esencia es una porción indivisible que subyace en todas las personas, cuyas características principales son tales que es incorruptible, trascendental, imperecedera y pura. Así el autor la describe:

"Lo que hace bello y adorable a todo niño recién nacido es su Esencia; ésta constituye en sí misma su verdadera realidad... El normal crecimiento de la Esencia en toda criatura, ciertamente es muy residual, incipiente[...]El cuerpo humano crece y se desarrolla de acuerdo con las leyes biológicas de la especie, sin embargo tales posibilidades resultan por sí mismas muy limitadas para la Esencia[...]Todos nosotros sabemos que tenemos dentro de sí mismos eso que se llama EGO, YO, MI MISMO, SI MISMO[...]Desgraciadamente la Esencia se encuentra embotellada, enfrascada, entre el ego y esto es lamentable[...]" (Psicología revolucionaria, pp.24).

Por su parte, en el texto de la conferencia Nro. 2 encontramos una definición más precisa de la Esencia:

"La esencia es una fracción del Alma en nosotros, que representa lo Divino, lo innato, lo propio. Es aquello que tiene verdadera realidad; en el Budismo Zen se le denomina Buddhata, y es el material psíquico para fabricar el Alma.

Debemos comprender que el Ser humano no tiene dentro un Alma como se nos ha dicho, sino que tiene una chispa de Alma que se llama Esencia y que traducida en hechos es Conciencia."(Conferencia 2, pp.1).

De esta forma, según la gnosis samaeliana, la Esencia no puede manifestarse en las personas porque se lo impide el Ego, otra entidad conceptual dentro de los "niveles del Ser, quién sufre los padecimientos, es múltiple y cae víctima de los "agregados psicológicos". Así, la Esencia se ve bloqueada por la acción contaminante de estos

agregados psicológicos que, como vimos antes, mantienen a la consciencia dormida que espera despertar:

*“El cerebro funciona a través de los estímulos que hacen que actúe nuestro intelecto, pero en realidad seguimos dormidos. La consciencia se rige por otros parámetros además de los sentidos que vienen de la Esencia. Como vimos en la conferencia anterior, solamente tenemos una pequeña parte de Esencia, el resto es Ego; como si fuera una botella en donde la botella es el Ego y en el contenido está la esencia. Pero esa esencia no está libre sino que tenemos un 3% de Esencia libre, el resto es 97% de consciencia enfrascada. La Esencia esta partida en muchas partes. Esas partes son los Yoes psicológicos que hacen que nuestra Consciencia esté dormida y no podamos ser dueños de nosotros mismos. Por ejemplo, cuando alguien dice que tiene un “cargo de consciencia”, la verdadera consciencia, nos está diciendo como pensar correctamente. El Ego en cambio son los defectos y la distorsión de la realidad. La distorsión ocurre por los Yoes que son muchos y los hay positivos y negativos, pero en realidad ninguno tiene la Esencia. Por ejemplo tenemos a la Ira como una cabeza de legión pero dentro de esta hay otras más pequeñas que responden a la Ira. Por ejemplo, algunos yoes negativos dentro de la Ira pueden ser: llegar tarde, odio, rencor, peleas, avaricia...aunque la Avaricia es otra cabeza de legión aparte”.*⁸⁴

Entonces, la filosofía samaleiana concibe la existencia de una Esencia en todo ser humano, a quién se la considera como un fragmento o chispa divina, pero que se encuentra oprimida por otras entidades que forman parte de cada persona. Estas se encuentran fragmentadas en pequeñas partes o Yoes que no son puros o propios sino que ofuscan la libre circulación de esa Esencia, que en última instancia es esa parte incorruptible de cada uno. Aquí notamos este dualismo propio de gnosticismo cristiano primitivo y en el neoplatonismo entre el alma y el cuerpo, en donde la primera se encuentra "aprisionada" en el segundo y debe ser liberada. Alma y Esencia, a veces pueden ser sinónimos pero como veremos luego, la primera, para los gnósticos

⁸⁴ N. de C. Conf. 3. En estas afirmaciones sobre la Esencia podemos encontrar algunas contradicciones en la coherencia discursiva. Sin embargo, no estamos aquí para analizar los contenidos de tales concepciones sino de puntualizar la totalidad del discurso y dilucidar los objetivos a los que podrían apuntar, entendidos como un Todo.

samaelianos existe independientemente de las acciones humanas, mientras que la segunda se constituye a través de las mismas. En consecuencia, el autoconocimiento para estas personas viene a cumplir una función particular que es la de liberar a esa Esencia, o al menos alguna pequeña parte, de la influencia de los *agregados psicológicos* que interfieren con la manifestación de la misma. Y esto se logra a través de los ejercicios y conocimientos que se enseñan en el centro gnóstico. Aquí es cuando el autoconocimiento -como categoría *emic*- lo analizamos e interpretamos como tecnología del *self*, es decir, como categoría *etic*. Antes de continuar con este análisis, veremos otro ejemplo en donde la tecnología del *self* como categoría de análisis viene a mezclarse con las acciones de las personas y sus representaciones sobre las mismas.

En su trabajo, *"La domesticación de los cuerpos"*, Vanina Papalini (2007) describe cómo las tecnologías de poder inciden sobre los cuerpos, acentuando la dicotomía cuerpo-alma que veníamos tratando. La autora destaca cómo las personas se van apropiando de estas tecnologías para intervenir en su subjetividad desde ellos mismos y no solamente a través de los otros:

"Lo que puede ser controlado no es el cuerpo, sino el individuo. La alternativa de control se plantea operar sobre una división cuerpo-alma. El espíritu vuelto idea, in-formación, es digitalizable, vale decir, pasible de recibir tratamiento tecnológico" (Papalini, 2007:41).

Siguiendo los trabajos de Badiou (1999, 2000), explica que las tecnologías de las últimas décadas son tecnologías que:

"normativizan las experiencias y legislan la imaginación[...]de manera que cada uno se apropie de ellas voluntariamente" a través de la autonomía".⁸⁵

⁸⁵ *Íbid.* pp. 42.

Así es como llega a comparar las prácticas de las sectas griegas de los siglos I y II d.C con el caso de las literaturas de autoayuda, como tecnologías de poder producto de la posmodernidad. De esta manera, describe como en la literatura de la segunda posguerra se promueven cambios en el cuerpo a través del control del ámbito mental:

"controlando la mente (ideas, representaciones, recuerdos) se controla el cuerpo y sus manifestaciones: acciones, síntomas, malestares, necesidades, deseos".⁸⁶

Al mismo tiempo las tecnologías contemporáneas promueven una ética individual que favorecen la competencia con el mundo externo y los otros a través del fortalecimiento de la individualidad. Esto conduce a la autora a pensar que la literatura de autoayuda, como parte de un mecanismo de regulación social propios de la cultura masiva para solucionar los problemas de la vida cotidiana de manera autónoma, y al mismo tiempo:

[la literatura de autoayuda] "no pretende indagar motivos sino apartar todo lo que pueda poner en cuestión esta dudosa armonía para permitir la prosecución de la actividad productiva a través de la cual se obtendrán los logros ambicionados".⁸⁷

Para Papalini, las tecnologías del *self* vienen a ser una expresión más del capitalismo tardío, explicando cómo el control y vigilancia foucaultiana, se mezclan con las personas para que sean ellas mismas quienes se encarguen de "vigilar y castigar" a su propias acciones cuando éstas las alejen del éxito espiritual, que en este caso coincide

⁸⁶ *Íbid.* pp.47.

⁸⁷ *Íbid.* pp.49.

plenamente con el éxito económico y racionalización de las acciones en términos de costo-beneficio. Para esta autora, las relaciones económicas están apoyadas por esta literatura de autoayuda, quién les permite a las personas convivir y mitigar el dolor que produce la competencia en un mundo capitalista, a través de los ejercicios presentados en los textos para un dominio del comportamiento y del cuerpo por medio de la visualización y modificación de los pensamientos.

En el caso del centro gnóstico, de acuerdo al relevamiento del trabajo de campo en nuestras entrevistas y en las conferencias, curiosamente nos hemos encontrado con que la aplicación de las tecnologías del *self* como las del autoconocimiento, promueven determinados ejercicios que, si bien apuntan al control y observación del comportamiento para erradicar a los *agregados psicológicos* que causan el desequilibrio y pérdida del autodomínio, no encubren una finalidad completamente económico-racional tal cuál muestra Papalini.

Destacábamos que durante la primera cámara, los instructores comienzan cada conferencia con algún ejercicio y luego cierran la misma con el mismo o algún otro, enfatizando la importancia de practicarlos regularmente. Ahora describiremos parte de estos ejercicios que esbozamos al principio de este capítulo y veremos qué implicancias tienen al formar parte del proceso de autoconocimiento como tecnología del *self*.

En primer lugar, las enseñanzas de Samael Aun Weor reveladas por los instructores resaltan dos conceptos, que alegan ser fundamentales para la comprensión y conducción en un camino de autoconocimiento. Los mismos mencionan que en la vida cotidiana, todas las personas viven dos procesos mecánicos que nos desvían de la Esencia: cuando las personas se identifican con las emociones y con los problemas de la vida diaria alegan que se encuentran bajo el influjo de la *identificación*:

"Cuando nos identificamos con algo, perdemos energía útil que podríamos usar para otras cosas" (N. de C.).

De alguna manera, la identificación -para los gnósticos-, opera de tal forma que la persona que se identifica con un hecho o emoción, enfoca su pensamiento en esa

dirección, *imitando* ese comportamiento, lo cual desencadena una serie de reacciones psicológicas que lo enmarcan en tal evento y se manifiestan las reacciones anticipadas. Esto forma parte de la concepción del ser humano como una "máquina humana" que responde a estímulos y a un conjunto de procesos orgánicos, en contraposición de la actividad superior del espíritu. En segundo lugar, encontramos la *fascinación* como el proceso donde las personas se asombran con:

"sus propias vidas, con el mundo, con el medio ambiente, con las posibilidades de llegar a ser o tener etc...".⁸⁸

Así, por ejemplo:

"El Ego aparece por ejemplo cuando las mujeres miran una telenovela. En el caso de los hombres podría ser con el fútbol. Estas cosas dejan un vacío y se quema energía torpemente. También nos pasa cuando nos identificamos con el rollo de otro".⁸⁹

o bien:

"nos hacen caer en sueño cosas como cuando la mujer mira una vidriera de ropa o el hombre con los artículos de electrónica".⁹⁰

Vemos entonces, que la identificación y la fascinación, son dos procesos que funcionan en conjunto produciendo -como vimos anteriormente- "el sueño de la conciencia":

⁸⁸ *Íbid.*

⁸⁹ N. de C.

⁹⁰ *Ibid.*

"tanto la fascinación como la identificación nos hipnotiza la Conciencia y por tal razón somos víctimas de las circunstancias de los acontecimientos y por ende del dolor, del sufrimiento, etc".⁹¹

De ahí que los ejercicios propuestos por los instructores, y el énfasis en la práctica regular de los mismos, sea de capital importancia para los estudiantes del centro gnóstico. De acuerdo a estos principios, durante toda nuestra vida nos vemos sometidos a situaciones con las cuales nos identificamos y fascinamos constantemente y nuestra consciencia se duerme, no pudiendo librarse de la influencia de los *agregados psicológicos*. Estos últimos no fueron definidos concretamente por los instructores, pero en los textos de Samael Aun Weor encontramos una posible aproximación que los define de la siguiente manera:

"[...]a esos elementos en el Tibet se les denomina Agregados Psíquicos. En realidad, tales Agregados son los mismísimos YOES que personifican a nuestros errores.[...]diremos que cada Agregado Psíquico es como una persona dentro de nosotros. No hay duda de que esos Agregados poseen los tres cerebros: el Intelectual, el Emocional y el Motor-Instintivo-Sexual; es decir, cada YO o Agregado, que es lo mismo, entre paréntesis, es una persona completa. Cada YO, cada Agregado, tiene su criterio propio individual, tiene sus ideas, sus conceptos, sus deseos, realiza determinados actos. Llega a cada Agregado a gozar de cierta autonomía." (Didáctica del autoconocimiento, pp. 17-21).

Para evitar la identificación y fascinación que causan que los agregados psicológicos se apoderen de la persona, las enseñanzas gnósticas samaelianas proponen lo que denominan "la muerte psicológica" o "la práctica de la muerte del Yo", como parte

⁹¹ *Ibid.*

de uno de los tres factores de revolución de la consciencia, junto con el nacimiento y el sacrificio por la humanidad:

“Cada persona tiene una madre y un padre internos. Una voz que nos guía. El ejercicio se hace recordando lo que hicimos en el día en un estado de meditación. El objetivo es ver cuando un agregado psicológico se apoderó de nosotros. Primero hay que pedir a los padres internos. Entonces viene el enjuiciamiento: identificamos la imagen y usamos el “bisturi” mientras está en el banquillo de los acusados. Tenemos que sentar a la imagen ahí y echarle la culpa. Después el padre y la madre interno eliminan al defecto con la espada flamígera. Hay que terminar dando gracias a los padres”.⁹²

Para eliminar a los agregados psicológicos, es necesario primero identificarlos y, para tal fin, los estudiantes deben estar plenamente observando sus conductas, cuidando de que alguna situación pueda generar el adormecimiento de la consciencia. Por lo tanto, lo que el estudiante debe combatir es un estado de in-acción que inevitablemente lo llevará a que tarde o temprano algún agregado psicológico se apodere de su persona y pierda dominio de sí. Entonces, al reconocer una situación potencialmente desencadenante de los procesos de identificación y fascinación, el estudiante gnóstico tiene la posibilidad de eliminar tal evento y si lo practica con frecuencia -aseguran los instructores- puede llegar a eliminarse por completo el agregado psicológico en cuestión, quién opera en un determinado tipo de circunstancias. En los términos del marco interpretativo del grupo, la total eliminación de los agregados sería la meta final del autoconocimiento como tecnología del *self*, que llevaría a la autorrealización del estudiante y a una plena consciencia y dominio de sí:

"Cualquier Agregado Psíquico, viva personificación de tal o cual error, una vez que ha sido desintegrado, libera algo, eso se llama ESENCIA. Es claro, que dentro de cualquiera de esas «botellas», conocidas como Agregados Psíquicos, existe Esencia o Conciencia Anímica enfrascada.

⁹² N. de C. Conf. 4.

Al quebrantarse este o aquel error, el porcentaje de Esencia allí depositado o embotellado es liberado" (Didáctica del autoconocimiento, pp.52).

De esta forma, volvemos a la ecuación que balancearía la cantidad de Esencia libre en cada persona si trabajara sobre sí misma con las prácticas del autoconocimiento:

"Si aunque sea el 10% de esencia fuese liberada en el mundo, no habría guerras. Ni el yo negativo o el positivo nos sirve para el autoconocimiento de la esencia. Los yoes están todo el tiempo, por ejemplo cuando por orgullo alguien nos dicen "que linda que estás hoy" y nuestro orgullo parece un yo bueno porque me hacen bien que me digan eso, pero nos duerme en la consciencia como los yoes negativos. Los yoes negativos y los positivos son extremos, y hay que seguir el que llamamos "el camino de la navaja" que está en el medio de los extremos. Esto nos lleva a la Esencia, al instante, a Dios. Pero con asistir solamente a las conferencias no podemos despertar".⁹³

En última instancia, es necesario que cada persona trabaje sobre sí misma, liberando la mayor cantidad de Esencia posible de su Ser, para que poco a poco, no solamente la vida personal mejore su calidad, sino que el mundo en su totalidad se convierta en un lugar de plena felicidad. En este punto, es cuando el trabajo personal se transformaría en una meta colectiva y el estudiante habrá logrado la conversión religiosa y la transformación de su marco interpretativo, logrando un compromiso con el movimiento. En consecuencia, el autoconocimiento como tecnología del *self* en el centro gnostico, si bien enfatiza la individualidad y la autonomía de los estudiantes para el ejercicio del control y vigilancia, al igual que ocurre en la literatura de autoayuda según la interpretación de Vanina Papalini, a su vez, parece exceder los objetivos exclusivamente individualistas. Esto se debe particularmente a que la literatura de autoayuda está dirigida hacia una audiencia entendida como anónima y consumidora,

⁹³ N. de C. Conf. 4.

mientras que el centro gnóstico, conceptualizado como movimiento, grupo o comunidad religiosa, pretende ofrecer bienes simbólicos de salvación a aquellas personas interesadas. Por supuesto que la salvación implica la mitigación del dolor existencial, pero éste no es solamente circunstancial, sino que aspira a eliminar el sufrimiento del mundo, a través de un conjunto de prácticas y teorías sobre el comportamiento humano que mientras con otros grupos. La competencia se da en un campo religioso de consumo de estos bienes simbólicos, de los cuales forman parte también la literatura de autoayuda, sin embargo, podríamos decir que el nivel de mercantilización de esos bienes es diferente.

La disolución de las fronteras de los campos confunde el campo de la literatura de autoayuda con el campo religioso propiamente, en el cuál se ve operando el centro gnóstico. En consecuencia, el autoconocimiento como tecnología para la transformación de la identidad personal debe ser entendido bajo el marco interpretativo del centro gnóstico y cómo los estudiantes negocian sus propios marcos con el mismo a lo largo del proceso de conversión. Veremos a continuación, cómo es en el proceso mismo que se presentan las pautas para una posible transformación de la identidad personal, en donde entra en juego la identidad colectiva.

IV. El autoconocimiento como construcción del alma humana para la transformación de la identidad personal.

Siguiendo las enseñanzas samaelianas, la eliminación de los agregados psíquicos no parece ser suficiente como para lograr la autorrealización del estudiante gnóstico. Los instructores alegan que *"no poseemos alma, hay que construirla para que la habite el Ser"* (Conf. 17: Los Cuatro caminos). Por su parte, Samael nos dice que:

"Ciertamente he de decirles que el Alma es un conjunto de Leyes, Principios, Virtudes, Poderes, etc. Las gentes poseen la Esencia, el material psíquico para fabricar Alma, más no poseen todavía el Alma" (Didáctica del autoconocimiento, pp.58).

De esta manera, explican que el trabajo del estudiante que se esfuerza en eliminar los agregados psíquicos a través de las diferentes técnicas, obtiene como resultado, la liberación de la esencia "enfrascada", aunque la misma debe ser contenida de alguna manera para que pueda ser adecuadamente dirigida en el camino evolutivo de la consciencia.

Al liberarse la esencia que permanecía atrapada por los agregados psíquicos, ésta quedaría suspendida, aguardando a ser ordenada y comandada porque corre riesgo de ser nuevamente presa de los agregados. Esta búsqueda de orden sería la forma por la cual el estudiante gnóstico llegaría al despertar de la consciencia plena. De ahí que según las enseñanzas de Samael, la construcción de esta alma está arraigada con el trabajo psicológico que los estudiantes deben realizar:

"Pero como les decía a ustedes, tenemos que saber Trabajar sobre sí mismos, eso es obvio. Necesitamos organizar al Hombre Psicológico dentro de sí mismos. Primero que todo, antes de conseguir nosotros la Iluminación absoluta, el Hombre Psicológico debe nacer en nosotros. Y nace en nosotros cuando se organiza la Psiquis".⁹⁴

Vemos nuevamente la importancia del trabajo psicológico en las enseñanzas gnósticas de Samael, ya que como se destaca, sólo a través del trabajo concreto sobre los aspectos psíquicos de la personalidad de los estudiantes -sus múltiples Yoes-, ocurriría la transformación de la identidad hacia una nueva que espera por ser descubierta. Pero para que el descubrimiento de ese aspecto desconocido de las personas asociada al mundo divino pueda acontecer, el estudiante debe realizar las acciones y esfuerzos en este mundo y en particular consigo mismo, es decir, trabajando sobre su personalidad. A esto en última instancia es a lo que Samael relaciona con la construcción del alma. La misma vendría a ocupar el papel de mediadora entre el cuerpo y el espíritu en donde, éste último, ocuparía el final del camino que sólo acontecería al practicante gnóstico a partir de la eliminación total de los agregados psíquicos:

⁹⁴ *Ibid.* pp.53.

"El Intimo" es el Padre en nosotros y el Alma es nuestro Crestos, mientras que nuestro cuerpo es el diablo en nosotros. Nuestra Alma tiene un hermoso Cuerpo Astral y le decimos cuerpo astral porque tiene el brillo y luz de los astros. Ese Astral es nuestro mediador, y sólo por medio de ese Astral llegamos a nuestro Padre, es decir a nuestro "Intimo".⁹⁵

A toda esta "psicología revolucionaria" como tecnología del *self*, también podemos entenderla como una "psicología *folk*". Cesar Ceriani Cernadas (2005) al estudiar a la Orden Rosacruz AMORC (ORA) adoptó la propuesta de Eugene Taylor (1999) para entender el discurso de las enseñanzas de la ORA:

"como una psicología que subraya la experiencia inmediata y pragmática de la conciencia, junto a la realidad del inconsciente y la compleja interacción entre mente y cuerpo. El elemento más importante de esta vertiente recae en su énfasis sobre la posibilidad de lo trascendente, y en que la conciencia "puede ser moldeada en algo mayor, puro y mejor" (Ceriani Cernadas, 2005:1).

Partiendo de la discusión del término desde sus orígenes, entre la psicología social de Wilhelm Wundt y las neurociencias contemporáneas, el autor menciona que desde éstas últimas, la psicología *folk*:

"refiere a las nociones del sentido común acerca de los sentimientos, motivos e intenciones de la acción humana. Es decir, las percepciones y creencias que cada individuo tiene sobre la vida mental y los procesos cognitivos".⁹⁶

⁹⁵ *Ibid.* pp.12.

⁹⁶ *Ibid.* pp.3.

Luego, sintetizando ambas posiciones, entenderá a la psicología *folk* como una producción cultural dependiente de la historia, de tal modo, que conforma un marco interpretativo para la experiencia, la percepción y la cognición individual (*Ibid.*).

Asimismo, destaca tres características principales: a) La creencia en realidades múltiples, b) La idea de una consciencia y personalidad configurada por fuerzas dinámicas y ocultas, y c) El objetivo de expandir las capacidades humanas a través de prácticas específicas dirigidas a la transformación o alteración del ser, entendido como una entidad a la vez biofísica y espiritual.

