

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Espiritismo kardecista madrileño: una perspectiva
antropológica sobre la dicotomía de la espiritualidad en la
salud y en la enfermedad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carla Barros Corcuera

Directora

Mónica Cornejo Valle

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Espiritismo kardecista madrileño: una perspectiva antropológica sobre la dicotomía
de la espiritualidad en la salud y en la enfermedad**

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Carla Barros Corcuera

DIRECTORA

Mónica Cornejo Valle

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Espiritismo kardecista madrileño: una perspectiva
antropológica sobre la dicotomía de la espiritualidad en la salud
y en la enfermedad**

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Carla Barros Corcuera

DIRECTORA

Mónica Cornejo Valle

MADRID, 2022

AGRADECIMIENTOS

Desde pequeña siempre he sido un ratón de biblioteca. Sobretudo me sentía (y me siento) atraída por aquellos libros que trataban sobre cualquier espiritualidad: mitología, astrología, demonología, brujería, adivinación... Oscilaba sin saberlo entre las estanterías clasificadas como 'religiones' y 'ciencias ocultas'. Estas apasionadas investigaciones eran para mí un pasatiempo, mientras que mis intereses académico-profesionales eran otros antes de entrar en la universidad. Qué bien que éstos se truncaran porque elegí cursar Antropología Social y Cultural, una disciplina a partir de la cual, sin saberlo, terminaría especializándome en aquel entretenimiento: el estudio de las religiones.

En el grado, las asignaturas sobre antropología de las religiones las impartía la profesora Mónica Cornejo, con quien tuve el gusto de coincidir de nuevo en el máster de Ciencias de las Religiones. No podía ser otra persona la que acabara dirigiendo y tutorizando mi tesis cuando me matriculé en el doctorado en 2015/16. Gracias Mónica, por acompañarme en todo mi crecimiento y desarrollo académico en este ámbito tan bonito de las espiritualidades por el cual ambas compartimos gran entusiasmo. Gracias por tu confianza, por tus consejos y tu conomiento.

El recorrido hacia el final de la tesis doctoral ha sido muy duro y solitario, lleno de altibajos. Pocas veces sabes si lo estás haciendo bien o si el tiempo que estás dedicando algún día merecerá la pena o de lo contrario no habrá servido para nada. Agradezco el yoga, por otorgarme con