Notamos que tanto la definición como las características principales del concepto de psicología *folk* que destaca Ceriani Cernadas, pueden aplicarse para comprender las enseñanzas de Samael Aun Weor. Es decir que toda esta pedagogía heterodoxa -que como hemos explicado anteriormente tiene fines de conversión religiosa- está cimentada en la transformación de la identidad personal, a través de la observación y acción en los procesos cognitivos o las percepciones que las personas pueden distinguir sobre ellos mismos. Entonces, la psicología *folk*, que encontramos en el centro gnóstico y en las obras de su fundador, proponen un marco interpretativo teórico-práctico que le permiten a las personas abordar coherentemente las relaciones entre el cuerpo y aquella entidad trascendental y desconocida identificada con el espíritu, o en el caso particular de la gnosis samaeliana, el Intimo. De esta manera, la premisa para tal encuentro dialéctico, es la dicotomía cartesiana, en donde sus elementos están en pugna constante:

"Distíngase pues, entre el Animal Intelectual, equivocadamente llamado Hombre, y el verdadero y auténtico Hombre Psicológico. Nosotros necesitamos Trabajar sobre sí mismos, si es que queremos crear a tal Hombre. Sin embargo, hay lucha en nosotros, la Mente Sensual es enemiga declarada de la Mente Superior" (Didáctica del autoconocimiento, pp.51).

Ahora bien, esta dicotomía al igual que en su momento Descartes problematizó, necesita de un canal o vía que las comunique. El pensador francés alegaría que tal conexión podría encontrarse en la glándula pineal, como habitáculo del alma humana. En

el caso del fundador de la gnosis latinoamericana, será el alma como vehículo de acción la que deberá disciplinarse, ordenarse y liberarse para recibir la gracia divina:

"El hombre es ternario, el CUERPO FISICO, ALMA (ASTRAL) y ESPIRITU (INTIMO) EL ALMA ES LA CONCIENCIA, cuyo cuerpo fluídico que es llamado en el ocultismo CUERPO ASTRAL, es el mismo que sale del cuerpo físico al mundo de los sueños. EL ALMA debe aprender a entrar ya salir del cuerpo físico a voluntad" (El despertar de la consciencia, pp.12).

Esta psicología *folk* como propuesta pedagógica heterodoxa del centro gnóstico, forma parte de la consecuencia de la disolución del campo religioso que destacó Pierre Bourdieu y que hemos mencionado en otros capítulos. Habíamos destacado que la "cura de almas" que una vez estaba monopolizada por el clero, ahora se ve confundida con otros campos del conocimiento y el poder de tal manera que, por ejemplo, cuando el psicoanálisis se confunde con la práctica eclesiástica, ocurre un deslizamiento de la búsqueda de normas hacia una búsqueda de técnicas y de una ética hacia una terapéutica (Bourdieu, 1989:105). Asimismo, tal como el sociólogo francés explica, que debido al aumento progresivo en el grado de instrucción las personas, las mismas han logrado acceder a la producción cultural, llevando a una "autogestión espiritual" (*Ibid.* pp.106). En consecuencia, la psicología *folk*, dentro del programa del centro gnóstico, al igual que otras en el campo religioso, forma parte no solamente de la descentralización de los bienes simbólicos de salvación, sino también de la concentración de técnicas por medio de la autonomía de las personas para enfocarse en su propia experiencia. Esto se manifiesta como una terapéutica por la cuál, a través de la acción y observación constante de los procesos cognitivos individuales, se les brinda un marco interpretativo que vincula el mundo corporal con el reino espiritual. Es decir que a partir del autoconocimiento como tecnología del *self*, el proceso de interacción entre lo individual y lo colectivo se ve atravesado por una psicologización de la experiencia.

V. El cuidado de las energías y la supra-sexualidad como medio de autorrealización.

En el trayecto de este estudio sobre las enseñanzas de Samael Aun Weor y el Centro Gnóstico de Buenos Aires en relación al autoconocimiento, hemos mencionado en algunas ocasiones como parte del *corpus* de enseñanza gnóstica, a las concepciones sobre la sexualidad desde la tradición samaeliana. En el capítulo 2, se hizo referencia a una posible comparación entre la propuesta gnóstica de la sexualidad, desde sus inicios en la década de 1950 hasta la muerte de su fundador en 1977, con las expresiones contraculturales de reforma moral, promovidas por grupos de jóvenes durante aproximadamente esos mismos años en el territorio norteamericano. Ahora veremos con mayor detalle los contenidos de esta propuesta y su relevancia en la problemática del autoconocimiento.

Pierre Bourdieu (2006[1971]) destaca que en la constitución del campo religioso, la monopolización de los bienes de salvación:

"por un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego raros)"[...]es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él [el campo] y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal" (Bourdieu, 2006[1971]:42,43).

Este apartado del sociólogo francés, forma parte de su análisis de la estructura del campo religioso y su génesis, tratando de conciliar las posturas de sus antecesores Durkheim y Weber, al mismo tiempo que incorpora los conceptos de la escuela marxista. De esta manera, distingue el valor del capital religioso y señala a un tipo de conocimiento "secreto" como parte del mismo. Este fragmento sirve para entender cómo las tradiciones

místicas en general, y en particular la vertiente occidental derivada de las corrientes judeo-cristianas, se ha caracterizado por conservar celosamente ciertos secretos y transmitirlos sólo a los discípulos e iniciados dentro del grupo de adscripción, manteniendo de esta manera la escisión entre lo sagrado y lo profano, ámbitos indispensables para la reproducción del mismo grupo y su carácter religioso frente al mundo ordinario.

Los orígenes de la gnosis samaeliana tienen grandes influencias de esta estructuración histórica, más aún cuando su fundador, tal como hemos descubierto en su biografía⁹⁷, ha tomado gran parte de sus conocimientos *arcanos* de grupos rosacruces como AMORC, con una fuerte tradición secretista, similar a la propuesta por la pedagogía heterodoxa del centro gnóstico. Ahora bien, Samael se destaca de entre otras escuelas o grupos esotéricos de filiación cristiana, por el hecho de que él ha publicado una extensa bibliografía sobre lo que se aprende en los centros de estudios, en donde la mayor parte de los contenidos de las conferencias escritas conforman una edición de los libros del autor. Sin embargo, la estructura eclesiástica así como la división en "cámaras" y una ceremonia de iniciación de los estudiantes, denota una organización del mismo tipo que las rosacruces o de aquellas tradiciones herméticas. Como dijimos, esta característica es crucial a la hora de comprender la competencia de diversos grupos en el campo religioso por los bienes de salvación, ya que la posesión de un *arcanum arcanorum* (secreto de los secretos) será - desde una perspectiva de competencia por el mercado religioso- la ventaja competitiva que distingue a un grupo de otro y contribuye al discurso de la identidad precautoria formulada por Wright y Messineo.⁹⁸

Entonces, el secreto enseñado en el centro gnóstico como crucial para el desarrollo y la transformación de la identidad personal, consiste en lo que los miembros y estudiantes denominan el "arcano AZF", el misterio de la sexualidad superior o supra-sexualidad como tecnología del *self* para la obtención de los resultados en el camino a la autorrealización. Antes de comenzar con la descripción y el análisis de estas prácticas, es preciso aclarar que si bien resulta sencillo detectar la importancia del arcano AZF, en el

⁹⁷ Ver Cap.2.

⁹⁸ *Op. Cit.* Cap.2.

discurso de los actores del centro gnóstico, no podemos dejar pasar por alto y recordar el debate en torno a los modelos *emic* y *etic* para el abordaje de los problemas de investigación.

Parte de las estrategias de adecuación de marcos interpretativos para evitar el conflicto con los potenciales candidatos, consiste en no abordar el Arcano AZF hasta determinado momento en el estudio de la gnosis. Esto quiere decir que, el status de "secreto" del Arcano AZF, no está dado como parte de la estrategias de la pedagogía gnóstica hasta que el candidato ha circulado por diferentes lecciones (aproximadamente entre 18 y 20 de acuerdo a la frecuencia de 3 clases semanales). Por lo tanto, la determinación de esta tecnología para la transformación de la identidad personal, el Arcano AZF, como característica general de las tradiciones místicas mencionadas anteriormente, sólo puede vislumbrarse *a posteriori* en el análisis de las prácticas y discursos de los actores y no como contenido *emic*, plenamente dado en la situación de campo. No obstante, esta misma postergación de las enseñanzas sobre la supra-sexualidad en el programa de estudios hasta el final de la primera cámara es la que da indicios al investigador sobre su importancia en el discurso de los actores. Por ejemplo, en una de las cenas realizadas en la institución a la cuál pueden acudir tanto miembros, estudiantes como invitados que no participan de los cursos regulares, una estudiante de segunda cámara me preguntó por cuál conferencia me encontraba transitando y al notar que aún me faltaban algunas más antes de llegar a la instancia de la introducción al Arcano AZF explicó que:

"cuando llegué a la conferencia 19 vas a ver de lo que estoy hablando. Te va a cambiar la vida y vas a entender de verdad de qué se trata la gnosis"(N. de C.).

Para concluir, en base a las impresiones posteriores de la observación participante y al análisis de las entrevistas, podríamos decir que los contextos *emic* y *etic* parecen diluirse cuando se considera que en la formulación de un modelo para comprender las situaciones del campo, también se encuentran elementos de otras situaciones previas que refuerzan y condicionan las conclusiones analíticas posteriores.

Asimismo, notamos que la totalidad de las situaciones comunicacionales, promueven un contexto en el cuál las enseñanzas del Arcano AZF y su importancia en el *corpus gnóstico* como un elemento de vital importancia y cambio en el camino del autoconocimiento, se retroalimentan con las impresiones de los miembros que ya han pasado por tales enseñanzas y le refieren a un candidato que aún no lo ha hecho.

La importancia de las prácticas sexuales desde el punto de vista gnóstico, es decir valoradas como supra-sexualidad, magia sexual o alquimia sexual, ya pueden verse en *El matrimonio perfecto*, la primera obra publicada por Samael Aun Weor en 1950. Desde sus inicios, Samael promovió la sexualidad en la práctica mágica gnóstica, siendo ésta un componente revolucionario para la moral colombiana y el resto de Centroamérica. No olvidemos que en esa época, en Norteamérica, aún no habían acontecido los movimientos contraculturales y recién se estaban gestando, a pesar de que puede encontrarse un nexo histórico con estos años en el movimiento "beat".

Asimismo, a pesar de la novedad y audacia de Samael al publicar sus escritos, notamos que la supra-sexualidad no deja de estar insertada en un contexto de preservación de los valores familiares conservadores en donde los roles de los géneros estaban bien delimitados:

"[...]A la mujer lo que hay es que cultivarles sus sentimientos más nobles, despertarle el sagrado fuego del amor y prepararla para la sublime grandeza de la maternidad. La sentencia bíblica es clara cuando dijo Jehová al hombre "Trabajareis con el sudor de tu frente para sostener a tu mujer y a tus hijos." Y a la mujer: "pariréis tus hijos con dolor". Jehová no dijo que había que meterle teorías intelectuales en la cabeza a la mujer, ni que tenía que trabajar. La mujer sólo está hecha para el sublime sacerdocio del amor". (El Matrimonio perfecto, pp.4).

"[...]La Magia Sexual es únicamente para los que hagan vida matrimonial, es decir, para los hogares debidamente constituidos. Esta aclaración la hago, porque sé la responsabilidad que implica el dar conocimientos ocultos a la humanidad".⁹⁹

⁹⁹ *Ibid.* pp.36.

Es decir que solamente en el marco de la familia monógama, en donde las divisiones de las tareas están precisamente delimitadas, la magia sexual podría ocupar el lugar de clave para la autorrealización:

"Realmente para despertar el Kundalini se necesita de la mujer. Pero el Iniciado sólo puede realizar operaciones de Magia Sexual, con su esposa sacerdotisa, con su esposa y únicamente con su esposa. Ningún Iniciado puede ser adúltero, y el que valiéndose de estos conocimientos, cometa atropellos y abuse de sus semejantes, cargará con un castigo horrible en esta y en futuras reencarnaciones. El que quiera practicar Magia Sexual, debe ser casado y respetar y amar a su esposa, ella debe convertirse en su sacerdotisa, por medio de ella despertará su Kundalini, y abrirá las solemnes y sagradas puertas de la iglesia de Efeso. Entrará en los misterios solares, en el santuario sagrado, en el santuario de oro. Y así se convertirá en el Alma de Diamante del Intimo".¹⁰⁰

Entonces, ¿en qué consiste la alquimia sexual, o el arcano AZF que sólo es revelado al candidato, cuando los instructores del centro gnóstico consideran que está preparado?. De acuerdo a los escritos de Samael y a las conferencias que se derivan de sus enseñanzas, la premisa básica para la clave de la supra-sexualidad consiste en:

"No olvidemos que nuestra redención está exclusivamente en el acto sexual, en la Magia Sexual de los magos blancos. Acerquémonos a la mujer, pero no forniquemos. Acariciémosla dulcemente con un amor profundo, pero no forniquemos, ciñámonos a la fórmula del mago blanco: "Inmissio membri virilis in vaginam feminae sine ejaculatio seminis". Introducir el miembro en la vagina y retirarlo sin derramar el semen. Y así despertará nuestro Kundalini positivamente[...]"¹⁰¹

Por otra parte, Samael utiliza la antigua doctrina de la alquimia para brindarle un contexto metafórico a las enseñanzas empíricas de los laboratorios:

¹⁰⁰ *Ibid.* pp.26.

¹⁰¹ *Ibid.* pp.24.

"7-Así pues, el Phalo que es el recipiente que contiene la materia prima de la Gran Obra, queda envuelto por las paredes de la Vagina, y sometido a un calor igual por todos lados[...]

10-En las minas se observa calor siempre constante, las montañas llenas de minas están totalmente cerradas para que no se escape el calor, porque sin el fuego no podrían elaborarse los metales de la Tierra.

11-Lo mismo debemos hacer nosotros con el Phalo y con el Útero; ambos, hombre y mujer, deben retirarse sin eyacular ni una sola gota de Semen.

12-Al principio "que vuestro fuego sea tranquilo y suave, que se mantenga así todos los días, siempre uniforme, sin debilitarse, sino, eso causará gran perjuicio" (Tratado de alquimia sexual, pp.7).

A todo este contenido práctico y teórico es lo que la gnosis samaeliana identifica como el Arcano AZF, cuya enseñanza se adquiere con el sucesivo avance en la pedagogía gnóstica, comenzando en las últimas conferencias de la primera cámara. En éstas se toma como premisa que:

"el hombre no tiene la materia del Absoluto y por esta razón es que el ser humano debe transformar su energía, que cuando más desciende más fría y más densa es...cuando transformamos la energía lo hacemos para soportar las energías más fuertes".¹⁰²

Esta transformación de la energía, tal como la entienden los miembros gnósticos, sólo puede alcanzarse a través de las prácticas sexuales que son orientadas con estos fines. Es por esto que la doctrina samaliana contempla tres tipos de sexualidad: la supra-sexualidad, la sexualidad normal y la infra-sexualidad. Sólo la primera de éstas es la que conduce a la transformación de las energías. Las otras dos, consisten en el derramamiento del semen y las prácticas que denominan como "aberraciones sexuales", en las que

¹⁰² N. de C., Conf. 19.

incluyen a la homosexualidad (tanto entre mujeres como hombres), la pedofilia y la zoofilia.¹⁰³

En cambio, la supra-sexualidad se estaría llevando a cabo cuando 1) existe una pareja constituida, 2) se practica de noche, 3) una sola vez, 4) no se exige a la otra persona ni a uno mismo, y 5) no se produce el derramamiento, ni afuera o adentro. Al cumplir estas condiciones, es cuando la pareja gnóstica está preparada para mantener las prácticas sexuales, que junto a diferentes técnicas respiratorias y pronunciaciones, se logra poco a poco la transformación de las energías. La explicación al respecto consiste en que la rotura de los espermatozoides del hombre en lugar de su eliminación en la vagina de la mujer, desprenden una energía como un vapor que se deposita en un cáliz. Y con ayuda de estas prácticas *"se acelera la eliminación de los agregados psicológicos en estado de excitación"* (Ibid.).

Notamos que el arcano AZF contiene una serie de premisas que no deben dejar de cumplirse para que los iniciados practiquen la magia sexual con sus respectivas parejas. Estas prácticas involucran ejercicios de respiración como el tipo Ham-Sah o el pranayama egipcio. Los instructores enseñan que tapándose la fosa nasal izquierda y alternando con la derecha, mientras se lleva a cabo el acto mágico de la sexualidad superior, se evita el derramamiento del semen y la prolongación del acto en el cuál, *"el hombre es positivo y la mujer negativa, y cuando se juntan crean como un dios"* (Ibid.). De esta manera, Samael asegura que:

"24-Tenéis que practicar Magia-Sexual con la mujer, para que vuestra piedra negra resplandezca con el fuego y se haga luego blanca, inmaculada y pura.

25-Hay que cocer, cocer y recocer, y no cansarse de ello.

26-Con ello queremos decir que hay que practicar la Magia-Sexual intensamente con la mujer, para despertar al Kundalini y lograr la unión con el INTIMO.

27-El Kundalini va subiendo vértebra por vértebra, cañón por cañón, grado por grado, poco a poco" (Tratado de alquimia sexual, pp.13).

¹⁰³ Ibid.

No podemos detallar qué otros ejercicios forman parte de la alquimia sexual o del *corpus* del arcano AZF, debido a que se tratan de enseñanzas que se imparten en la segunda o tercer cámara del centro gnóstico. Sin embargo, también encontramos que existen prácticas que se orientan para el hombre soltero que aún no ha formado una pareja estable, con la cuál pueda realizar el acto supra-sexual. Como señalamos más arriba, es probable que la importancia de esta práctica sea parte de las razones por la cual se hayan difundido tanto los trabajos en las enseñanzas gnósticas de Samael, llegándose a divinizar su figura, como en el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal en toda Latinoamérica, y luego en el resto de los países. Ahora bien, ¿cómo explicar la contradicción que surge entre la propuesta revolución moral, a través de prácticas que van en contra de la moral judeo-cristiana en una sociedad conservadora como la colombiana, al mismo tiempo que se mantienen valores como el matrimonio monógamo y la división sexual de tareas? A continuación, realizaremos un análisis desde una perspectiva ontológica que nos permita encontrar alguna pauta respecto a las categorías que estarían en juego y cómo desde un punto de vista cognitivo, el impacto de las enseñanzas de Samael, les resultaría familiar a las personas y no tan opuesto a la moral de la época, tal como pareció ocurrir durante los años en que se publicaron sus escritos y se formaron las primeras escuelas gnósticas.

Philippe Descola (2001) ha analizado las relaciones entre los seres humanos y no humanos y estableció que el conjunto de las mismas, determinan "modos de identificación" que definen las fronteras entre el propio ser y la otredad, conformando cosmografías y topografías sociales específicas (Descola, 2001:107). Así, describe que el conocimiento científico forma parte de un modo de identificación denominado "naturalismo". Siguiendo las definiciones de Rosset (1973), el autor lo retrata como la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana, siendo su principal característica la oposición entre naturaleza y sociedad (*Ibid.* pp.108 y 109). Pero los modos de identificación, en los cuáles el autor le interesan principalmente el totemismo y al animismo, quedando el naturalismo como un elemento comparativo para la analizar las sociedades contemporáneas, pueden ser estudiados sólo a través de los "modos de relación" o "esquemas de interacción":

"que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentra en la praxis social".¹⁰⁴

De esta manera, en su estudio sobre el animismo en culturas del Amazonas, distinguió dos modos de relación: de rapacidad y reciprocidad (Descola, 1992). El autor entiende a la reciprocidad como:

"[...]un estricto principio de equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biósfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático. Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse de manera de devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente en la caza".¹⁰⁵

Al segundo modo de relación identificado como "rapacidad", en cambio, el autor lo describe como un sistema en donde no existe un intercambio recíproco entre humanos y no humanos. De esta manera, estos últimos tratan de vengarse, tomando la vida de los seres humanos. Asimismo, Descola distingue un tercer modo de relación: la protección. El mismo puede encontrarse cuando un grupo de no humanos, son entendidos como dependientes de los humanos para su reproducción y bienestar:

"El vínculo de dependencia con frecuencia es recíproco y algo utilitario, porque la protección de los no humanos generalmente asegura efectos benéficos; puede garantizar una base de subsistencia, llenar una necesidad de apego emocional, proporcionar una moneda para intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una deidad benevolente".¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibid.* pp.110.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.* pp.111.

¿De qué manera encontramos un posible análisis a través de Philippe Descola sobre los modos de identificación y relación con las enseñanzas de Samael Aun Weor y el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, en especial las prácticas del arcano AZF para la transformación de las energías?

A lo largo de la exposición de la pedagogía heterodoxa del centro gnóstico, que facilita a los candidatos un marco interpretativo tal que les permita modificar la identidad personal de los mismos a través de diferentes tecnologías del *self*, hemos mostrado cómo la idea de liberar la consciencia de los agregados psíquicos que impiden la plena manifestación de la esencia o el Intimo, predominaba en el discurso de las prácticas gnósticas. Además, destacamos la importancia del arcano AZF en este proceso, ya que la transformación de las energías de menor densidad y calidad espiritual era favorecida por las prácticas de la supra-sexualidad. En estos enunciados, encontramos, por un lado, el mantenimiento de la dicotomía cuerpo-espíritu, que forma parte de otras dicotomías como la de naturaleza-cultura. María Julia Carozzi (2000) al estudiar el movimiento Nueva Era y el circuito alternativo en Buenos Aires, problematiza estos pares de opuestos y los agrupa de tal forma que presentan un:

"esquema recurrente en la sociedad occidental que opone naturaleza y civilización y que se aplica tanto a géneros, como a etapas de la vida, las diversas culturas, los modos de conocimiento y de acción, el cuerpo y la psique humana y las relaciones sociales" (Carozzi, 2000:128).

Por su parte, habíamos visto el análisis de la literatura de autoayuda de Vanina Papalini, quién proponía que este tipo de bibliografía era una manifestación de las relaciones económicas, de tal manera, que la competencia en el mundo capitalista, con fundamentos en un pensamiento económico-racional, encontraría un reflejo en este tipo de textos para dominar el comportamiento y conducirlo hacia logros de fines personales. En principio, habíamos diferenciado a este tipo de literatura con las enseñanzas gnósticas, sin embargo, a partir de un análisis ontológico-cognitivo, por medio de las herramientas brindadas por el antropólogo francés, encontramos algunas similitudes como la noción de

ahorro de energías y la maximización de los recursos energéticos del cuerpo humano que denotan una actitud de control y racionalización de la vida.

Volviendo con las enseñanzas gnósticas, Samael indica que a través de la práctica de la magia sexual:

"El Iniciado gnóstico no envejece porque él se da vida a sí mismo por medio de la Magia Sexual. Él sabe aprovechar su semen, porque sabe que en su semen está la raíz misma de su existencia. Por el semen nacimos y con el semen podemos estar rejuveneciendo diariamente" (El matrimonio perfecto, pp.35).

Al parecer, la conservación del semen involucra una asociación directa con la conservación de las energías masculinas que son las que deberían ser utilizadas para eliminar a los agregados psíquicos, y para no cometer los actos de identificación e imitación que dejan ver al ser humano como una máquina que responde a estímulos del medio ambiente social y natural. Sucede que esta conservación de la energía sexual suele ser algo que, a las personas que se acercan al centro gnóstico, les produce una reconfiguración de los marcos interpretativos. Como nos señaló Lionel(34) :

"[...]sobre una filosofía tántrica, el gran arcano AZF, donde hay una transmutación de la energía...me parece que la gente se le da demasiada bomba que de pronto te quema los papeles porque uno se pone a pensar de que si yo estoy gastando tanta energía hace tantos años como que si yo me la guardara viviría hasta los 150 años[...]". (Entrevista a Lionel[34]).

El desperdicio de las energías, tanto provenientes del acto sexual, como de las acciones cotidianas que despiertan emociones que conducen a dedicarle demasiada atención a ciertos eventos, resulta ser un elemento que recorre todas las instancias del marco interpretativo de la gnosis samaeliana. De esta manera, la auto-observación y el conocimiento del sí mismo como medios, cumplirían fines a un nivel ontológico tal, que

podemos entenderlo como parte de un modo de identificación naturalista, en donde las relaciones o interacciones entre humanos y no humanos oscilan entre la rapacidad y la protección, tratando de adquirir una utópica reciprocidad. Así, las oposiciones binarias del tipo naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, máquina-esencia, formarían parte del naturalismo, modo de identificación contemporáneo al cuál pertenecen los miembros del centro gnóstico, en donde las relaciones de protección, rapacidad y reciprocidad se manifiestan en la concepción de que existen energías en el interior del ser humano que deben ser liberadas para equilibrar el universo,¹⁰⁷ al mismo tiempo que existen otras energías (o bien las mismas) que deben ser reservadas y no desperdiciadas.

A diferencia del totemismo o el animismo estudiado por Descola, en el naturalismo, las relaciones de reciprocidad, rapacidad y protección entre la humanidad y la naturaleza, conciben a esta última, ya no como el ecosistema con otros seres animales y plantas que representan deidades, sino que éstas últimas están fuera de la sociedad, alienadas y externas al género humano, manteniendo la dicotomía entre lo humano, la naturaleza y lo divino. Este proceso coincide con las transformaciones históricas del naturalismo desde antes del surgimiento del capitalismo, cuando se pasó a un cultivo desmesurado y se podaron grandes extensiones de bosques y *"después esa práctica se transformó en el destino histórico de Europa, bajo el nombre de producción, cuando la sociedad burguesa logró concebirse a sí misma como la encarnación del orden natural"* (Descola, 2001:119).

Por consiguiente, Descola describe el interés creciente por la conservación y protección del medio ambiente por el ser humano:

"al fetichizar la naturaleza como un objeto trascendental, cuyo control se desplazaría del capitalismo predatorio al manejo racional de la economía moderna, los movimientos conservacionistas lejos de cuestionar los fundamentos de la cultura occidental, más bien tienden a perpetuar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna".¹⁰⁸

¹⁰⁷ Recordemos el caso en que sólo un 3% de esencia está libre y el resto está enfrascada, por lo que el balance cósmico está roto.

¹⁰⁸ *Ibid.*

De la igual manera, las enseñanzas gnósticas, impartidas bajo un marco interpretativo que, en principio, pareció ser revolucionario para las sociedades conservadoras católicas de Centroamérica, en realidad, refuerza la ontología dualista, incorporando elementos del utilitarismo y la cosmovisión mecanicista del universo que históricamente se ha constituido mayoritariamente entre las sociedades europeas a través del intercambio de mercancías por medio de la moneda y el cálculo racional. Luego, esta reciprocidad material, también terminó por reflejarse en el intercambio entre las energías de la naturaleza -ahora entendida como Universo-, incorporando nuevos elementos en el juego del uso y abuso que personas como las del centro gnóstico actualmente llevan a cabo, por ejemplo, con el control de las emociones o el derrame de las energías sexuales no justificadas por la lógica racionalizante.

En suma, para la gnosis samaeliana, como exponente de un movimiento que surgió y se expandió en el seno de la sociedad occidental contemporánea, el intercambio de energías entre el ser humano y el universo, orientado hacia una equilibrada reciprocidad y protección en lugar de una relación de rapacidad (abuso y derroche de las mismas), favorecería tanto al ser humano como al universo, siendo la sexualidad superior su mayor contribuyente en el sistema. De esta manera, el beneficio recíproco entre el ser humano y el resto del ecosistema universal, dependerían en gran parte de la administración de las energías que se logren a través de la práctica de la magia sexual, resultando ser la clave para la restitución del equilibrio macro (el Universo) y micro-cósmico (El Hombre): "[...] Si el sexo nos sacó del paraíso, el sexo tendrá que regresarnos al paraíso" (*El matrimonio perfecto*, pp.68).

A través de este capítulo, hemos tratado de comprender las relaciones que involucran a los estudiantes de la primera cámara del centro gnóstico de Buenos Aires, con el proceso que los mismos llevan a cabo en la adecuación de los marcos interpretativos y la conversión, tratando de entender el vínculo entre lo individual y lo colectivo. Así encontramos que la identidad personal como concepto, se constituye como una entidad dinámica de tal manera, que sólo puede comprenderse en un contexto determinado, ya sea a través de actos de identificación o identificaciones que, como tales, refieren a momentos puntuales en los que los estudiantes se refieren a ellos mismos

frente a una construcción de colectividad, "los gnósticos" y que pueden incluirse o excluirse, así como compartir ciertos elementos y dejar otros de lado. De esta manera, hemos destacado niveles de identificación como el personal, el social y el colectivo. En esta interacción las personas no acuden sólo porque son víctimas de una conversión religiosa de marcos interpretativos, sino que en este proceso, se realiza una negociación de los marcos individuales y los colectivos del movimiento. Asimismo, como se ha mostrado en el capítulo 3, para que la conversión sea exitosa, las creencias e ideologías de los movimientos, no se imponen a los individuos, sino que éstos funcionan retroalimentando creencias previas, a tal punto, que si un movimiento o colectivo, no se ajusta a las expectativas del candidato, éste tendería a no identificarse plenamente con el colectivo y poco a poco abandonaría el camino, buscando otro grupo que supliera esas diferencias.

Por otra parte, hemos comparado las prácticas y discursos del centro gnóstico, así como las enseñanzas de Samael Aun Weor, con otras más contemporáneas como la literatura de autoayuda y encontramos diferencias en los objetivos de los mismos. Mientras que el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal es considerado un grupo religioso con una pedagogía planteada para expandir el conocimiento gnóstico, la literatura de autoayuda tiene sus bases en las leyes del mercado que utilizan la temática espiritual como fundamento para legitimar la competencia en un régimen capitalista, orientado a la producción y a la ganancia. Además, describimos los contenidos básicos de las enseñanzas de Samael y las tecnologías del *self* que son instruidas a los miembros del centro gnóstico. Allí encontramos a una psicología *folk* que se orienta a la eliminación de ciertos comportamientos y pensamientos de los candidatos que lo frecuentan diariamente y que deben ser transformados para obtener la evolución espiritual. En consecuencia, el camino que se establece a través del autoconocimiento, conduce a una psicologización de la experiencia espiritual, en la que los esfuerzos de los estudiantes por eliminar los componentes psíquicos (agregados), los conducirá a la liberación de una Esencia humana en potencia que se encuentra esclava del cuerpo y la animalidad automatizada. Este trabajo que el estudiante gnóstico día a día lo lleva a transformar su identidad personal a través de la interacción con otras personas y situaciones, también puede verse favorecido por la práctica en el hogar con su pareja al realizar los actos de magia sexual. De esta

forma, todos los actos de su vida, tanto privada como pública, se ven atravesados por la idea de controlar, mantener y no desperdiciar las energías psíquicas ni sexuales y orientarlas a los fines evolutivos y de transformación interior. Esta protección de las energías se contrapone con el desgaste y la desmesura de las mismas, siendo parte de una ontología dualista que no deja de ser familiar para el resto de las personas de las sociedades occidentales contemporáneas. De ahí que la literatura de autoayuda, el movimiento Nueva Era en el circuito alternativo, o el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, efectivamente puedan formar parte de una *episteme* moderna, en donde las relaciones entre las personas, objetos y demás entidades no humanas, se constituyan de la misma manera en que lo hacen las relaciones sociales de producción. En resumen, para entender la dimensión individual en relación al proceso de transformación de la identidad a través de la espiritualidad y el autoconocimiento como expresión de las categorías ontológicas contemporáneas, es necesario que se vinculen con los marcos interpretativos de los grupos para entender el proceso de interacción entre éstos y los individuales, ya que éstos últimos sólo parecen ser permeables al análisis en el diálogo con los primeros que les brindan un sistema más o menos organizado con el cuál las personas puedan interactuar y objetivar sus creencias.

Capítulo 6: El ocultamiento del *self* y la dialéctica del autoconocimiento: entre la sospecha y la revelación

En los capítulos precedentes de este estudio, hemos analizado el proceso por el cual, los individuos, entablan un diálogo con el marco interpretativo en el campo religioso, a partir del ejemplo del centro gnóstico de Buenos Aires y el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, llevando a cabo un proceso de conversión de marcos, a partir de la pedagogía heterodoxa que emplea al autoconocimiento como tecnología del *self*, con el fin de transformar la identidad personal. Asimismo, hemos diagramado un recorrido del pensamiento en la historia occidental, que según los autores tratados, condujeron a la constitución de las categorías de persona, identidad y del *self*, a través de un proceso de individualización, en complemento con la hegemonía de un aspecto cognitivo del conocimiento, comprendido por la razón desvinculada o instrumental. A continuación, veremos como estos dos aspectos se vinculan, a partir de un modelo explicativo que si bien, no pretende brindar una explicación acabada, necesita circunscribir ciertos conceptos para permitirnos encuadrar los procesos históricos con los acontecimientos presentes analizados en el trabajo etnográfico, de tal manera que nos sea posible comprender el proceso en su totalidad, tratando de que tanto, las coherencias como contradicciones, otorguen sentido a la construcción conceptual presente.

Hicimos mención en diferentes ocasiones sobre el "desencantamiento del mundo" o el posterior paradigma de la secularización, en complemento con la disolución del campo religioso y la incorporación de otras esferas de la acción humana como parte de los esfuerzos por obtener los bienes de salvación. Al respecto, señalamos el papel protagonista de la visión racionalista del mundo a través de la construcción del discurso científico, que durante el siglo XX parecía apuntar hacia una revelación total de la naturaleza y sus leyes, alcanzando todas las esferas de la vida humana. Los avances en la tecnología impulsados por las dos guerras mundiales y el triunfo de lo terapéutico a través de la creación y expansión del método psicoanalítico, en conjunto con el crecimiento de la autonomía individual y la aparente pérdida de hegemonía de las

instituciones religiosas, culminó en la crisis de la mentalidad burguesa o de la *episteme* moderna, llevando a cuestionar los valores de la modernidad, a través de la construcción de una posmodernidad como un intento de polemizar con el pasado. Ahora bien, entre todo esto, se encuentra el autoconocimiento como producto contemporáneo que también, -como hemos intentado demostrar a lo largo de este estudio- forma parte de esta *episteme* moderna y posmoderna, o en términos más ontológicos, como un elemento del modo de identificación naturalista. Sin embargo, ¿cómo se articula el autoconocimiento en el proceso histórico global?

Valiéndonos de nuestro estudio etnográfico hemos tratado de desentrañar este proceso dentro de un contexto social determinado, pero ahora surge la pregunta: ¿es posible vincularlo como parte de un proceso global o se trata de algo aislado que no puede explicarse por medio de una conexión histórica concreta?. Por otra parte, ¿de qué manera el autoconocimiento como tecnología del *self* podría presentarse como una continuación de este proceso histórico? Más aún, ¿estaríamos frente a una reivindicación y contestación a partir de la autonomía y el descreimiento de las instituciones como el Estado y la Iglesia, o se mantienen en vigencia redefinida? Por el momento estamos en condiciones de responder solamente la pregunta acerca de las conexiones históricas. Al tomar a la historia como una disciplina capaz de hilvanar causas y efectos también estamos tomando como premisa, que éstas forman parte de un proceso más o menos continuo y lineal, situación que nos involucra en un debate al que es necesario eludir, porque, desde un principio, estamos considerando al método de las ciencias sociales, ya sea el de la antropología, la sociología o la historia, como la manera de abordar las problemáticas de nuestro estudio. En consecuencia, nos encontramos frente a una necesidad epistemológica de tener como premisa que nuestro problema de investigación, forma parte de un problema del conocimiento en sí mismo, es decir, de la manera en que tanto el autor de este estudio como a los que hemos acudido, forman parte del paradigma científico, y por ende, todo análisis de este tema en particular se ve irremediamente insertado en un contexto teórico-metodológico del cuál no es posible escapar. En suma, confirmamos la existencia de una conexión histórica entre los procesos que conformaron a la razón desvinculada, junto con la individualización y el surgimiento del *self*, como categoría del pensamiento y la aparición del autoconocimiento contemporáneo, como un

producto de este mismo proceso. Lo que resta por analizar, es la manera en que éste último se articula y cómo es su relación con los otros conceptos. Para esto es necesario acudir a otras entidades conceptuales que permitan explicar al autoconocimiento en otro sistema de significados.

I. Las consecuencias y contradicciones del proceso de individualización y racionalización.

El proceso de individualización y la noción moderna acerca de que cada uno es dueño de su cuerpo y pensamientos, es característica de la realidad contemporánea y muestra la relación que las personas tienen con el mundo. Si bien han surgido escuelas de pensamiento como la psicología Gestalt, que proponen que la suma de las partes no son más que la totalidad, tales como Kurt Lewin (1951), Christian von Ehrenfels (1988[1890]) y Ernst Mach (1988[s/r]), entre otros, pareciera que el paradigma predominante promoviese la conformación de los fenómenos sociales como una sumatoria de individuos que se relacionan unos a otros en una red de causa-efecto, como si se tratase de pelotas en la mesa de billar. Utilizando esta analogía, la categoría de individuo, está circunscripta a la categoría de cuerpo y a los límites físicos visibles que el mismo contiene. De esta manera, las relaciones sociales ocurren en el "juego" y en la interacción, tal como han descrito los autores afines a un interaccionismo simbólico citados anteriormente. Esta individualización de las personas también fue acompañada por un incremento de la autonomía de los mismos individuos, quienes fueron desarticulándose de los vínculos sociales a los que anteriormente pertenecían. Weber, Durkheim, Troeltsch y mismo George Simmel (entre otros), hablaron arduamente al respecto y destacaron el papel que la radicalización de la individualidad tuvo en la configuración de la sociedad e ideología moderna. En particular Simmel destacó un aspecto que iba más allá de la individualización desvinculante, como por ejemplo, en los planteos de Durkheim (1897), quien describió sus consecuencias en "el problema del suicidio" a causa de la falta de integración social.

Simmel (1900) de manera similar a la de Weber con la virtud del trabajo y el compromiso profesional del *ethos* protestante, destaca el papel de la autonomía en la constitución del individuo, en tanto libre, en complemento con la disminución de los vínculos sociales y la independencia de las personas con el incremento de la concentración en intereses propios del individuo. Para esto, describe un segundo rasgo de la individualización. Tomando como antecedente al romanticismo alemán, Simmel (1983) señala la importancia de la historia de la vida de cada persona, como cualidad intransferible de cada individuo que lo distingue del resto (Honneth, 2004:4 *apud* Simmel, 1983). Esto que Simmel parece haber anunciado hace por lo menos un siglo, puede verse más claramente en el contexto contemporáneo, y mismo, a través del caso del centro gnóstico que hemos analizado precedentemente. En consecuencia, el concepto de autonomía que forma parte del proceso de individualización y racionalización en su aspecto desvinculante, tanto de los objetos (para su comprensión intelectual) como de los vínculos sociales, conlleva aquello que hemos estado nombrando como la autorrealización, o en otras palabras, la búsqueda de autenticidad en los individuos como consecuencia de la aplicación de las tecnologías del *self*, que pretenden obtener el acceso a una verdad auténtica respecto a la identidad personal, o como ha analizado María Julia Carozzi (1997, 2000) en el circuito alternativo, a través de la construcción social del interior bueno, sabio y sano.

Esta búsqueda de autenticidad, que en la problemática del autoconocimiento se presenta como la meta de la autorrealización de un logro espiritual (en el sentido que hemos definido en el cap. 1), y en la medida en se trata de un proceso continuo que involucra el realineamiento de marcos interpretativos en el centro gnóstico, también podemos entenderla como parte de las paradojas de la individualización cotidiana. Aquello que pareciera apuntar a una mayor autonomía de las personas respecto de las relaciones sociales, tanto con otros individuos, como de las instituciones morales, puede entenderse como una forma más en que la *episteme* contemporánea continua reforzando la integración del individuo en las instituciones de las que éste pretende desarraigarse, como una consecuencia inherente del mismo proceso de individualización y racionalización. Al respecto, Axel Honneth (2004) postula que

"the claims to individual self-realization which have rapidly multiplied, beginning with the historically unique concatenation of entirely disparate processes of individualization in the Western societies of thirty or forty years ago, have so definitely become a feature of the institutionalized expectations inherent in social reproduction that the particular goals of such claims are lost and they are transmuted into a support of the system's legitimacy" (Honneth, 2004:6).

El autor menciona que el producto del proceso por el cual el incremento de la autonomía y la libertad individual han sido en principio los motores, han desencadenado una inversión paradójica, resultando en la emergencia de individuos con síntomas de vacuidad y falta de propósito (*Ibid.*). De esta manera, la autonomía se ha radicalizado a tal punto, que las personas no sólo pretenden volverse autónomos frente a las instituciones, sino también a la hora de identificarse frente a otros, produciendo un replegamiento sobre sí mismos, colocándose ellos, en el centro de los intereses y objetivos personales de autorrealización. De alguna manera, para Honneth, la herencia del espíritu del capitalismo promovido por las sectas protestantes en el estudio de Weber, además de conducir al "desencantamiento del mundo", también sentaron las bases para que, tal como describe en los trabajos de Simmel, surgiera el segundo aspecto del individualismo, a través de la búsqueda de autenticidad en la trayectoria de vida. En este sentido, interpreta los acontecimientos de la "revolución sexual" norteamericana como parte de esta búsqueda de autorealización, a través de la experimentación de la sexualidad libre que confluía con la autenticidad del romanticismo alemán, facilitando la posibilidad de construir la propia identidad personal a través de un auto-descubrimiento de la propia sexualidad:

"individuals were trying out various ways of life in order to be able, in light of these experiences, to actualize the core of their own personalities, which is what most clearly distinguished them from everyone else".¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Ibid.* pp.9.

Anteriormente hemos mencionado el rol de la sexualidad respecto al advenimiento de este fenómeno histórico en las bases y expansión del movimiento gnóstico samaeliano, y la posibilidad de difundirse tan rápidamente frente a otros movimientos religiosos contemporáneos, debido esta ventaja competitiva. La diferencia con la interpretación de Honneth, es que en nuestro análisis, el valor experimental del acto sexual en la constitución de la identidad personal, no sólo refiere a una autonomía del individuo frente a la moralidad instituida, sino más bien a una sacralización de la autonomía a través de la experiencia del acto sexual como medio de autorrealización. En palabras del fundador de la gnosis samaeliana:

"El Alma es el fermento de la alquimia, porque durante nuestras prácticas de Magia-Sexual penetramos en mundos de tinieblas y de LUZ, en mundos de fuego y de pasión, de los cuales hemos de sacar la LUZ del Espíritu.[...]La Magia Sexual conduce a la unidad del Alma y la sensualidad, o sea la sexualidad vivificada: lo sexual pierde el carácter de lo sospechoso y menospreciado que sólo se acata secretamente con cierta declarada vergüenza; por el contrario, es puesto al servicio de un maravilloso gozo de vivir, penetrado por él y alzado a componente de la afirmación de la existencia que asegura el felizmente equilibrio de la personalidad libre." (El misterio del áureo florecer, pp.54).

Continuando con la exposición de Honneth, destaca que este *individualismo cualitativo*, que promueve la búsqueda de autenticidad a través de la experiencia directa de la vida cotidiana, poco a poco fue transformándose a tal punto que, la autorrealización, pasó a ser parte de un valor social aceptado, que finalmente sería promovido y hasta manipulado por la necesidad de producción y consumo del capitalismo moderno. De esta manera, describe la adaptación de la industria publicitaria de las últimas décadas a estos valores, cuando menciona que se han acudido a estrategias en las que el consumo de ciertos bienes proveería un valor estético de estatus y presentación en la sociedad, como resultado de la elección de modos originales y propios de estilos de vida (Honneth, *Ibid.* pp.11). De este modo, el autor explica que dichos procesos forman parte de la

transformación de los valores sociales de autorrealización, en donde los individuos en lugar sentirse prósperos, padecen la urgencia de verse constantemente cambiando sus demandas, volviéndose una carga más que un bienestar. Todo esto coincide de alguna forma, con lo que Freud (1929) describió durante la primer posguerra como el "malestar en la cultura" y antes Weber¹¹⁰ como el "desencantamiento del mundo". Hoy en día, el sociólogo francés Alain Ehrenberg (1998) lo señala como "La fatiga de ser uno mismo", explicando que los síntomas de la neurosis freudiana fueron desplazados por la depresión contemporánea en la medida en que:

"individuals have as it were been psychically overburdened by the diffuse but widespread demand that they must be themselves; the permanent compulsion to draw the material for an authentic self-realization from their own inner lives requires of individuals an ongoing form of introspection which must sooner or later leave them feeling empty" (Honneth, *Ibid.* pp.14).

Como resultado, al individuo le quedarían pocas opciones: la simulación de la autenticidad a través de la obtención de bienes materiales o bien, la caída en una depresión a causa de este "vacío interior", generado por la ardua tarea de autorrealización en un mundo que exige adaptación flexible y apertura para los cambios repentinos en los contextos sociales mas recientes. Sin duda, esta característica distingue a la sociedad burguesa que el historiador José Luis Romero ha descrito a partir de la distinción de un tipo particular de mentalidad. Asimismo, continuando con esta perspectiva, la idea de una sociedad que muta irremediamente, Marshall Berman (1988) la analiza a partir del pensamiento de Karl Marx, distinguiendo que la sociedad burguesa, y en definitiva los efectos de la modernidad, es construida para luego ser destruida en un proceso *ad infinitum*. De esta manera, menciona que el capitalismo moderno necesita de una *autodestrucción innovadora* para continuar reproduciéndose. En definitiva, esto trae como consecuencia una constante innovación, tanto de bienes materiales como de estrategias ideológicas que:

¹¹⁰ *Op. Cit.*

"[...]dada la capacidad burguesa para hacer rentables la destrucción y el caos, no existe una razón aparente por la cual la espiral de estas crisis no puede mantenerse indefinidamente, aplastando personas, familias, empresas, ciudades, pero dejando intactas las estructuras del poder y de la vida social burguesa" (Berman, 1988:100).

Por consiguiente, el terror del eterno avance y progreso del conocimiento a través de la razón desvinculada e instrumental, terminan por desencadenar *"fuerzas demoníacas que irrumpen irracionalmente, fuera del control humano, con horribles resultados"* comparables con el Frankenstein de Mary Shelley o la imagen del mago fáustico de Goethe (*Ibid.* pp.98). Conjuntamente, en complemento con el proceso de individualización, entonces destacamos el papel de la razón desvinculante o instrumental señalada por Charles Taylor (*Op. Cit.*) y cómo la misma formó parte del proceso de conformación del *self*, o en términos de Mauss, la categoría de persona. Habíamos explicado que la posibilidad de las personas de objetivarse como tales y volverse auto-referenciales formaron parte de esta reflexividad radical, que no solamente consolidó al "yo como yo" sino también que consistió en una parte de la construcción del método científico a partir de la duda cartesiana, separando también los objetos de los sujetos y creando las dicotomías propias del pensamiento científico. A esto también le hemos sumado el triunfo de lo terapéutico a partir de la incorporación en la escena histórica de los trabajos de Sigmund Freud.

Al respecto, Paul Ricoeur ha incluido a éste último intelectual, como parte de una tradición de pensamiento que identificó como la "escuela de la sospecha" (Ricoeur, 1965). Así, realiza una comparación entre Freud, Nietzsche y Marx, señalando que los tres pensadores, cada uno con sus respectivos trabajos, proponen una interpretación de la cultura cuya base es la "reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia" y "la verdad como mentira" (Ricoeur, 1965:32-33). A diferencia de la agenda iluminista, que promovía la destrucción ideológica de la religión y de todo aquello entendido como irracional, Ricoeur describe que el pensamiento de estos maestros de la sospecha conformaron *"un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora" sino mediante la invención de un arte de interpretar"* (*Ibid.* pp.33). Se trata

de una búsqueda de sentido a través del *desciframiento* y una *arqueología* de las expresiones de la consciencia. De esta manera, la categoría de consciencia se muestra como una relación oculto-mostrado o simulado-manifiesto (*Ibid.* pp.34).

Ya vimos como el triunfo de lo terapéutico de Philip Rieff tuvo sus raíces en el psicoanálisis. Ahora, con el aporte de Ricoeur, encontramos una conexión de sentido a partir de la forma en que Marx y Nietzsche, constituyen una escuela de interpretación (en el contexto de los trabajos de Ricoeur) de la cuál es posible identificar también al tercer miembro de esta triada que hemos mencionado en reiteradas ocasiones. Entonces, estos tres autores forman parte de los antecedentes de una manera de interpretar a la cultura de occidente¹¹¹, pero en este proceder, nunca ha faltado el componente de la duda cartesiana, que ahora se traslada -en palabras de Ricoeur- desde la duda sobre la cosa hacia la duda de la consciencia (*Ibid.* pp.33). Esta duda de la consciencia y la necesidad inherente de desenmascarar aquella realidad encubierta fue, en definitiva, lo que ha estado caracterizando a la *episteme* moderna, salvo que la misma se ha radicalizado a tal punto, que la duda de la consciencia se convirtió en la duda de la duda, es decir, en un dilema respecto a la aptitud del método científico como *via regia*, capaz desentrañar los misterios de la naturaleza y el universo.

Este movimiento de radicalización, algunos autores como Anthony Giddens (1990, 1991) y Ulrich Beck (1992; Beck et al., 1994) lo han identificado como una *modernización reflexiva*, discutiendo las teorías sobre el paradigma de la posmodernidad. Para estos autores, es central la noción de que los individuos son capaces de auto-monitorear sus actividades y contribuyen a la manera en que las situaciones sociales son percibidas, evaluadas y cambiadas. La reflexividad no es sólo un concepto exclusivamente relacionado con la racionalidad y el proceso de toma de decisiones, por el contrario, este enfoque se orienta hacia las acciones y al cambio social en la que entran en juego la responsabilidad y la culpabilidad (Lee, 2006:3). A diferencia de la perspectiva de la posmodernidad, que destaca la de-construcción de las verdades y la vida, la

¹¹¹ Siempre será occidente ya que Marx analiza las relaciones de producción del modo capitalista, Nietzsche utiliza la interpretación del panteón griego, y Freud analiza el inconsciente en la cultura moderna.

modernización reflexiva, propone un esquema más programático al que otros autores han descrito como una "segunda modernidad" (Lau, Beck, y Bonss, 2003).

Al mismo tiempo, otra característica de la perspectiva de la modernización reflexiva, es que la amplitud de la reflexividad ha trascendido sus límites a través de los sistemas educativos dentro de los países democráticos, promoviendo no solamente el método científico como herramienta de análisis, sino el principio de la duda en la cual éste se ha basado (Cohen y Kennedy 2000:86). En otras palabras, el método científico se ha insertado en las sociedades contemporáneas, de tal modo, que ha atravesado el paradigma por el cual fue creado, transformándose la realidad misma de los individuos en una constante "duda metódica" sobre su vida. En coincidencia con estas afirmaciones, hemos encontrado esta "masificación del método científico" en el centro gnóstico y en el marco interpretativo del Movimiento Cristiano Gnóstico Universal. El énfasis en la experiencia directa de los ejercicios para el autoconocimiento y la auto-observación que los estudiantes deben practicar, es el eje central de los discursos de los instructores del centro gnóstico de Buenos Aires. No es suficiente creer en lo que éstos enseñan, ellos insisten en practicar y sacar las propias conclusiones de las experiencias vividas. Es por esto que definimos a las actividades del centro, como una pedagogía heterodoxa, dadas las características del contexto en que las actividades se llevan a cabo.¹¹²

En resumen, las paradojas de la individualización, han conducido a las personas hacia la búsqueda de la autorrealización, a través de la experiencia directa con las situaciones de vida, guiados por una autonomía frente a las pautas de las instituciones morales vigentes. Pero el mismo proceso ha producido en las personas, un sentimiento de agobio a causa de la necesidad de adaptación y apertura constante que las situaciones vitales ameritan en un contexto que cambia minuto a minuto. Esto, junto al complementario proceso de racionalización y hegemonía de la reflexividad, a través del principio de la duda y la masificación del método científico, han provocado que las acciones que las personas llevan a cabo para -en términos que Foucault ha definido como tecnologías del *self*- obtener felicidad y autorrealización, radicalizaran la reflexividad de

¹¹² Ver Cap. 4.

la interpretación de la sospecha. Por ende, afirmamos que esta ampliada forma de clasificar la realidad como algo oculto a ser descifrado, que ha predominado durante los comienzos del siglo XX, ha sido la que finalmente daría lugar a estas tecnologías del *self*, como el autoconocimiento analizado en este estudio, y es parte del mismo proceso, tanto en materia sociohistórica como en la conformación de estructuras del pensamiento moderno. En base a esto, a continuación intentaremos explicar de qué manera se vincula el autoconocimiento como un ejercicio radical de la sospecha.

II. El ocultamiento del self.

La tesis de Paul Ricoeur sobre el discurso psicoanalítico, nos brinda una valiosa herramienta analítica a la hora de tratar de entender el paradigma. Podríamos decir que, no sólo Freud, sino los otros dos pensadores mencionados, representan al pensamiento científico y filosófico de la primera mitad del siglo XX. El filósofo francés profundiza su análisis sobre la interpretación freudiana como una hermenéutica de sospecha, y decide ampliarla mencionando que el programa freudiano del psicoanálisis fue consolidado como una *arqueología del sujeto*, una "*arqueología de la reflexión, para la reflexión*" (Ricoeur, 1965:367). Así, el ejercicio de la sospecha comienza con el desciframiento de esa consciencia falsa, ilusoria, que necesita ser interpretada a través de los síntomas, detectar el o los núcleos que "lo inconsciente" parece informar a través de símbolos oníricos, y una vez comenzado este proceso, sí es posible, pasar a la excavación de los arcaicos pasillos del inconsciente en todos sus estratos. En el análisis de Ricoeur, la arqueología del sujeto está ligada al concepto de temporalidad que conecta la historia personal del paciente con los acontecimientos de su infancia:

"si hay en el freudismo un sentido de lo profundo, de lo abismal, lo encontramos en la dimensión temporal o, más exactamente, en la

conexión entre la función temporalizante de la consciencia y el carácter "fuera del tiempo" de lo inconsciente".¹¹³

De esta forma, dado que el inconsciente es atemporal, la función de la consciencia, ayudada por la terapia psicoanalítica, es revelar aquello que permanecía oculto. Sin embargo, Ricoeur propone que el proyecto freudiano de la arqueología del sujeto permanece incompleto sino no se lo articula dialécticamente con una teleología o escatología de la consciencia. Esta última, estaría ligada a una hermenéutica distinta a la de la sospecha, que el autor la relaciona con los trabajos de Hegel sobre la fenomenología del espíritu, así como los trabajos sobre la fenomenología de la religión de la mano de Rudolf Otto, E. Scheleimacher, M. Eliade o G. van der Leeuw. Asimismo, estas ideas también las ha desarrollado en otros trabajos como una hermenéutica de revelación o escatológica.¹¹⁴ En consecuencia, para Ricoeur:

"la teleología sólo se da mediante ciertas figuras del espíritu, esto es, mediante un nuevo descentramiento, o una nueva desposesión que denomino espíritu, lo mismo que llamé inconsciente al lugar de aquel otro desplazamiento del origen del sentido al trasfondo del yo".¹¹⁵

Entonces, encontramos dos interpretaciones que forman parte del proceso de desplazamiento de la consciencia señalados por Ricoeur, que involucra a tres de los pensadores más influyentes del siglo XX en el mundo occidental. En base a todo esto, para los fines de nuestra problemática particular sobre el autoconocimiento y la espiritualidad, en relación con la transformación de la identidad personal, propongo su comprensión a través de estos dos movimientos de la consciencia que considero aún continúan operando, tomando como ejemplo, las prácticas y discursos de los estudiantes e

¹¹³ *Ibid.* pp.387.

¹¹⁴ Ver "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)", En: *Introducción a la simbólica del Mal*. FCE, Buenos Aires, 2001.

¹¹⁵ *Ibid.* pp.402.

instructores del centro gnóstico de Buenos Aires, no como un punto de partida para realizar inducciones hacia una generalización sino, por el contrario, a través de una deducción a partir de las hipótesis esbozadas y planteadas tiempo antes de contrastar con el campo empírico.

La dialéctica entre la arqueología y la teleología, o entre el ejercicio de la sospecha y el de la revelación, aparece planteada en la problemática del autoconocimiento de la siguiente manera: se produce una arqueología del sujeto a través de la sospecha, derivada de la masificación del principio de la duda a través de los sistemas educativos, que promueve en los actores a analizar con detenimiento sus propias acciones y pensamientos, dado que las mismas no son reales. Los gnósticos samaelianos lo asociarán con "la máquina humana", que identifican como una instancia polar en donde el cuerpo y los instintos forman parte de estados psicológicos no propios del género humano. De esta manera, a través de la experiencia diaria del trabajo con el autoconocimiento, esta consciencia de la cuál debe sospecharse habría de ser liberada de su "enfrascamiento", o en términos platónicos y neoplatónicos, el alma podría ser liberada de la prisión del cuerpo.

Anteriormente, hemos descrito que la gnosis samaeliana entiende que la autorrealización del ser humano implica la revelación del Intimo y la liberación de la esencia divina en el hombre. Para esto, la pedagogía heterodoxa del Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, propone diferentes técnicas para obtener tal resultado, siendo la supra-sexualidad salvación -en términos de Bourdieu- el bien simbólico de mejor custodiado bajo el sistema de enseñanzas gnósticas. De esta forma, el siguiente paso a la sospecha queda más claro si se incorpora la teleología planteada por Ricoeur. Si el autoconocimiento se presenta como el método por el cual se aplica la reflexividad sobre el sujeto, para analizar su propia identidad como una introspección, este trabajo requiere una meta, un *telos*, que será el objetivo del trabajo mismo, como un intento de otorgar una significación valiosa para el individuo a lo largo del proceso. En suma, el autoconocimiento como tecnología del *self*, tal como lo hemos entendido, se trata de un proceso dialéctico que oscila entre la sospecha y la revelación.

La premisa para que esta dialéctica del autoconocimiento tenga lugar, es que la consciencia exista como un objeto oculto que deba ser descifrado y revelado. A este

hecho, pasaremos a denominarlo como el ocultamiento del *self*. El *self*, significará para nuestro análisis, lo mismo que para Ricoeur, cuando habla de la consciencia. En el capítulo 1 destacamos que la categoría de persona así como la razón desvinculada o instrumental fueron los antecedentes necesarios para el surgimiento de la conceptualización de la consciencia, tal como la entendemos actualmente. Pero en este proceso, también ocurre la auto-consciencia. Es decir, que el surgimiento de la consciencia individual no puede existir sin la auto-consciencia. La consciencia para conformarse como tal, debe adoptar simultáneamente el carácter reflexivo. Ahora bien, si bien el ocultamiento del *self* es el punto de partida para el autoconocimiento, con esto no estamos resolviendo el problema de la transformación de la identidad personal y no estamos dando cuenta de este proceso. Para que esto ocurra, el aspecto teleológico del autoconocimiento, es decir, el objetivo del mismo respecto a su meta reflexiva, necesita mantenerse sin alcanzarse para que el mismo proceso pueda continuar indefinidamente. A modo de ejemplo, en ningún momento de las conversaciones con los estudiantes del centro gnóstico, o durante la participación de los eventos y clases en la institución, hemos registrado una clave que pudiera anunciar que una u otra persona haya alcanzado la meta del autoconocimiento. De hecho, el único que parecía haber sido quién logró algo similar fue el mismo Samael Aun Weor. En consecuencia, aquí ocurre algo interesante: la afirmación del autoconocimiento como tecnología del *self* cumple sus objetivos, siempre y cuando el *self* no sea conocido.

De acuerdo a lo que hemos analizado a lo largo de los capítulos, el surgimiento del autoconocimiento como tecnología del *self* forma parte del proceso de individualización, en complemento con la racionalización que llevó a lo que Weber describió como el desencantamiento del mundo. Este término, a pesar de haber sido utilizado en reiteradas ocasiones por otros autores para describir procesos como el paradigma de la secularización, nos es útil para fusionar tanto, aquél proceso que involucra a la razón desvinculada, como a la constitución de la individualidad en las personas y el incremento de la autonomía de las mismas frente a las instituciones morales. Entonces, volviendo sobre nuestras palabras, diremos que el ocultamiento del *self* contiene al desencantamiento del *self*.

Históricamente, la aparición del *self* como componente de la cognición humana en Occidente, se identifica a partir de la razón desvinculada que comienza a separar al sujeto de los objetos y del mundo, permitiéndole así conocerlos por medio de la experiencia y la reflexión. El resultado de este primer proceso, es el control y el dominio de las personas sobre la naturaleza y sobre las cosas a partir del pensamiento científico como heredero del iluminismo de los siglos XVIII y XIX. Pero las conquistas de la razón y del individuo, perdieron motivación durante la primera mitad del siglo XX, debido a las condiciones sociales en las que, una y luego otra guerra mundial, condujeron al mundo hacia un pesimismo, que fue descrito con claridad en los trabajos de Adorno y Horkheimer y su Escuela de Frankfurt. Ahora bien, este desencanto del mundo, también es el desencanto del *self*, ya que para ese momento, el mundo racionalizado implicaba un mundo individualizado, en donde cada quién debía enfocarse en sí mismo. El psicoanálisis fue la clave para el triunfo de lo terapéutico como una estrategia para que el *self* pudiera tener un respiro frente al desasosiego de la cultura moderna. En un primer momento, esto parece haber provisto de cierto alivio a la cultura moderna, aunque no fue suficiente. El aumento de la autonomía individual, junto con los movimientos de reivindicación y descolonización, así como la lucha por la igualdad de géneros, produjeron un mayor repliegue del individuo sobre sí mismo, creando probablemente la radicalización de la reflexividad y la inauguración de una nueva etapa histórica que aún se encuentra en discusión, bajo el nombre de posmodernismo, modernización reflexiva, múltiples modernidades, etc. Por lo tanto, el *self*, que ya había sido descubierto y estaba tratando de sobreponerse de los excesos del conocimiento objetivo, aún permanecían desencantados hasta el punto que, incluso, tal como hemos esbozado en el capítulo 1, el psicoanálisis resultó ser un elemento más de control sobre el individuo por y para sí mismo, ya que la arqueología del sujeto y la sospecha amenazaron por terminar de descubrir aquello que hasta el momento permanecía oculto. Los misterios de la naturaleza ya habían sido casi descubiertos con la teoría de la evolución y la concepción materialista del mundo. Por su parte, el universo comenzaba a ser comprendido más allá de la mecánica newtoniana, y los aportes de Bohr y Heisenberg cuestionaron la primer certidumbre que Einstein quiso defender, cuando afirmó que "dios no juega a los dados". Así, el comportamiento humano entró en el juego del desencantamiento, cosa que nos

conduce al siguiente paso en esta antropología de la consciencia¹¹⁶, a través de la problemática del autoconocimiento.

El *self*¹¹⁷, desencantado por segunda vez, debe acudir a otra herramienta, ahora que fue descubierto y conocido por la razón desvinculada. Para esto, la estrategia del ocultamiento parece ser el camino que ha elegido. Así, se lo oculta y se lo idealiza en el misterio para poder redescubrirlo a través de las tecnologías del autoconocimiento. Sin embargo, el ocultamiento del *self* debe ser constante y nunca el autoconocimiento deberá acercarse demasiado al objeto a ser conocido, de lo contrario, se volvería a correr el peligro de desencantar al *self*. Entonces, la única forma de evitar el desencanto, es proveer al *self* de un estatus tal, que no le sea permitido ser aprehendido y que siempre se escape de la posibilidad de ser clasificado. El modo de lograr esto, no es nada menos que conducir al *self*, y a la consecuente búsqueda del autoconocimiento, hacia un conocimiento de lo divino, de tal manera, que se debe conocer a Dios para conocerse a uno mismo, es decir, interiorizando a la divinidad y ocultándola en el individuo de tal forma que dios, en tanto realidad inaprensible, permita la reconversión del sujeto a través de la transformación de la individualidad en un dios personal: “Hay que conocer lo divino para conocerse a sí mismo” (Foucault 1982:50). De esta manera, en el mundo contemporáneo, el autoconocimiento como una tecnología del *self* para operar sobre el cuerpo y el alma y lograr la transformación de uno mismo en la búsqueda de acceso a la verdad, muestra una forma particular de representación del *self* actual, diferente a la de otros momentos históricos, demostrando que a distintas formas de cuidado y conocimientos del sí mismo, le corresponden distintas formas de *self* (Foucault 1980:53).

¹¹⁶En relación a esto, actualmente existe un vasto número de académicos que se dedican al estudio antropológico de la consciencia bajo el nombre de *Society for the Anthropology of Consciousness* (SAC) y pertenecen a la *American Anthropological Association* (AAA). Los mismos estudian tanto a la consciencia como fenómeno general, ya sea desde un aspecto evolutivo o sociocultural, tanto como a casos particulares como el chamanismo y el estudio de los estados alterados de consciencia. Para más detalles, referirse a: <http://www.sacaaa.org/>

¹¹⁷ Cuando utilizamos al self como un concepto personalizado, se trata sólo de una estrategia discursiva para comprender la problemática que planteamos. Entonces, cuando decimos "el self", debe entenderse como el proceso histórico que lo contiene y las acciones que las personas deben realizar para mantener un estado de bienestar general, es decir, tomándolo como un derivado de la salud mental.

Aquí volvemos sobre un punto que si bien ha sido anunciado, ahora es el momento de profundizarlo. Nos encontramos con una observación similar al de Csordas respecto a la sacralización del *self*¹¹⁸ pero en nuestro caso, el aspecto divino que se le otorga al *self*, no surge de una interacción en un contexto ritual o a través de la corporización de un proceso de curación, sino como parte del proceso de constitución del *self* como producto histórico, a través de las transformaciones producidas por la individualización y la racionalización de la vida cotidiana. Así, el ocultamiento del *self* moderno, se presenta bajo la forma de una sacralización del *self*, en la medida que demora el objetivo del autoconocimiento, ponderando el proceso por sobre los fines. Es comparable la observación que realiza Peter Berger, quién menciona que:

"El Self fuerte protomoderno, metafísica y ontológicamente hablando, ya no podemos darlo por supuesto. El Self es un agujero que debe ser rellenado. El verdadero Self no es un dato, algo dado, sino algo para ser alcanzado como resultado de un gran esfuerzo". (Berger, 1994:113).

Al mismo tiempo, para comprender un poco mejor esta idea de la interiorización de lo divino a través del ocultamiento del *self*, podemos remontarnos a ciertas ideas teológicas que forman parte del *corpus* religioso de la teología judeo-cristiana, que podrían haber contribuido también como fundamentos al proceso de racionalización. Encontrar una relación directa entre estas ideas con lo que se plantea en este estudio, implicaría una investigación más exhaustiva respecto a las posibles filiaciones históricas entre estos conceptos. Sin embargo, por el momento, nos atrevemos a enunciar esta posibilidad en la que la noción de ocultamiento podría encontrar ecos en una concepción particular de Dios, que luego con su interiorización, supondría el ocultamiento del *self*.

Mircea Eliade (1976), en su *historia de las creencias e ideas religiosas*, hace mención del concepto de *Deus Otiosus* (Lit. "Dios ocioso") para describir comparativamente al comportamiento de ciertos dioses que parecen haberse retirado del

¹¹⁸ *Op. Cit.* Cap.1.

mundo, para ocupar un rol menos activo en la creación y en la vida humana. De ahí que, "muchas veces el creador se convierte en un deus otiosus y se aleja progresivamente de su creación" (Eliade, 1976:206). Así lo ejemplifica con la mitología sumeria y el dios An:

"Como indica su mismo nombre (an = cielo), el primero es un dios uránico. Debía de ser el dios soberano por excelencia, el más importante del panteón, pero An presenta ya el síndrome característico del deus otiosus. Más «actuales» y más activos aparecen Enlil, dios de la atmósfera (llamado también el «Gran Monte»), y Enki, «Señor de la Tierra», dios de los «cimientos», erróneamente considerado dios de las aguas porque, en la concepción sumeria, se suponía que la tierra estaba asentada sobre el océano".¹¹⁹

En su mitología comparada, Eliade da numerosos ejemplos como este, mostrando que en ciertos momentos las fuerzas creacionales, representadas por dioses, especialmente en el mundo antiguo, en algún momento dejaron de actuar y se retiraron de la creación para dejar lugar a otros dioses, o bien para liberar a la humanidad de su acción, colaborando con la idea del libre albedrío. Al respecto, en la mitología judeo-cristiana, también podemos discernir ejemplos similares. Por un lado, encontramos a Santo Tomás de Aquino, quién distingue que algunos atributos de Dios sólo pueden ser aprehendidos a través de la analogía, y destacó que este principio es válido cuando a la naturaleza de dios permanece oculta, y acuñó el término *Deus absconditus*, mientras que otras características divinas podrían ser reveladas (*Deus revelatus*) al hombre. De esta manera, para este filósofo cristiano, sólo es posible el conocimiento de Dios a través de su creación pero siempre de manera análoga:

"we can speak of God's goodness only by understanding that goodness as applied to humans is similar to, but not identical with, the goodness of God".¹²⁰

¹¹⁹ *Ibid.* pp.91.

¹²⁰ Cfr. Norman L. Geisler (ed). *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. (Grand Rapids: Baker Academic, 1999), 726.

Por otro lado, encontramos a la teología judaica del exilio, de la mano del rabino del siglo XVI Isaac Luria (1534-1572). Este pensador del corpus del misticismo judío conocido como Kabbalah, propuso un modelo para explicar la creación en donde el exilio de lo divino surge como requisito para la constitución del mundo (Claro, 1996:291). La concepción luriana de la creación, contempla un primer momento que denominó Zim-Zum o contracción, que en el contexto teológico se comprende mejor como retraimiento o retirada de Dios. Así lo explica el filósofo chileno Andrés Claro, en su trabajo "La inquisición y la Cábala":

"El primer acto del En-Sof no es descrito como emanación, sino como contracción, autolimitación, ocultamiento, retención de la respiración. La idea es que Dios no deja lugar a la creación a menos que se limite a sí mismo; de otro modo, el panteísmo sería inevitable".¹²¹

De esta manera, la teología luriana presenta a este ocultamiento de Dios como indispensable para que el hombre pueda existir. Así, la creación comienza con un "estado de exilio generalizado del universo" (*Ibid.* pp.294). El hombre es el continuador del proceso creacional, iniciado con el ocultamiento de Dios. De hecho, -según el autor- el Zim-Zum luriano se muestra como una ruptura con lo divino como origen presente del mundo y la historia, de modo que, "Dios se ha interrumpido[...]dejando un espacio entre los signos en el cual El mismo es puesto en duda" (*Ibid.* pp.295).

Por su parte, Gershom Scholem (1976) considera que desde un punto de vista histórico, el mito luriano responde a una necesidad de encontrar una interpretación a la expulsión del pueblo judío de España del siglo XV. Así, se establece un *drama universal*, que es un drama divino, en donde se cambian los principios antiguos que explicaban la Creación de forma emanativa, por un conjunto de ideas que proponen la autolimitación divina, de manera que Dios se retira sobre sí, en lugar de proyectarse hacia fuera,

¹²¹*Ibid.* pp.293.

contrayendo su ser en una profunda ocultación de su propio yo. Por ende, -explica Scholem- en esta teología está contenida la idea de que esta regresión del ser divino sobre sí mismo, representa una forma del exilio y el autodesierto (Scholem, 1976:121). Esta autolimitación o contracción divina también viene acompañada de una crisis universal que se conoce como la “rotura de los recipientes”. Dentro de este mismo sistema, la manera de revertir el estado de “caída”, es a través del proceso de *ticun* o restitución ya que:

*“Nada se encuentra ya en el lugar donde debiere encontrarse. Todo está en alguna otra parte. Pero un ser que no se halla en su lugar se puede decir que está en el exilio. De este modo, resulta que todo ser a partir de aquél acto primitivo es un ser en el exilio y se encuentra necesitado de reconducción a su lugar de origen y redención”.*¹²²

Recapitulando, el exilio de la divinidad en el pensamiento luriano, obliga al ser humano a promover la restitución de ese primer acto divino. De esta manera, El universo en su totalidad, tanto como la vida misma, forman parte de la crisis original, de modo que no es sólo Dios quién está exiliado y se ha ocultado, sino que toda su creación -inclusive el hombre- se encuentran exiliados de sí mismos. En otras palabras, “*el mundo de la naturaleza y de la experiencia humana es el teatro del exilio del alma*” (Ibid. pp.127).

Notamos que tanto la idea del "Dios escondido" como el exilio de Dios, presentan la idea del ocultamiento como recurso explicativo. Con esto queremos mostrar, cómo esta noción del ocultamiento -que utilizamos para describir los procesos del autoconocimiento como tecnología del *self*-, no son ajenas a la idea de una presencia a través de una ausencia, formando parte de un ocultamiento de una entidad conceptual, ya sea la de Dios o la del *self*. En el caso del ocultamiento de la divinidad, lo que intentan los pensadores, es dar una explicación sobre la creación, al mismo tiempo que se amplifica la magnificencia de Dios como creador que se retira a su morada, inalcanzable para la humanidad, cuyo acto es además una autopurificación. En el caso del *self*, el retraimiento también implica un acto creativo, o más bien, una manera de sostener la sanidad psíquica del individuo ante el terror del conocimiento de las cosas, y al mismo tiempo, este

¹²² Ibid. pp. 123.

ocultamiento conduce al *self* hacia un lugar inalcanzable para la razón, por ende, volviéndose inaprehensible y misterioso al igual que la potencia divina.

En relación al alma humana en particular, y los posibles orígenes históricos del ocultamiento del *self*, Michele de Certeau (1982) caracteriza el pensamiento en el Renacimiento del siglo XVI, a partir del análisis de los escritos de Santa Teresa de Avila (1515-1582), dándole importancia a la concepción del ser humano como buscador de una *morada interior*, a partir de la cual sería posible una *conversación* con Dios, quién es desconocido y está fuera del alcance de las personas. Desde el punto de vista de la mística de Santa Teresa, a la luz del análisis del antropólogo francés, ese habitáculo es la *ficción del alma*, quién a través de ésta, el místico puede acercarse a la divinidad. En palabras del autor:

“This spirit is in search of a place, as vacant space, after the manner of the phantoms whose anxiety, while waiting to find a place of habitation, is told in the traditional legends or fantasy novels. [...] It is a fiction of the soul, its production in a “mansion” not its own, the fictive place that makes possible the expression of a speaking that has no place of its own in which to make itself heard. [...] In itself, the soul is silent, in that it is formed by being a response to that (God) which it does not know, in that it is the response to Unknowtness” (de Certeau, 1982:189-192).

Para entender aún mejor esta relación, y no permanecer demasiado en un plano excesivamente abstracto -corriendo el riesgo de disolver las formas- podemos acudir nuevamente a la comprensión del contexto histórico de estas concepciones. Dentro de las características de la mentalidad burguesa que ha destacado el ya citado historiador José Luis Romero, el autor encuentra un momento particular en su evolución. Durante el surgimiento del realismo en los siglos anteriores al XVI, cuando la burguesía con sus actividades pragmáticas a través de la experiencia directa de los objetos comienza a tomar forma, menciona que se produce también un sentimiento de horror al conocimiento total:

“El realismo produce, antes que ninguna otra cosa, una especie de terror, y como resultado, un enmascaramiento. La pregunta angustiante

es hasta qué punto puede llegar a conocerse y eso provoca el encubrimiento".¹²³

Romero señala que este encubrimiento ocurre durante los siglos XVI y XVII, por ejemplo, con el desarrollo de la *Primavera*, y *El nacimiento de Venus* de Botticelli o las obras de Rafael. En consecuencia, al igual que la pregunta cartesiana por si el sujeto puede confiar en aquello que conoce a través de los "engañosos" sentidos, el encubrimiento de la mentalidad burguesa, operaría de la misma manera en que describimos el proceso de ocultamiento del *self*. De hecho, la operación en dos momentos históricos diferentes –el período renacentista y el contemporáneo- apela, sin embargo, al mismo problema sobre el conocimiento y la razón desvinculada. Y tanto en un período histórico como en el otro, cualquier intento de creación de un límite al conocimiento producirían una suerte de esperanza. De esta forma, el ocultamiento del *self*, junto a los antecedentes como el encubrimiento burgués y las concepciones teológicas judeo-cristianas, formarían parte de una estrategia para reencantar la realidad, tratando de que aquello que se ha ocultado permanezca en el misterio y no sea alcanzado por los rayos luminosos -aunque desencantadores- de la razón.

III. El rescate o reencantamiento del self.

Recapitulando, el ocultamiento del *self* propone una estrategia re-mitificadora, una hermenéutica de la recolección de sentido para contrarrestar el ejercicio de la sospecha como reflexividad radicalizada sobre las personas, y la manera de lograrlo, es a través de la interiorización de lo divino, haciendo que todo aquello que es sagrado, inaprehensible e inalcanzable, se condense y desplace al *self*, hacia un espacio ontológico en el que la razón desvinculada no pueda penetrar. De esta manera, ya sea en el contexto del centro gnóstico, a través del "Intimo" o la Esencia, como entidades que deben ser

¹²³ Romero, *Op. Cit.* pp.85.

descubiertas o liberadas por medio del autoconocimiento, o en el movimiento Nueva Era y el circuito terapéutico alternativo, en donde se propone una autonomía y presunción de un interior en el hombre que es "bueno, sabio y sano", el ocultamiento del *self* respondería como la maniobra de las últimas décadas para oponerse a todo conocimiento absoluto de las cosas. En esta dialéctica del autoconocimiento, formulada a partir de las elaboraciones de Ricoeur respecto al psicoanálisis y a la escuela de la sospecha, podríamos decir que durante las últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, el desencantamiento del mundo, condujo a que en un primer momento, el psicoanálisis fuese quién brindara una salida al abrumamiento del *self*, ante el aparente conocimiento total de las leyes de la naturaleza. Aquí la sospecha predominaba por sobre las interpretaciones de revelación de siglos anteriores. Sin embargo, el conocimiento y el control consecuente de la consciencia y la concepción de "lo inconsciente" como modelo explicativo a través de la economía libidinal, también formó parte de la propuesta freudiana que condujo al triunfo de lo terapéutico. Finalmente, el terror y desconcierto de la sospecha, daría lugar al *ocultamiento*, que se presentaría en esta "segunda modernidad", como una respuesta ante el desencantamiento del *self*, que parecía haber sido conocido y aprehendido, pero que a través de tecnologías del *self* como el autoconocimiento, parecería haber logrado escapar de la cosificación.

Entonces, ¿el autoconocimiento como heredero de la interpretación de sospecha, es él mismo parte de este paradigma? Si el ocultamiento del *self* sucedió a la sospecha, ¿no es acaso el autoconocimiento también una forma de revelación al ejercer una teleología del sujeto? Trataremos de comprender esta contradicción a partir de otro enfoque.

Morris Berman (1981), en su recorrido histórico de las ciencias, reformula el concepto de *principio de participación* del antropólogo Lucien Lévy-Bruhl, esbozado en su obra "La mentalidad primitiva" (1922), para explicar que previamente a la revolución científica:

"The view of nature which predominated in the West down the eve of the Scientific Revolution was that of an enchanted world. Rocks, trees, rivers, and clouds were all seen as wondrous, alive, and human beings felt at home in this environment, the cosmos in short, was a place of belonging". (Berman, 1981:16).

De esta manera, utiliza el término de *conciencia participativa*, para explicar este momento en la historia occidental, en donde las personas aún permanecían ligadas fuertemente, tanto con la naturaleza como con las comunidades a las que pertenecían. Si bien esta definición es un tanto “esencialista” y podría conducirnos a las idealizadas nociones rouseaunianas como el "buen salvaje", lo que a nosotros nos interesa es utilizar este término para tratar de explicar desde otro punto de vista la contradicción planteada más arriba, acerca del autoconocimiento como ejercicio tanto de sospecha y revelación a través del ocultamiento del *self*. Berman intenta explicar las diferencias entre, cómo las personas entendían sus relaciones con otros y cómo construían la imagen del mundo antes del apogeo del conocimiento y métodos científicos, justamente guiados por un concepto antagónico: una conciencia no-participativa. Aquí, el autor describe que la alienación y la reificación hacen que todo se convierta en objetos ajenos al individuo y en última instancia, él mismo se convierte ajeno también (*Ibid.* pp.17). De esta forma, la conciencia no-participativa, característica del pensamiento científico, implica que el conocimiento es adquirido por medio del reconocimiento de una distancia entre nosotros y la naturaleza (*Ibid.* pp.71). De manera similar, ya hemos visto como Philippe Descola¹²⁴ estableció un modo de identificación naturalista, en donde la separación entre sujeto y objeto constituía su fundamento. Al mismo tiempo, el ejercicio de la sospecha como interpretación para descifrar la conciencia, formaría parte de este paradigma moderno que contiene también al dualismo cartesiano así como al psicoanálisis:

"It turns out that the subject/object distinction of modern science, the mind/body dichotomy of Descartes, and the conscious/unconscious distinction made by Freud, are all aspects of the same paradigm" (Berman, Ibid. pp.148).

El ocultamiento del *self* entonces formaría parte de este "marco primario", sobre cómo las personas comprenden al mundo y a los otros, y qué sucede cuando el ejercicio del conocimiento se orienta hacia el polo de la sospecha y la razón desvinculada,

¹²⁴ *Op. Cit.* Cap.5.

desplazando el objeto del conocimiento hacia una dimensión menos alcanzable. Esta operación cognitiva puede entenderse como un reencantamiento, y podría adquirir formas específicamente religiosas dentro del tipo místico que Troeltsch¹²⁵ estableció como una tipología religiosa, caracterizada por una experiencia autónoma de la religión, y que se sitúa como una forma y dinámica diferentes a la de las religiones establecidas. Esta "opción mística" relacionada con la autonomía y un fuerte individualismo, se mantiene sin la necesidad de una entidad como dios, ya que puede también implicar su ausencia y su ocultamiento, es decir, su "*radical concealment from human kind*"¹²⁶. Justamente, el ocultamiento del *self*, que forma parte del autoconocimiento e implica la interiorización de la dimensión divina como parte de la psique humana, o bien, esta psicologización de la experiencia espiritual, consiste entonces en una expresión contemporánea de la religiosidad, en donde un sentimiento de incertidumbre, es necesario para promover la búsqueda constante de autorrealización de los individuos a través de la historia personal y las experiencias de vida como facilitadores de autenticidad. Y en este contexto, la pérdida de la incertidumbre, o más bien su descubrimiento "*makes individuals less sure about their uniqueness and credibility*" (*Ibid.* pp.7).

A la opción mística de Nesti, le precede la incertidumbre, como parte del panorama contemporáneo. Asimismo, este autor destaca un "nomadismo" de creencias, en donde algunas personas abandonan las verdades y dogmas para vivir la experiencia religiosa de manera personal, situación que los conduce a deambular por diferentes cultos y credos. Y esta autonomía de la experiencia, se legitima a través de una "hipertrofia del silencio", ya que el silencio indica una experiencia con los objetos y el mundo. El silencio testifica, no debate, prueba o demuestra (*Ibid.* pp.5).

Decíamos más arriba que el ocultamiento del *self* podemos entenderlo como un reencantamiento de aquel desencantamiento del cuál, previamente el mundo y los objetos han sido víctimas. En consecuencia, el autoconocimiento como tecnología del *self*, que opera a través de este ocultamiento, estaría también reencantando a ese *self*. En otras palabras, el autoconocimiento se encuentra en un grado intermedio entre la sospecha y la

¹²⁵ *Op. Cit.* Cap.1.

¹²⁶ Nesti, *Op. Cit.* pp.3.

revelación, operando de las dos formas. Al mismo tiempo, o en términos de Berman, el autoconocimiento forma parte de una consciencia no-participativa pero que aspira, a través del reencantamiento y la mistificación de la vida, a una participación con la totalidad del universo. En concordancia con esto, dentro de las formas de consciencia participativa que Berman menciona, se encuentra la alquimia medieval, que entendía una correspondencia entre los minerales, vegetales, las partes del cuerpo humano con los movimientos celestes. Pero la propuesta de estas formas heréticas de religiosidad, no radicaba en el punto de vista que proponían, sino en la autonomía que promovían frente a las instituciones religiosas del momento, a través de la experiencia directa de lo divino, es decir, como un misticismo. Hoy en día, el autoconocimiento como tecnología del *self*, propone una autonomía como religión entendida como espiritualidad, al mismo tiempo que pretendería buscar esa participación, a través de una no-participación de la consciencia; sospechando y revelando, ocultando y reencantando a esa entidad sacralizada que conceptualizamos como *self*. Y en el caso del centro gnóstico y el Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, el ocultamiento del *self* como estrategia para el autoconocimiento se manifiesta a través de la mistificación de la personalidad de Samael en la medida en que éste -tal como hemos podido observar durante el trabajo etnográfico- aparenta ser uno de los pocos -si no el único- que ha podido conseguir la autoconsciencia plena. Sin duda, esto produce que los estudiantes y miembros tomen como modelo a su figura, de tal modo que, al no estar más entre los vivos, es posible idealizar y construir una imagen a quién imitar, que al igual que Cristo, también forma parte de aquellos que han logrado lo que todos los gnósticos samaelianos anhelan.

IV. Cambio social, imperativo herético y liminalidad como reencantamiento.

Si a nivel individual, el autoconocimiento como tecnología del *self* opera a través de un ocultamiento por medio de la interiorización de lo divino en la personalidad humana, ¿qué manifestaciones externas podemos esperar encontrar? ¿Cómo se presenta

este proceso en relación a los Nuevos Movimientos Religiosos, tales como el de la gnosis samaeliana?

Edward Tiryakian (1972) propone un término aglutinador, para comprender el resurgimiento o "revitalización" de lo "oculto" (*occult revival*) que estaba ocurriendo en el tercer cuarto del siglo XX. Así, sugiere el término "*Cultura Esotérica*", a partir de las concepciones del antropólogo Ward Goodenough acerca de la cultura, preponderando el papel de los conceptos y modelos mentales, así como el rol del lenguaje en la construcción y organización de la experiencia. De esta forma, el sociólogo entiende a una cultura de la siguiente manera:

"The sense of culture which is followed here is, so to speak, that of a collective paradigm which provides the basic interpretations and justification of ongoing social existence"(Tiryakian, 1972:497).

El autor aclara que a pesar del alcance de su visión respecto a la cultura Occidental, la misma presenta diferentes paradigmas que conviven en esta matriz cultural, pero que existen algunas que se manifiestan y predominan sobre aquellas que permanecen cubiertas o latentes (*Ibid.* pp.498). Entonces, plantea que aquellos paradigmas que se manifiestan a través de las instituciones públicas y que son legitimadas a través de las redes de instituciones sociales, pertenecen a una "cultura exotérica" (*Ibid.*). La misma provee las bases de significado y orientación de lo cotidiano. En contraste, define a la *cultura esotérica*, como aquella que promueve el cambio social. Para esto, define los elementos que componen a esta cultura esotérica: a)un conjunto de creencias y doctrinas de orientación moral y cognitiva, b)un grupo de prácticas orientadas a la acción empírica, y c)una organización social a través de la cual estas acciones son estructuradas. A su vez, aclara que el término "esotérico" se refiere a:

"[...]those religiophilosophic belief systems which underlie occult techniques and practices; that is, it refers to the more comprehensive cognitive mappings of nature and the cosmos, the epistemological and

ontological reflections of ultimate reality, which mappings constitute a stock of knowledge that provides the ground for occult procedures".¹²⁷

Estos "procedimientos ocultos" los conceptualiza como técnicas que operan a través "fuerzas ocultas" en la naturaleza, que no pueden ser medidas o reconocidas por los instrumentos de la ciencia moderna. A su vez, estas técnicas están orientadas hacia la obtención de algún resultado empírico, ya sea para obtener cierto conocimiento sobre el curso de eventos, o bien teniendo la posibilidad de alterarlos hacia otros desenlaces. De esta manera, el conocimiento esotérico, es a las prácticas ocultistas lo que el *corpus* teórico de la física y la matemática es a la ingeniería (*Ibid.* pp.499).

Finalmente, destaca que este conocimiento esotérico, es de carácter participativo y no se encuentra sujeto a la comprobación objetiva. En este aspecto, el conocimiento esotérico se trata de una experiencia directa con los objetos y la realidad, con la posibilidad de modificarla o comprenderla de manera subjetiva, incorporando los conocimientos de forma no racional, similar a la *gnosis* cristiana, que hemos explicado en el capítulo 2. Resumiendo, la cultura esotérica de Tiryakian está compuesta por aquellas prácticas que presentan un conocimiento esotérico del mundo, en oposición a una cultura exotérica, comprendida por las estructuras sociales hegemónicas y las visiones del mundo asociadas a éstas.

Notamos que el concepto de cultura esotérica como término capaz de englobar a ciertas prácticas, también puede incluir al analizado autoconocimiento como tecnología del *self*, a partir del caso del centro gnóstico en Buenos Aires, tanto por su carácter *participativo*, como por su orientación empírica en la medida que éste se aplica a las operaciones de las personas que efectúan sobre sí mismas, a través de la reflexividad radical. Ahora bien, Tiryakian no se queda solamente con la definición de la cultura esotérica, sino que remarca su rol como reformadora social y más aún, destaca que la modernidad contemporánea se ha originado en ésta, mientras que se complementa con la cultura exotérica, que obliga a la primera a permanecer en un ámbito marginal (*Ibid.* pp.502). Por consiguiente, señala que la civilización Occidental le ha dado el

¹²⁷ *Ibid.* pp.499.

carácter de contracultura, al mismo tiempo que toma mucho de los valores y productos. En base a esto, el sociólogo norteamericano sugiere que la cultura esotérica, siguiendo el modelo de Parsons (1969) acerca de la diferenciación de los sistemas de acción social, opera a modo de un "subsistema" dentro de la sociedad Occidental. Más aún, menciona que estas concepciones esotéricas, conforman un paradigma cultural que provee una respuesta al paradigma institucionalizado, es decir, funcionando como un sostén de inspiración para nuevos sistemas de acción social (*Ibid.* pp.502).

En consecuencia, al tomar al Movimiento Cristiano Gnóstico Universal como parte de la cultura esotérica propuesta por Tiryakian, también nos conduce a tomar al autoconocimiento, y a todo el proceso histórico y cognitivo que dio lugar a su origen, como estructuras sociales que promueven el cambio y la reforma, a partir de la inclusión de concepciones y propuestas que intentan discutir con aquellas institucionalizadas. Sin embargo, tal como hemos descubierto en el capítulo anterior, estas mismas concepciones forman parte de la totalidad de este sistema cultural de significados, en donde las nociones como el ahorro de la energía sexual y la praxis de una auto-observación constante, no serían tan ajenas a la cultura global sino que responderían a representaciones colectivas que co-existen y se nutren de aquellas que aparentan ser contraculturales. Esto ya lo hemos visto con el caso de la propuesta revolucionaria de Samael Aun Weor, en relación al movimiento contracultural de los años '60 y la consecuente "revolución sexual" norteamericana.

Esta cultura esotérica como promotora del cambio social, se relaciona con aquello que mencionábamos más arriba, acerca de ciertas prácticas como la alquimia medieval, que tuvo un auge durante el período del Renacimiento hasta su separación de la práctica científica. En aquél entonces, este tipo de prácticas se presentaban como una herejía en contra de la Iglesia católica, prácticamente de la misma manera que fue perseguido el protestantismo, y que luego éste, también condenaría. El componente herético de estas prácticas residía en su carácter místico, como una propuesta de experimentar la religiosidad y la comunión con Dios de manera autónoma, sin necesidad de acudir a intermediarios institucionalizados por el dogma cristiano. De manera similar, siguiendo los trabajos de Peter Berger (1979), hoy en día, las actividades como las del centro gnóstico, a quién hemos identificado como perteneciente a la cultura esotérica, se

presentan también como una herejía en el sentido etimológico de la palabra *hairesis* o *hairein* (Lit. del Gr. "elegir"), conduciendo a un *imperativo herético* en la modernidad, que obliga a las personas a tener que elegir por sí mismas de manera autónoma, la aproximación a las experiencias religiosas, a través de diferentes propuestas que ofrece el "mercado religioso". Entonces, la propuesta del centro gnóstico, o más aún, del Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, se presenta como una alternativa religiosa herética, esta vez, no sólo frente una institución religiosa sino como forma imperante en que las personas deben *elegir* para solventar su autorrealización, a través de propuestas que les otorguen autenticidad e individualidad en un mundo religioso "disuelto". En este aspecto, el papel del maestro Samael Aun Weor viene a cumplir un rol particular como - si se quiere- un profeta de la posmodernidad. Esto lo podemos entender en base a los argumentos de Pierre Bourdieu (2006[1971]) respecto a la génesis del campo religioso. Así explica la función fundamental del profeta en tiempos de crisis:

*"De hecho, del mismo modo que el sacerdote se relaciona con el orden ordinario, el profeta es el hombre de las situaciones de crisis, donde el orden establecido cambia radicalmente y donde el porvenir entero está suspendido. El discurso profético tiene más posibilidades de aparecer en los períodos de crisis abierta o larvada que afectan, sea sociedades enteras, sea a ciertas clases[...]"*¹²⁸

Estos períodos de crisis e inestabilidad social también fueron utilizados como punto de partida en el análisis del antropólogo Victor Turner, quién toma como referencia al contexto ritual y los símbolos sagrados. En su obra *El proceso ritual* (1969), siguiendo el trabajo de Arnold van Gennep (1960), el autor describe la manera en que se desarrollan los *ritos de pasaje* en el pueblo ndembú de Zambia, estableciendo una relación entre las tres fases que contienen a este tipo de ritos, a saber: separación, margen y agregación. Sin embargo, Turner le brinda particular interés a la segunda fase que también es conocida como *limen* (Lit. Latín: "umbral"), en donde el sujeto que se somete al ritual de pasaje adquiere un *status* intermedio o *liminal*, cuyas características se basan fundamentalmente

¹²⁸ Bourdieu, *Op. Cit.* pp.79.

en un estado de ambigüedad social. El estudio del antropólogo, si bien comienza tomando al sujeto ritual *-i.e., al individuo-* como unidad de análisis, luego lo aplicará también a colectivos de personas, incluso tomando ejemplos de la cultura Occidental, tanto del pasado histórico como del presente.

En términos generales, para Turner, la liminalidad es entendida como aquella fase del proceso ritual que se caracteriza por tratarse de un estado indiferenciado o ambiguo del individuo o del colectivo que normalmente se expresa a partir de símbolos. (Turner, 1969:101). La expresión simbólica de los estados liminales los entiende de la siguiente manera:

*“la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares”.*¹²⁹

Asimismo, el estado liminal del individuo implica una suspensión de *status* social, es decir, de su jerarquía dentro del contexto cultural. La misma se restituirá en la tercer fase de agregación, en donde el sujeto ritual es reincorporado dentro de su nuevo *status* dentro de la comunidad. Por otra parte, la liminalidad es una característica de lo que Turner denomina *communitas*, término que utilizará para establecer una dialéctica entre la segunda y tercer fase a un nivel colectivo. La *communitas* se trata de una modalidad de relación social en un ámbito de vida en común que surge en un período liminal de la sociedad (*Ibid.* pp.103). A ésta se le complementa la *estructura*, tratándose de aquella modalidad de relación diferenciada y jerárquica de posiciones político-jurídico-económicas que separan a los hombres en términos de “más” o “menos” (*Ibid.*). En consecuencia, estas dos modalidades de relación social deben ser estudiadas en conjunto, ya que tienden a presentarse como pares complementarios dentro de los procesos sociales:

*“así la communitas sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura”.*¹³⁰

¹²⁹ *Ibid.* pp.102.

¹³⁰ *Ibid.* pp.133.

En base al estudio de Turner, podemos entender al movimiento samaeliano, tanto desde sus individuos como el colectivo, bajo la relación *communitas*-estructura. En primer lugar, el movimiento religioso tanto como el centro gnóstico en cuestión, caracterizados también como parte de la cultura esotérica, forman parte de una *communitas* que involucra a la pedagogía heterodoxa que encontramos en las actividades cotidianas del centro. Esta *communitas* existe como tal, en tanto se la compare con una estructura mayor que, de manera similar a la cultura exotérica, se presenta como un conjunto de normas y *status* jurídico-económicos que se oponen a la de la *communitas*. Justamente, el tipo de financiación del centro gnóstico se basa en un aporte voluntario de los miembros y asistentes, tanto para las conferencias como para la “cuota social”, que debe abonarse todos los meses siempre y cuando los miembros permanezcan activos dentro del centro. Por otra parte, las jerarquías son mayormente de carácter operativo a la hora de hacer funcionar el templo y de mantener en actividad el centro. Por consiguiente, el carácter de *communitas* se visualiza a partir de que en el centro gnóstico, las relaciones sociales tienden a diferenciarse de las encontradas en las obligaciones de cada individuo dentro de la sociedad civil. Ahora bien, cabe destacar que durante el trabajo etnográfico ocurrió un hecho singular. La cuota social pasó de ser, “voluntaria” y “sugerida” a fijarse en un monto único. A partir de las nociones de Turner, Este hecho, tanto como la existencia de ciertas jerarquías, también pueden entenderse en términos de estructura. Entonces, ¿es el centro gnóstico realmente una *communitas*?

La perspectiva dialéctica entre *communitas*-estructura parece mezclarse en ciertos momentos. Presenta elementos notoriamente liminales, tanto como de *status* que apuntan hacia una estructura. El punto reside en que en el análisis de un colectivo a partir de estas nociones, deberá siempre explicitarse aquello a lo que se denomina *communitas* y estructura, debido a la premisa de que ambos términos no pueden existir separadamente. Entonces, por un lado, si analizamos al centro gnóstico y al movimiento samaeliano en comparación con la Iglesia católica, por ejemplo, o a la sociedad civil, podemos caracterizarlos como una *communitas*. Como tal, el Movimiento Cristiano Gnóstico

Universal, se presenta como una heterodoxia sociorreligiosa¹³¹, un colectivo liminal dentro de la estructura global, debido a las características del marco interpretativo que ya hemos descrito en capítulos precedentes. Según Turner, como toda *communitas* de carácter liminal:

“en casi todas las variedades de liminalidad se atribuye un carácter místico al sentimiento de humanidad”.¹³²

La *communitas* samaeliana se presenta como una “herejía” frente al cristianismo católico, y la expansión del movimiento en todo el mundo propone una alternativa religiosa a partir de la autonomía como religión y la tecnología del *self* como autoconocimiento. Por ende, como *communitas*, presenta un aspecto de potencialidad, e idealmente puede extenderse hasta los límites de la humanidad (*Ibid.* pp.118). Se basa en elementos utópicos que aspiran a la aprehensión del fenómeno religioso a través de la experiencia personal del individuo, en donde las jerarquías y los intermediarios en este proceso no tienen lugar. Como liminalidad, es ambigua y no responde a los *status* convencionales que podemos encontrar en la sociedad civil. En cambio, en esta última:

“La estructura tiene un aspecto cognitivo, un modelo para reflexionar acerca de la cultura y la naturaleza y para ordenar la vida pública de cada uno”.¹³³

Ahora bien, dentro de las relaciones sociales del centro gnóstico y del movimiento samaeliano, notamos que existen elementos que describen a posiciones jerárquicas y operativas dentro de grupo. Entonces, a pesar de que lo hemos caracterizado como *communitas*, también encontramos aspectos estructurales. De ahí que, al predominar la liminalidad en este tipo de grupos, la estructura también puede acontecer, a pesar de que

¹³¹ Ver Cap. 2.

¹³² *Ibid.* pp.112.

¹³³ *Ibid.* pp.133.

no se encuentre completamente constituida. Sin embargo, para que el movimiento religioso funcione y coordine con todas las sedes, centros y filiaciones, es necesario que exista una estructura que organice y articule las funciones y roles de cada miembro.

Por todo esto, el análisis en términos de *communitas*-estructura depende en gran medida del posicionamiento del nivel de análisis. Sin embargo, ciertos valores descritos en capítulos anteriores como el *diario vivir*, la *praxis* de las tecnologías del *self* y la autonomía como religión, claramente pueden ser caracterizados como parte de la *communitas*, ya que la misma “*pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley, la costumbre*” (*Ibid.* pp.119). No obstante, encontramos también prácticas como la supra-sexualidad, que deben conducirse sólo con la pareja o el cónyuge, y se presentan como un elemento de la estructura que organiza la división sexual de tareas y los roles femeninos y masculinos, de tal forma que –a diferencia de lo planteado por la *communitas*- se mantienen vínculos sociales estables y que pertenecen más bien a elementos de la estructura social.

La estructura y la *communitas* o –como también es llamada a veces por Turner- la anti-estructura, son indispensables a la hora de comprender la relación entre los individuos con su complemento global, la sociedad, o bien un grupo dado, dependiendo del nivel de análisis. Encontramos un enfoque similar, en los trabajos de Roberto DaMatta (1981, 2000) quién utiliza el concepto de liminalidad para analizar las fiestas carnavales celebradas en Brasil. En sus trabajos, describe que en este festejo popular se estimulan disputas domésticas y se jerarquiza la competitividad, al mismo tiempo que se produce una negación ideológica de la “cultura burguesa” a través de la glorificación del hedonismo y la sexualidad abierta y pública (DaMatta, 2000:14). El antropólogo brasilero destaca que la liminalidad en las sociedades Occidentales cumple el mismo papel que en las sociedades tribales al exaltarse el individuo como elemento autónomo y aislado del grupo social durante los ritos de pasaje, en donde luego éste será reintegrado al seno social con un nuevo *status* y responsabilidades. La diferencia reside en que, durante una festividad como el carnaval, la ambigüedad de los roles de las personas, producto del carácter liminal, precede a la posterior reintegración de los mismos de vuelta en la sociedad, excepto por que las obligaciones morales así como su *status* no estarían

sufriendo modificaciones tal como ocurriría en las sociedades tribales. Entonces, la liminalidad estaría operando como una suspensión de las pautas morales acostumbradas que luego sería reestablecida sin modificaciones aparentes. En consecuencia, -según el autor-, a partir de la liminalidad presente en ciertos contextos sociales como el del carnaval, los individuos se colocarían como “fuera del mundo” (*Ibid.* pp.17). Asimismo, compara este estado con el de aquellas personas como profetas o “renunciadores” quienes se aislan de su comunidad para buscar perspectivas diferentes o para realizar alguna “misión” en nombre de su grupo social. Este hecho proveería alternativas de organización social gracias al *“rechazo del mundo que posibilita la constitución de una sociabilidad inusitada y distinta, creando nuevas experiencias fundadas en una ‘libertad’ que se nutre de la experiencia de la individualización”* (*Ibid.* pp.20). Por ende, la propuesta de DaMatta conduce a vincular la liminalidad con el proceso de individualización como un estado suspendido o ambiguo, característico del *limen* de Turner.

Ya hemos visto la acentuación de la autonomía en el centro gnóstico, como una manera de comprender lo religioso desde la experiencia individual, así como el papel del fundador del movimiento. Entonces, a través del análisis del concepto de liminalidad planteado por Turner y trabajado en la forma de DaMatta, concebimos que las tecnologías del *self* enseñadas en el centro gnóstico, principalmente la del autoconocimiento, pueden ser interpretadas de dos maneras diferentes pero complementarias. Si nos situamos desde las personas que frecuentan el centro como los estudiantes e instructores, la forma en que promueven ciertas pautas morales derivadas – por ejemplo- de las prácticas de la supra-sexualidad, produciría una suspensión de los comportamientos esperados en la sociedad respecto a la manera de llevar a cabo la misma, segregando a los individuos fuera de la sociedad entendida como “normal”. Sin embargo, para que esto fuese posible, en primer lugar, Samael es quién ha tenido que apartarse del seno social a la manera de un profeta o un “renunciador”, para establecer desde la experiencia individual de lo religioso, una ideología distinta que propusiera una nueva forma de religiosidad. Es decir que, de alguna manera, los comportamientos de los miembros del centro gnóstico son liminales en la medida en que se sitúan fuera de la sociedad civil pero -una vez más- tanto los roles como prácticas regulares a las que están acostumbrados, forman parte de una estructura social en sí misma.

En base a los aportes de Berger, Tiryakian y Turner, el movimiento samaeliano se confrontaría discursiva y simbólicamente (a través de la generación y restitución de simbolismos religiosos no aceptados por la Iglesia) con la Iglesia Católica y la moral judeo-cristiana, a pesar de que como vimos, no deja de actuar bajo un modo de identificación naturalista. Esta característica es parte de la disolución de lo religioso, que podemos entenderla en términos de una crisis que predomina en los valores contemporáneos. Lo que queda por aclarar es exactamente a qué consideraríamos como crisis. No obstante, tal como hemos ejemplificado con el análisis histórico de José Luis Romero sobre la crisis de la mentalidad burguesa, podemos entender que la modernización reflexiva de Giddens, o bien la conceptualización teórica de la posmodernidad, conviven en un constante período de crisis que permiten el surgimiento de ciertas personalidades carismáticas como las de Samael, y se presentan de doble manera: por un lado como una heterodoxia, no sólo frente a las religiones institucionalizadas, sino también como producto de la industria cultural que conduce a una mayor autonomía e individualización para la búsqueda de autorrealización personal; y por otro lado, como una radicalización de la reflexividad o de una sospecha generalizada del mundo, impuesta por el proceso histórico del conocimiento científico, que luego pasó a formar parte de nuestra cultura exotérica. Estas *communitas*, que se caracterizan por una liminalidad de valores y creación de potencialidades humanas, contienen elementos prácticos y teóricos, como el autoconocimiento como tecnología del *self*, que intentan producir una transformación en la identidad personal, y también operan como promotores del cambio social, es decir, tratando de reencantar el mundo, a pesar de realizarlo de una manera focalizada en el individuo, más que en una propuesta comunitaria. Sin embargo, -según esta ideología- queda por comprender si el papel del individuo como replegado sobre sí mismo, podría contribuir a una consciencia más participativa en el mundo, manteniendo sólo su individualidad y autonomía frente a aquellas instituciones que originalmente promovían un aglutinamiento comunitario, y que ahora, forman parte del orden común o la estructura contemporánea que se caracteriza por la segregación de individuos cada vez más aislados y autónomos.

Conclusiones

El campo religioso: variedades y experiencias en el mundo contemporáneo.

A través de este estudio, hemos intentado brindar un aporte respecto a la problemática sobre el campo religioso en general, y en Argentina en lo particular. Para esto, recorrimos diferentes ejes temáticos, siempre tratando de mantenernos enfocados en un eje central, siendo éste el papel del autoconocimiento como tecnología del *self* y en qué medida produce en los individuos una transformación de su identidad personal. El caso del centro gnóstico de Buenos Aires y del Movimiento Cristiano Gnóstico Universal, así como la consulta de la biografía y literatura del fundador del movimiento - el maestro Samael Aun Weor- nos permitió abordar nuestro problema de tal forma, que esperamos se hayan aclarado algunas de las interrogantes planteadas en el comienzo del primer capítulo. Ahora, entonces, es momento de consolidar algunas conclusiones respecto a todo el estudio.

En primer lugar, distinguimos que las personas que se acercan al centro gnóstico, pueden estar buscando algo en particular, o bien haberse aproximado por mera curiosidad, o también por alguna persona que ya haya transitado o forme parte de la institución. Estas personas, con todas sus historias personales, nos han enseñado que se ha producido un fenómeno determinado que determinamos como una conversión religiosa. Enunciamos las diferentes características y en qué consta este proceso a partir de distintas perspectivas, que como vimos, nos han revelado que los candidatos y estudiantes del centro gnóstico, llevan a cabo una negociación entre sus marcos interpretativos y los del movimiento, en donde los primeros, si se cumplen y refuerzan los objetivos que los acercaron en un primer momento, efectivamente culminan por experimentar un proceso de conversión religiosa. También se encuentran aquellos que no se identifican con el movimiento y tampoco se ven convertidos, y la discusión entre los marcos interpretativos se ve interrumpida. Lo importante pues, es que no existe una única

forma de entender esta negociación, sino que cada persona que experimentará el enfrentamiento con el marco interpretativo del movimiento, puede ocupar algún rol pasivo tanto como activo y eso no garantiza la conversión religiosa. La misma, ocurrirá si el estudiante adopta como suyo el marco del movimiento, y en ocasiones posteriores podrá también transformarse en un recluta y consolidar el compromiso con el grupo. Además, en el proceso de conversión, las personas reinterpretan sus historias personales con la clave que el marco interpretativo del grupo orienta, de tal manera, que para comprender el proceso de conversión es indispensable contrastar el marco interpretativo del grupo con aquél del estudiante, ya que el primero tendría una forma más o menos homogénea y mayor coherencia interna que la del candidato, en quién los contenidos de su marco interpretativo se encontrarán probablemente con menor grado de orden. Es decir que, los marcos interpretativos de los movimientos organizan la experiencia de las personas otorgándole significado a sus vidas en base a los contenidos que el marco les brinda, aunque los mismos son de una cualidad subjetiva, debido al proceso dialógico de negociación entre ambos. Por último, identificamos también que el hecho de que ciertas personas que se acercan a grupos religiosos como el del centro gnóstico terminen integrándose con el grupo en cuestión, probablemente dando lugar a la conversión, se deberá en menor medida a un rol pasivo por parte de los candidatos y más a que parte de los contenidos del marco del movimiento les resultan afines a su idiosincrasia o concepción del mundo.

Por otro lado, la diferencia entre los procesos de conversión de otros movimientos religiosos y el centro gnóstico, reside en la forma en que se presenta el diálogo entre marcos interpretativos. En el caso del centro gnóstico, establecimos que se lleva a cabo un contexto de enseñanza que lo hemos denominado pedagogía heterodoxa, debido a las diferentes didácticas que se presentan con el fin de lograr la conversión del candidato. Por ende, la característica principal de una pedagogía heterodoxa, es que se trata de una pedagogía orientada a la conversión. La hemos diferenciado de entre las denominadas terapias alternativas, que también pueden encontrarse en el circuito alternativo en Buenos Aires, y ha sido estudiado en detalle por otros autores. Debido a esto, determinamos que el tipo de actividades en el centro gnóstico en el cuál se lleva a cabo el diálogo de marcos interpretativos, ocurre en un contexto pedagógico, que es preciso diferenciarlo de un

contexto terapéutico, a pesar de que puedan compartir elementos a nivel del marco interpretativo.

Por otra parte, en relación a las características del campo religioso en Argentina, consideramos distintos enfoques acerca del tipo de relaciones que se establecen en este campo. Así, si bien tomamos en cuenta a aquellas perspectivas que tratan al individuo como un calculador de costos y beneficios, es decir, desde una perspectiva de un *homo economicus*, argumentamos que no es suficiente con tratar a las personas como portadoras de una racionalidad absoluta. Si bien, la idea de un "mercado religioso" parece coincidir con las observaciones y análisis del caso elegido, sostenemos que existe un motivo más profundo, de un arraigo sociohistórico más complejo que no puede explicarse sólo a través de una perspectiva de medios y fines. Esta coyuntura histórica es el producto de siglos de cambios sociales que han determinado la aparición del autoconocimiento como una tecnología aplicada a la misma subjetividad de los individuos. Entendemos que este proceso ha sido en paralelo con la consolidación del capitalismo como modo de producción, distribución y consumo de los bienes materiales así como de los bienes de salvación. De esta forma, aquello que Max Weber denominó como el "espíritu del capitalismo", basándose en un *ethos* protestante que solventó las bases para el desarrollo de la industria y las actividades empresariales, así como el triunfo de una clase dominante burguesa, también produjo su decaimiento y crisis. Lo que queda por responder es cómo y cuándo la crisis de un modo de producción y un sistema de relaciones sociales derivadas, va transformándose en una alternativa que prometa modificar el sistema-mundo en el cuál vivimos. Sin embargo, en un mundo que -como ha mencionado Marshall Berman- "todo lo sólido se desvanece", encontramos que ocurren fenómenos como el del movimiento gnóstico y se presentan como una heterodoxia frente a las instituciones religiosas, así como para las instituciones educativas, solventadas por los Estados Nacionales. De igual manera, el mismo sociólogo, ha determinado que las fuerzas de este espíritu residieron en un movimiento religioso renovador, como lo fue la Reforma. Esto muestra, una vez más, que el fenómeno religioso es previo a la formación de este modo de producción vigente. Algo que parece obvio, pero que hoy en día, especialmente en el contexto académico, se ha instituido como la pérdida o disminución de las acciones religiosas. Entonces, lo que resta concluir al respecto -como observó

Durkheim en las *formas elementales de la vida religiosa*-, es que esta pre-existencia de la religión como esfera de la acción y creencia humana, se transforma y se adapta a las distintas maneras en que surgen nuevas formas de relaciones sociales y de vida.

En suma, encontramos que el campo religioso dista mucho de tratarse de una entidad cerrada circunscripta sólo a las relaciones entre las personas con lo trascendental, sino que se encuentra en pleno cambio. Es por esto que la disolución de lo religioso, también podemos entenderla como un estado liminal en el que constantemente surgen *communitas* a través de nuevas formas de religiosidad que se desprenden de la estructura. En base a esto, no nos sorprendería que dentro del movimiento samaeliano, tanto como de otros movimientos religiosos, eventualmente aparezcan sucesiones de *communitas* que se desprendan de la estructura general del movimiento, creando otras ramas y corrientes dentro del mismo.

Finalmente, cabe preguntarse también, así como el protestantismo y su ética pudieron ser la fuente del capitalismo como un nuevo sistema de relaciones de producción, si es posible que el *espíritu* de estos movimientos, ya sea el movimiento gnóstico o cualquier grupo o movimiento de la cultura esotérica, pueda ser que den lugar a nuevas formas de organización social. Así, de la misma manera que Weber ha determinado un *ethos* protestante que sentó las bases para el modo de producción capitalista, podemos preguntarnos si de alguna manera es concebible un “*ethos* gnóstico”, que si bien ha surgido en un contexto de capitalismo tardío, quizás forme parte de un *ethos* que involucre a otros grupos dentro del campo religioso, y que eventualmente puedan constituir la antesala de una forma distinta de relaciones sociales, políticas y económicas. Para esto, serán necesarios otros estudios sobre temáticas similares, encuadrados en análisis comparativos que puedan relacionar los diferentes movimientos religiosos y cómo éstos van transformándose, al mismo tiempo que lo hace el contexto en el que se desenvuelven.

El autoconocimiento en la modernidad: una ontología de lo liminal.

Hemos mostrado de qué manera el autoconocimiento, como producto de la modernidad, forma parte de un conjunto de prácticas que son aprehendidas por las personas para tratar de mejorar su vida y lograr la autorrealización. Esta tecnología del

self, conduce a sus practicantes a replegarse cada vez más sobre sí mismos, en la medida en que deben controlar sus comportamientos y observar su vida diaria, en detrimento de las relaciones interpersonales y afectivas con otras personas, todo esto, con el aparente desconocimiento de los mismos practicantes. En este sentido, el autoconocimiento es una expresión más del individualismo contemporáneo pero, al mismo tiempo, está sostenido por un tipo de consciencia participativa. Es decir que busca una participación desde una no-participación. Y como tal, es causa y consecuencia de la individualización y la racionalización contemporáneas. Esta contradicción entre lo observado y lo analizado nos indicaría una cosa: desde la segunda mitad del siglo XX vivimos en un momento histórico en el cual, los valores tradicionales se encuentran en una constante reformulación y cuestionamiento pero que, a pesar de ello, se mantienen en una puja por transformarse, al igual que la religión, en nuevas expresiones sociales, y por ello, los valores se han vuelto liminales; se encuentran indiferenciados y resultan ambiguos, contradictorios, ocurriendo que por momentos surjan elementos de matices comunitarios, al mismo tiempo que se reivindica la supremacía del individuo por sobre la sociedad. Sin embargo, el autoconocimiento no puede existir sin la referencia de la alteridad. Tal como ha destacado G. H. Mead, la constitución del *self* se realiza en la interacción con los otros y no puede existir sin ésta. Por lo tanto, ser uno mismo, en tanto proceso de construcción de la identidad personal, involucra una libertad moral individual, pero esa libertad está insertada en un contexto global del cuál el sujeto no puede desvincularse, obligándolo a dialogar entre lo social y lo particular, ubicando al sí mismo en un mundo de todos.

Este origen del autoconocimiento en el proceso histórico, a través de la racionalización y la individualización, condujeron a la conformación de la categoría de persona como sujeto poseedor tanto de su cuerpo, como de bienes materiales, y posiblemente, después haya derivado en el concepto de propiedad privada. En relación al componente racional, entendimos que la consolidación del método científico, fue crucial para establecer el principio de la duda metódica, así como la separación entre sujeto y objeto. Sin embargo, la posibilidad de que este sujeto pudiera experimentar la realidad y dudar de ésta, también fue promovido por la actitud mística hacia al fenómeno religioso, que les permitió encarar la religiosidad de manera autónoma, respondiendo ante el monopolio de la verdad religiosa, en manos de los grupos de poder. Así, autores como

Frances Yates (1964), han establecido que muchos de los primeros hombres de ciencia que utilizaron el principio de la duda y la experimentación empírica, también contemplaban al mundo de manera religiosa, sin causarles el menor rechazo o preferencia de una forma sobre otra. En consecuencia, nos preguntamos también en qué medida el conocimiento científico moderno -en estas circunstancias- lejos de ser antagonista con el campo religioso, quizás es tanto promotor como producto de creencias religiosas de orientación mística tales como el gnosticismo cristiano de los primeros siglos de nuestra Era. Tales creencias, podrían haberse transformado para adaptarse a los diferentes momentos históricos, funcionando como una cultura esotérica que complementa y nutre a una cultura exotérica. Por otro lado, esta relación de complementariedad, acarrea las contradicciones entre las prácticas y la ontología subyacente a estos movimientos, de manera tal, que encontramos concepciones tanto innovadoras como tradicionales que se manifestarían -por ejemplo- en el discurso de la gnosis samaeliana, a través del uso de metáforas médicas (“el bisturí”), jurídicas (“banquillo de los acusados”, “enjuiciamiento de los agregados psíquicos”), o la vigencia del modelo familiar y monógamo como metáfora del orden social. Por ende, siguiendo a Hanegraaff, nos imaginamos la posibilidad de que todas estas producciones culturales, también formen parte de la construcción de una *mitología de las ciencias* y de un *simbolismo secular* a través de metáforas, imágenes e historias.¹³⁴

Por último, podemos decir algo más respecto a estas transformaciones históricas que dieron lugar al autoconocimiento. Determinamos que el autoconocimiento, como una operación sobre uno mismo para obtener un bienestar entendido como felicidad, a través de una transformación de la identidad personal, se trata de un proceso dialéctico que realizan las personas y que oscila entre la sospecha y la revelación; el primero como agente de control y duda y el segundo como elemento de descubrimiento y reencanto. Y en este proceso, el papel del ocultamiento es crucial. Para que exista una revelación, primero se debe dudar, pero incluso, en una escala ontológica, antes de dudar, es necesario ocultar y volver inaprehensible a la consciencia. Este movimiento le otorga un

¹³⁴ Cfr. Hanegraaf, W. *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*. 148-149, 1999.

status particular que convierte a la consciencia en un elemento liminal. Es decir, que el ocultamiento del *self* implica una liminalidad de la consciencia para que esta se vuelva ambigua, evasiva y por ende inalcanzable, similar a las concepciones respecto a la noción monoteísta de Dios.

En definitiva, se trata de una búsqueda de sentido que, en última instancia, derivaría en una participación con el resto del universo, pero manteniendo la individualidad del sujeto. Este hecho es lo que consideramos le otorga la cualidad religiosa, que se ha transformado actualmente en una búsqueda de espiritualidad. Esta espiritualidad, que implica el precio a pagar para el acceso a esta verdad última y oculta del individuo, puede ser la reelaboración de la antigua dicotomía entre cuerpo y alma, cuerpo y espíritu, cuerpo y mente, etc. La diferencia se encontraría en los tipos de categorías que los pensadores antiguos parecían identificar con aquél *cuerpo* y aquél *alma*, que seguramente distan mucho de lo que hoy en día podemos entender como tales. Sin embargo, quizás es a través del concepto del *self*, que esta vieja dicotomía del pensamiento Occidental, podría encaminarse hacia una resolución. Un prolegómeno en el que, la corporización de las experiencias personales, a través de éste movimiento de sospecha y revelación, podrían encaminarnos hacia el principio del fin de las dicotomías, propias de nuestra forma de contemplar el mundo y tener acción en él. De ser cierto, la concepción durkhemiana sobre la sociedad, podría ser la clave para comprender los contenidos y las formas de nuestra visión del mundo, de modo que, *"la jerarquía lógica no es más que otro aspecto de la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo"*.¹³⁵

¹³⁵ Cfr. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp.80, 1912.

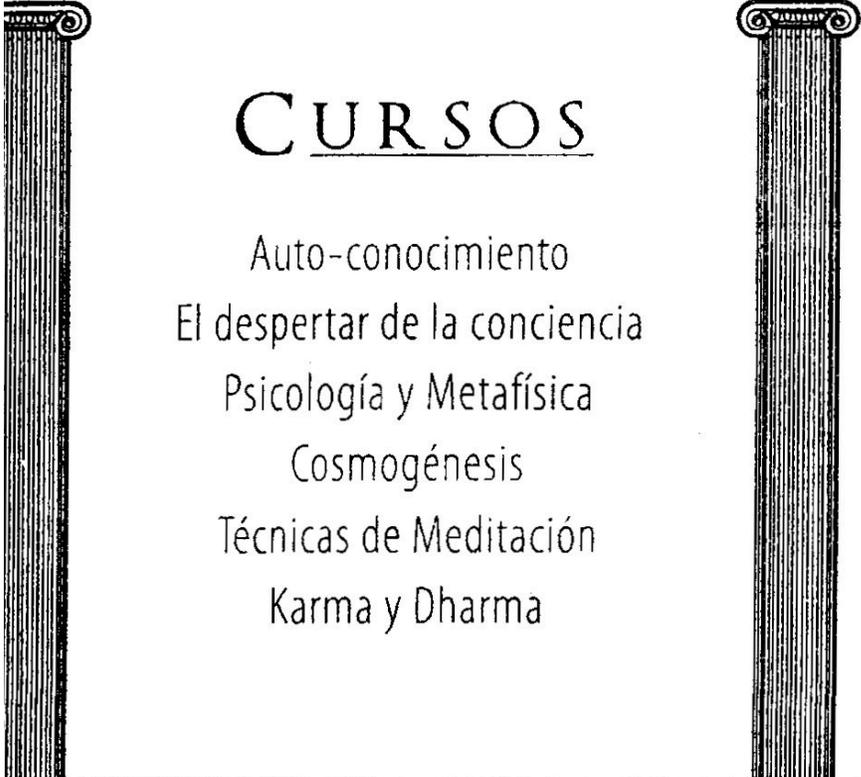
Apéndice.

1. Volante del centro gnóstico repartido en la vía pública.

ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

GNOSIS

Ciencia del Ser y del Saber



CURSOS

Auto-conocimiento
El despertar de la conciencia
Psicología y Metafísica
Cosmogénesis
Técnicas de Meditación
Karma y Dharma

Av. Corrientes 4023 (casi esquina Medrano)

Informes e inscripción: tel 4866-4210 / 4767-2608
riagnostica@yahoo.com.ar • www.gnosis.com.ar • www.ageacac.org.ar
I.G.C.A. PJ° 249 A 94

2. Publicidad del centro gnóstico en la revista *Encontrando Caminos*, 2008.

GNOSIS

La Esencia

Lo que hace bello y adorable a todo niño recién nacido es su Esencia, ésta constituye en sí misma su verdadera realidad. El normal crecimiento de la Esencia en toda criatura es muy residual, incipiente. El cuerpo humano crece y se desarrolla de acuerdo con las leyes biológicas de la especie, sin embargo tales posibilidades resultan por sí mismas muy limitadas para la Esencia, quien solo puede crecer por sí misma sin ayuda, en pequeñísimo grado. El crecimiento espontáneo y natural de la Esencia solo es posible durante los primeros tres, cuatro y cinco años de edad, es decir en la primera etapa de la vida. Con el fin de que la Esencia crezca mas, algo muy especial debe suceder, algo nuevo hay que realizar, **EL TRABAJO SOBRE SI MISMO**. Se trata de un trabajo psicológico sobre sí. Dentro de sí, cada uno tiene eso que se llama Ego, desgraciadamente la Esencia se encuentra embotellada, enfrascada entre el Ego y eso es lamentable. En la Esencia está la Religión, el Buddha, la Sabiduría y todos los datos que necesitamos para la **AUTO-REALIZACION INTIMA DEL SER**. Nadie podría aniquilar al Ego sin eliminar previamente los elementos inhumanos que llevamos dentro. A medida que todas esas abominaciones se van reduciendo a polvareda cósmica, la Esencia además de emanciparse, crecerá y se desarrollará armoniosamente. La Esencia libre nos confiere - belleza íntima, de tal belleza emanan felicidad perfecta y el verdadero Amor. La Esencia posee múltiples sentidos de perfección y extraordinarios poderes naturales. Nosotros estamos viviendo en este mundo por algún motivo, para algo, por algún factor especial. Obviamente en nosotros hay mucho que debemos ver, estudiar y comprender, si es que en realidad anhelamos saber algo sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia vida. Trágica es la existencia de aquel que muere sin haber conocido el motivo de su vida. La muerte tiene muchos significados tanto positivos como negativos. Consideremos aquella magnífica observación del Gran Kabir Jesús el Cristo. - Que los muertos sepulen a sus muertos - Muchas gentes aunque viven están de hecho muertas para todo posible trabajo sobre sí mismas y por ende, para cualquier transformación íntima. Son personas embotelladas entre sus dogmas y creencias, gentes petrificadas en los recuerdos de muchos ayeres, personas esclavas del que dirán, espantosamente tibias, indiferentes, a veces sabiondas, convencidas de estar en la verdad, porque así se lo dijeron, etc.etc.etc. No quieren entender esas gentes que este mundo es un -Gimnasio Psicológico- mediante el cual sería posible aniquilar esa fealdad secreta que todos

llevamos dentro. La vida practica como escuela es formidable, pero tomarla como un fin en sí misma, es manifiestamente absurdo. Quienes toman la vida en sí misma, tal como se vive diariamente, no han comprendido la necesidad de trabajar sobre sí mismos para lograr una Transformación Radical. Cambiar es necesario, pero las gentes no saben como cambiar, sufren mucho y ni siquiera saben por que sufre

Extraído de *Psicología Revolucionaria* del V.M. Samuel Aun Weor



GNOSIS

AUTOCONOCIMIENTO

Yoga de la Mente.
Práctica de Runas.
Estudio de los Chakras.
Desdoblamiento Astral.
Técnicas de Meditación.
Psicología Revolucionaria.
El Despertar de la Conciencia.

**CURSOS PERMANENTES
Y GRATUITOS.**

4866-4210
4767-2608

-Av. Corrientes 4023-
casi esq. Medrano

www.sabiduriagnostica.com.ar
sabiduriagnostica@yahoo.com.ar

Sesiones de Reiki Usui

Master María Celeste Manzione
8va. linaje Usui

*Reiki es Fuente de Amorosa Energía, Armonía y
Equilibrio: Físico y Emocional.*

Contacto:
5278-9299 (Medrano y Rivadavia)
www.manzione-reiki.com

**Mantra del Ángel
del Signo Solar**

Taller Intensivo

**Requisito indispensable comprobable
I Nivel de Reiki o I Nivel de Magnified Healing®**

Tel: 4431-6211 (Caballito)

Referencias bibliográficas.

1. **Adorno T. y Horkheimer M.**, (1944). *Dialéctica del Iluminismo*. Prólogo a la primera edición alemana. Extraído de: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS pp. 1-75.
2. **Alexander, K.**, (1992). *Roots of the New Age* en: J. Lewis y J. Melton (comp.), *Perspectives on the New Age*, pp.30-47, State University of New York Press. Albany.
3. **Anderson, B.**, (1983). *Imagined Communities*. Verso Editions and NLB, Londres.
4. **Anderson, H. y Goolishian H. A.**, (1996). *El experto es el cliente*. En: Sheila McNamee y Kenneth J. Gergen (eds.). *La terapia como construcción social* 45-60. Barcelona. Paidós.
5. **Badiou, A.**, (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Antrophos, Barcelona.
6. **Badiou, A.**, (2000). *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Ediciones del Cifrado, Buenos Aires.
7. **Bajtín, M.**, (1979). *Estética de la creación verbal*. Madrid. Siglo XXI.
8. **Balch, R. W.**, (1980). *Looking behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion*. *Sociological Analysis*, Vol. 41, No. 2 (Summer, 1980), pp. 137-143.
9. **Bankston, William B, Craig J. Forsyth, and H. Hugh Floyd, Jr.**, (1981). *Toward a general mode of the process of radical conversion: An interactionist perspective on the transformation of self-identity*. *Qualitative Sociology* 4:279-297.
10. **Bastian, Jean Pierre** (1997). *La mutación religiosa de America Latina*. México. F.C.E.
11. **Bateson, G.** (1985). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires. Lohlé.
12. **Bauman, R.**,
 - a. (2000[1969]). *Actuación Mediacional, tradicionalización y la "autoría" del discurso*. En: *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias. Ciclo de Conferencias. 20 al 23 de Marzo de 2000*. Trad: Fernando Fischman.
 - b. (1972). *Identidad diferencial y base social del folklore*. Título original: *"Differential Identity and the Social Base of Folkore"*. En: *Toward New Perspectives in Folkore*: 31-41, The University of Texas Press, Trad: Arnaldo Sverdlik.
13. **Beck, U.**, (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
14. **Beck, Ulrich, Bonss, Wolfgang and Lau, Christoph** (2003). *The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme*, *Theory, Culture & Society* 20(2): 1-33.
15. **Beck, Ulrich, Giddens, Anthony and Lash, Scott** (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
16. **Berger, P. L.**,

- a. (1979). *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York. Anchor.
- b. 1994). *Una gloria lejana, La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona. Herder.
17. **Berman, Morris**. (1999[1981]). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile. Cuatro Vientos Editorial.
18. **Berman, Marshall** (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid. Siglo XXI.
19. **Bourdieu, Pierre**,
 - a. (1976). *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires. Folios.
 - b. (1989). *La disolución de lo religioso*, En *Cosas dichas*. Gedisa: Buenos Aires.
 - c. (2006[1971]), *Génesis y estructura del Campo Religioso*. En: *Relaciones* XXVII:108.
20. **Burke, K.**, (1945). *A grammar of Motives*. New York. Prentice Hall.
21. **Cabrera, Paula**.
 - a. (1999a). *Ritual, Cosmos y Persona en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
 - b. (1999b). *Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica*. Mosaicos. Trabajos de Antropología Social y Arqueología. Buenos Aires. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (en prensa).
 - c. (1999c). *Ritual, cosmos y persona en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
 - d. (2000). Iglesia Católica – Renovación Carismática Católica – Pentecostales.
 - e. (2003). ‘Ser’ carismático. *Revista de la Escuela de Antropología Volumen VIII – Noviembre de 2003* (pp. 145 –155). Universidad Nacional de Rosario – Facultad de Humanidades y Artes – Escuela de Antropología. Rosario. Argentina.
 - f. (2003a). ‘Ser’ carismático. *Revista de la Escuela de Antropología Volumen VIII – Noviembre de 2003* (pp. 145 –155). Universidad Nacional de Rosario – Facultad de Humanidades y Artes – Escuela de Antropología. Rosario, Argentina.
 - g. (2003b). *Dimensiones de la temporalidad en la Renovación Carismática Católica de la Argentina. Los rostros de lo sagrado. Ensayos sobre religiosidad popular y experiencia social*. Giobellina Brumana Fernando (coordinador). Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). Pp. 49-64.
 - h. (2003c). *El tiempo de los orígenes. Una continuidad entre el pasado y el presente. El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y*

devociones populares” (pag. 366- 377). Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Argentina.

22. Carozzi, María Julia.

- a. (1992). *La conversión a la Umbanda en el gran Buenos Aires*, informe final, Buenos Aires, Conicet, mimeo.
- b. (1993). *Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión*. En: Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales. Vol. 2. Buenos Aires, CEAL.
- c. (1997). *Unidad en la diversidad del complejo alternativo : la construcción social del interior bueno, sabio y sano*. Ponencia presentada en la II Reunión de Antropología Mercosur. Piriápolis.
- d. (1998). *El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos*. Sociedad y Religión, N° 16/17.
- e. (1999) *Identidad en movimiento: autónomos y adaptados en la Nueva Era*. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires: , n.18, p.49 - 368.
- f. (1999). *La autonomía como religión: la nueva era*. Alteridades, No. 18: 19-38.
- g. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

23. Carozzi, Maria Julia y Frigerio, Alejandro, (1994). *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos*. En Frigerio, A. y Carozzi, M. J. (comp.) *El Estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, pp.17-53.

24. Ceriani Cernadas, Cesar.

- a. (2003a). *Convirtiendo lamanitas. Indagaciones en el mormonismo Toba*. Alteridades [México] 13 (25): 121-137.
- b. (2003b). *Tradición, modernidad y agencia en el imaginario esotérico rosacruz*, III Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión [Buenos Aires], Edición Digital.
- c. (2004). *Ese poder sin rostro. Poética y política del rumor entre Tobas mormones y evangélicos*. IV Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión [Buenos Aires], Edición Digital.
- d. (2005a). *Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos*, Avá [Misiones] 7: 45-69.
- e. (2005b). *Nuestros hermanos Lamanita. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina*, Tesis Doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- f. (2005c). *Una ingeniería del alma. Exploraciones en el imaginario cultural rosacruz”, I Congreso Latinoamericano de Antropología Social* [Rosario], Edición Digital.
- g. (2005d). *El rosacruzismo como psicología folk*, XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, [Porto Alegre], Edición Digital.
- h. (2006a). *Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón*. Etnografías Contemporáneas [Buenos Aires] 2: 167-195.

- i. (2006b). *El General y el Profeta. Acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1954)*. Entrepasados [Buenos Aires] 30: 29-46.
- j. (2006c). *Frontera de la imaginación religiosa. Mormones e indios en Formosa oriental*. Ponencia presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta.
25. **Ceriani Cernadas, César y Analía Kerman** (2004). *Establecidos y marginados en el campo esotérico argentino*, IV Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión [Buenos Aires], Edición Digital.
26. **Citro, Silvia**,
 - a. (2003a). *Cuerpos Significantes. Una etnografía dialéctica entre los toba takshik*. Tesis de Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
 - b. (2003b). *Prácticas religiosas en el Barrio Mocoví de Recreo* (Santa Fe, Argentina): Un informe preliminar.
27. **Claro, A.**, (1996). *La inquisición y la Cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio (II)*. Libros de la Invención y la Herencia, Serie Tesis. Chile. Lom.
28. **Cohen, A. P.**, (ed.). (2000). *Signifying identities: anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London, New York. Routledge.
29. **Cohen, R., and Kennedy, P.**, (2000). *Global Sociology*. Basingstoke. Macmillan.
30. **Csordas T.J.**, (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Sacred Healing*. Berkeley: University of California Press.
31. **DaMatta, R.**
 - a. (2000). *Individualidade e liminalidade: consideracoes sobre os ritos de passagem e a modernidade*. MANA 6(1):7-29.
 - b. (1981). *Universo do Carnaval: Imagens e Reflexoes*. Rio de Janeiro. Ediciones Pinakhotteke.
32. **de Certeau, M.**, (1995[1982]). *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Michael B. Smith (Trad.). University of Chicago Press.
33. **Descola, Philip**.
 - a. (1992). *Societies of Nature and the Nature of Society*. En: A. Kuper (ed.), Conceptualizing Society. Londres y Nueva York. Routledge.
 - b. (2001). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. En: Descola, Philippe; Pálsson, Gísli (coord.) Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI.
34. **Duero, D.**, (2006). *Relato autobiográfico e interpretación: una concepción narrativa de la identidad personal*. En: Athenea Digital. 9:131-151.
35. **Durkheim, E.**
 - a. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
 - b. (1968[1912]). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires. Editorial Schapire.
 - c. (1971) [1897]. *El suicidio*. Schapire editor. Buenos Aires.
 - d. (1993) [1893]. *De la división del trabajo social*. Vol. II.. Planeta Agostini. España.

36. **Durkheim, E. and M. Mauss** (1996[1901-1902]). *Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. M. Delgado Ruiz y A. López Bargados. Barcelona. Editorial Ariel S.A. 23-103.
37. **Ehrenberg, A.**, (1998). *La Fatigue d'être soi*. Paris. Odile Jacob.
38. **Eisenstadt, S.**, (2000). *Multiple Modernities*, *Daedalus* 129(1): 1–29.
39. **Eliade, M.**, (1976). *Historia de las creencias y las ideas religiosas (I): de la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Paidós.
40. **Elías, N.**, (1990). *La sociedad de los individuos*, ed. Michael Schroter; tr. José Antonio Alemany, Península, Barcelona.
41. **Elósegui, M.**, (1993). *El descubrimiento del Yo según David Hume*. En: *Anuario Filosófico*, 1993 (26), 303-326. España.
42. **Forni, F.**, (1993). *Nuevos movimientos religiosos en Argentina*. En: *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales, vol II*. A. Frigerio, ed. Buenos Aires: CEAL.
43. **Forni, F., Mallimaci, F., Cárdenas, Luis** (2003). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires. Biblos.
44. **Foucault, M.**,
 - a. (1978). *Las palabras y las cosas*. Prefacio y Cap. 9. Madrid. Siglo XXI.
 - b. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Alvarez-Uría.. La Plata. Argentina. Altamira.
 - c. (1996[1982]). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. España. Paidós.
45. **Freud, S.**,
 - a. (1997[1929]). *El malestar en la cultura*. En: *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo XXII*. Barcelona. Losada.
 - b. (1997). *El porvenir de una ilusión*. En: *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo XXII*. Barcelona. Losada.
46. **Frigerio, Alejandro**.
 - a. (1999). *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. En: *Ciencias Sociales y Religión*, 1: 51-88.
 - b. (1999). *Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur*. *Alteridades*, No. 18: 5-18.
 - c. (2000) *Teorías económicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?*, *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 50, pp. 125-144.
 - d. (2002). *Archives de sciences sociales des religions*, 47e Année, No. 117, *Les Religions Afro-Américaines: Genèse et Développement dans la modernité* (Jan. - Mar., 2002), pp. 127-150.
 - e. (2007). *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina*. En *Ciencias Sociales y Religión en América latina*. Carozzi, María Julia; Ceriani Cernadas, Cesar. Buenos Aires. Biblos.
47. **García Bazán, F.**, (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda.
48. **Gennep, A. van**, (1960). *The rites of passage*, Londres. Routledge & Kegan Paul.

49. **Geertz, C.** (1992[1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
50. **Geisler, Norman L.,** (ed). (1999). *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids. Baker Academic.
51. **Gerlach, L. P. & Hine, V. H.** (1968). *Five Factors Crucial to the Growth and Spread of a Modern Religious Movement*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 7, no. 23, pp. 23-39.
52. **Ghelerman, S. A.,** (2005). *Hablemos de magia: una etnografía de la comunicación mediada*. En: 8vo. Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS8). Salta.
53. **Giddens, A.,**
 - a. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge. Polity.
 - b. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
54. **Goffman, E.** (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harper & Row.
55. **Goolishian H. A.,** (1973). *Narrativa y self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia*. En: Dora F. Schnittman (Comp.). Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad 293-311. Barcelona. Paidós.
56. **Greil, A., y Rudy, D.,** (1984). *What we have learned from process models of conversion? An examination of ten case studies*. Sociological Focus, 17(4), 305-323.
57. **Guidano, V.,** (1991). *El sí mismo en proceso*. Buenos Aires. Paidós.
58. **Habermas, J.** (1990). *El discurso filosófico de la modernidad, en El pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid.
59. **Hall, S.,** (1996). *Who needs identity?* In: Stuart Hall & Paul du Gay (eds.), Questions of cultural identity. London: Sage: pp. 1-17.
60. **Handler, R. Y J. Linnekin** (1984). *Tradition, genuine or spurious*, En : Journal of American Folklore Vol. 97 N°385:273-290.
61. **Hanegraaff, W.,** (1999). *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*. Social Compass, 46: 145-160.
62. **Harris, M.,** (2001[1979]). *Cultural Materialism: The struggle for a Science of Culture*. Altamira Press.
63. **Heelas, P.,** (1996). *The New Age Movement: Celebrating the Self and the*
64. **Hervieu-Léger, Daniéle.** (1996). *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*. En: identidades religiosas y sociales en México, ed. Pp. 23-46. México. UNAM.
65. **Hobsbawm, E. Y T. Ranger** (eds.) (1983). *The invention of tradition*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (Trad. Jorge Aceves Lozano, págs. 1-14).
66. **Honneth, A.,** (2004). *Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization*. European Journal of Social Theory 7(4): 463-478.
67. **Hume, D. [1740].** *A Treatise of Human Nature* (edición de 1967). Oxford University Press, Oxford.
68. **Hunt, Scott A., R.D. Benford, and D.A. Snow,** (1994). *New social movements: from ideology to identity*. Chapter 8: Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities. Temple University Press.
69. **Hymes, D.:** (1976). *La sociolingüística y la etnografía del habla*. En: Antropología Social y Lenguaje: 115-149, Ardener, E., Bs. As. Paidós.

70. **Iannaccone, L.** (1998). *Introduction to the economics of religion: a survey of recent work*. Journal of Economic Literature, 36 (3), pp. 1465-1496.
71. **Baudrillard, J., Habermas, J., Said, E., y otros.** (2000). *La postmodernidad*. Kairós.
72. **James, W.,** (1890). *Principles of Psychology*, 2 vols. New York: Henry Holt.
73. **Jules-Rossette, B.** (1975). *The conversion experience: the Apostles of John Maronke*. Journal of Religión in África VII (2):132-164.
74. **Kaya, I.,** (2004). *Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities*, Social Science Information 43(1): 35–57.
75. **Kelley, D.,** (1984). *Why conservative churches are still growing*. En Religion, North American Style. Patrick McNamara, ed. Belmont, CA: Wadsworth. *Latin America*. Oxford: Blackwell.
76. **Lee, R. L. M.,** (2006). *Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities*. European Journal of Social Theory 2006; 9; 355.
77. **Levy-Bruhl, L.,** (1959[1922]). *La Mentalidad Primitiva*. Buenos Aires. Leviatán.
78. **Lewin, K.,** (1951). *Field Theory in Social Science*, New York. Harper.
79. **Linde, C.,** (1993). *Life Stories. The Creation of coherence*. Oxford. Oxford University Press.
80. **Locke, J.,** (1980[1690]). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid. Editora Nacional.
81. **Lofland, J.** (1978). *Becoming a World Saver Revisited*. In J. T. Richardson (ed.), Conversion Careers: In and Out of the New Religions. Beverly Hills, CA: Sage.
82. **Lofland, J. and R. Stark,** (1965). *Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. American Sociological Review 30:862-72.
83. **López, Alejandro y Giménez Benítez, Sixto y Granada, Anahí** (2003). *Suerte, riqueza y poder. Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco*. 55 Congreso internacional e Americanistas, Santiago de Chile.
84. **Ludueña, Gustavo,**
 - a. (2000a). *Ora et labora: Ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso cotidiano*. Mitológicas 15: 49-73.
 - b. (2000b). *Aproximación a la estructura episteme-numen desde hermenéuticas sobre un caso de posesión diabólica*. VI Congreso Argentino de Antropología Social, 14-16 de septiembre, Mar del Plata.
 - c. (2001a). *Dos Experiencias Místicas de lo Numinoso*. Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião 4: 87-118.
 - d. (2001b). *Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio*. Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 6: 67-77, Universidad Complutense de Madrid.
 - e. (2002a). *Etnografía, habitus y forma de vida: Una experiencia de campo en comunidades religiosas de clausura*. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 19: 365-384.
 - f. (2002b). *El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos*. Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia 17-18: 65-78.

- g. (2003a). *Espacialidad, sacralidad, y liminalidad en establecimientos monásticos*. Ponencia: III Jornada de Ciencias Sociales y Religión. CEIL-PIETTE, Bs.As.
 - h. (2003b). *Rupturas y continuidades en la construcción de un espiritismo nacional en el campo religioso argentino*. Ponencia: XII Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina. Universidade de São Paulo.
 - i. (2003c). *La condición liminal de la práctica del ascetismo en monasterios de clausura*. Actas de las V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
 - j. (2007). *Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino*. En: José Ivo Follmann y José Rogério Lopes (eds.), Diversidade religiosa, Imagens e Identidades (Brasil). Porto Alegre: Amazem. Pp. 87-112.
85. **Lyon, D.** (1996). *Postmodernidad*. Alianza. Madrid.
 86. **Lyotard, Jean-François.** (1991). *La condición posmoderna*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Red Editorial Iberoamericana, Buenos Aires.
 87. **Maître, J.,** (1987). *Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé*. Social Compass, XXXIV (4): 353-364.
 88. **Malagon, A.,** (1984). *La Escuela Waldorf: Un Ejemplo De Participación*. En: Cuadernos de pedagogía. Número 113:5. 61-65. Año 16.
 89. **Marcus, G.E.** (2001). *Etnografía del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. Alteridades Nov., 22: 111-127.
 90. **Marostica, M.** (1997). *Pentecostals and politics: the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993..* Ph.D. dissertation (in Political Science) – Political Sciences Department, University of California, Berkeley, United States.
 91. **Martin, D.,** (1990). *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Blackwell.
 92. **Maslow, A.,** (1989)[1961]. *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. 8 ed. Troquel. Buenos Aires.
 93. **Mauss, M.** (1985[1938]). *A category of the human mind: The notion of per-son; the notion of self*. [W D. Halls, Trans.]. In **M. Carrithers, S.Collins, & S. Lukes** (Eds.), The category of the person: Anthropology, philosophy, history (pp. 1-25). Cambridge, England: Cambridge Uni-versity Press.
 94. **Mauss, M.,** (1938). *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi"*. Edición Electrónica por Jean-Marie Tremblay. En: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
 95. **Mead, G. H.** (1934). *Mind, self and society*. Chicago: University of Chi-cago Press.
 96. **Menendez, G.,** (2000). *Cultura Holística, New age, Auto-ayuda: Nuevas caras para el individualismo o nuevo paradigma para el sentido común?*. Tesis de Doctorado. Instituto Universitário de Pesquisas de Rio de Janeiro.
 97. **Morris, B.,** (1994). *Anthropology of the self: the individual in cultural perspective*. London: Pluto.

98. **Mulligan, Kevin and Barry Smith** (1988). Barry Smith (ed.), *Foundations of Gestalt Theory*, Munich and Vienna: Philosophia. 124-57.
99. **Murray, D.W.**, (1993). *What is the Western concept of self? On forgetting David Hume*. Ethos, 21(1):pp. 3-23.
100. **Nesti, A.**, (2002). *The Mystical Option in a Postmodern Setting: Morphology and Sense* En: Social Compass 2002; 49; 379.
101. **Oro, A. (1997)**. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra ?* Debates do Ner 1(1): 10-36.
102. **Otto, Ton & Henk Driessen** (2000). *Protean perplexities: an introduction*. In: Henk Driessen & Ton Otto (eds.), Perplexities of identification: anthropological studies in cultural differentiation and the use of resources. Aarhus: Aarhus University Press: pp. 8-26.
103. **Papalini, V.**, (2007). *La domesticación de los cuerpos*. En: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento. 4:1. 39-53.
104. **Parsons, T.**, (1969). *Politics and Social Structure*. New York. Free Press.
105. **Pike K. L.**, (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague. Mouton.
106. **Radcliffe-Brown, A.**, (1940). *On Social Structure*. In: Structure and Function in Primitive society. Cohen and West, London.
107. **Richardson, J.T.**, (1985). *The active vs. passive convert: Paradigm, conflict in conversion/recruitment research*. In: Journal for the Scientific Study of Religion 24:2, 163-179.
108. **Ricoeur, Paul**.
 a. (1965). *Freud: una interpretación de la cultura* México, Siglo XXI.
 b. (2001). *Introducción a la simbólica del Mal*. Buenos Aires. FCE.
109. **Rieff, P.**, (1966). *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*. New York: Harper & Row; London: Chatto & Windus.
110. **Riera, Verónica, Carolina Saccol y Pablo Wright** (2004). *Practicando cosmología. Una aproximación etnográfica a la antroposofía*. VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba.
111. **Rolim, F. C.**, (1985). Rio de Janeiro: Vozes.
112. **Romero, J. L.**, (1987). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires. Alianza.
113. **Rosset, C.**, (1973). *L'anti nature*. Presses Universitaires de France. París.
114. **Sachsenmaier, Dominic, Reidel, Jens and Eisenstadt, Shmuel**, eds (2002). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden, Brill.
115. *Sacralization of Modernity*. Oxford and Cambridge, MA. Blackwell.
116. **Schlegel, J.-L.** (1995). *Religions à la carte*. París, Hachette.
117. **Scholem, G.**, (1976). *La cabala y su simbolismo*. Mexico. Siglo XXI.
118. **Semán, P. y Patricia Moreira** (1997). *La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos*. En: Sociedad y Religión. Buenos Aires. 16/17: 96-109
119. **Simmel, G.**,
 a. ([1900] 1990). *The Philosophy of Money*, 2nd edn, trans. Tom Bottomore and David Frisby. London. Routledge.

- b. (1983). *Individualismus*, in Georg Simmel Schriften zur Soziologie: Eine Auswahl, ed. Heinz-Jürgen Dahme and Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 267–74.
120. **Snow, D.** (2001). *Collective Identity and Expressive Forms*, en N.J. Smelser y P.B. Baltes (orgs.), International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Londres, Elsevier Science.
121. **Snow, D. y McAdam, D.,** (2000). *Identity work processes in the context of social movements: Clarifying the identity/movement nexus*, en S. Stryker, T. Owens y R. White (orgs.), Self, Identity and Social Movements, Mineápolis, University of Minnesota Press, pp. 41-67.
122. **Snow, D., and Phillips, C.,** (1980). *The Lofland–Stark Conversion Model: A Critical Reassessment*, Social Problems 27(4): 430–447.
123. **Snow, D., Y Machalek, R.,** (1982). *On the presumed fragility of unconventional beliefs*. Journal for the Scientific Study of Religion 21(1): 15-26.
124. **Snow, D.A. and R.D. Benford** (1992) *Master frames and cycles of protest*. Frontiers in social movement theory. Yale University Press.
125. **Snow, D.A., et al.** (1986). *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*. American Sociological Review, 51 No. 4 (Aug., 1986): 464-481.
126. **Snow, D.A., L.A. Zurcherv Jr., and S. Eklund-Olson** (1980). *Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment*. American Sociological Review, 45 No.5 (Oct., 1980): 787-801.
127. **Stark, R. y L. Iannaccone** (1993). *Rational choice propositions about religious movements*, Religion and the Social Order, 3A, pp. 241-261.
128. **Stark, R., Y Bainbridge, W.,** (1985). *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.
129. **Steil, C. A.,** (2001). *Pluralismo, Modernidade E Tradição Transformações Do Campo Religioso*. Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 115-129.
130. **Stoll, David,** (1990). *Is Latin America turning protestant?* Berkeley.
131. **Stone, D.** (1978). *The Human Potential Movement*, en C. Glock y R. Bellah, The New Religious Consciousness, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, pp.93-115.
132. **Stone, G.** (1962). *Appearance and the self*, En A. Rose (ed.), Human Behaviour and Social Processes, Boston, Houghton Mifflin, pp. 86-118.
133. **Straus, R.,** (1976). *Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Experience*. In J. Lofland (ed.), Doing Social Life. New York: Wiley.
134. **Swann, W. B., Jr., & Read, S. J.** (1981). *Acquiring self-knowledge: The search for feedback that fits*. Journal of Personality and Social Psychology 41, 1119-1128.
135. **Taylor, C.** (1991). *Las fuentes de Yo. La construcción de la identidad moderna* Barcelona. Paidós.
136. **Taylor, E.,** (1999). *Shadow Culture. Psychology and Spirituality in America*. Washington. Counterpoint.
137. **Taylor, P.,**(1999). *Modernities*. Cambridge, Polity.

138. **Tiryakian, E. A.**, (1972). *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. En: The American Journal of Sociology Vol. 78, No. 3 (Nov., 1972), pp. 491-512. The University of Chicago Press.
139. **Troeltsch, E.**, (1941). *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani* Florence, La Nuova Italia.
140. **Turner, V.**, (1969). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Taurus.
141. **Vallverdø, J.**,
 a. (2001a). *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad* - Gazeta de, 2001 - ugr.es.
 b. (2001b). *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad*. *Gazeta* . Versión digital: ugr.es.
142. **van Meijl, T., and Driessen, H.**, (2003). *Introduction: multiple identifications and the self*. Focaal - European Journal of Anthropology no. 42, 2003: pp. 17-29.
143. **Vattimo, G. , Mardones, J. M. Urdanabia. I.. [et al.]**.(1990). *En torno a la postmodernidad*. Anthropos. Barcelona.
144. **Warner, S.** (1993). *Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States*, American Journal of Sociology, 98, pp. 1044-1093.
145. **Weber, Max.**
 a. (1992[1920]). *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus
 b. (1994[1944]). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
 c. (2003[1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza. Madrid.
146. **Willaime, J. P.**, (1996). *Dinámica religiosa y modernidad*, En: G. Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México*. México, Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM: 47-65.
147. **Wright, Pablo G. y María Cristina Messineo** (2003). *La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires*. III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL-PIETTE, Buenos Aires.
148. **Yates, F. A.**, (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago.

Referencias sobre el Movimiento Cristiano Gnóstico y Samael Aun Weor:

Samael Aun Weor,

1. (1954). *Tratado de Alquimia Sexual*. Calarcá.
2. (1961[1950]). *El Matrimonio perfecto*. Cuarta Edición. Colombia.
3. (1970). *Educación Fundamental*. Psicología Revolucionaria. Cali.
4. (1971). *El Misterio Del Áureo Florecer. Mensaje De Navidad 1971 – 1972*.
5. (1972). *Las Tres Montañas. Mensaje De Navidad 1972 – 1973*. Colombia.
6. (1975). *Tratado De Psicología Revolucionaria. Mensaje De Navidad De 1975-1976*. Colombia.
7. (1979). *El despertar del hombre*.
8. (1980). *Didáctica del Autoconocimiento*.

Versión digital de estos documentos en: <http://gnosishoy.com/libros.html>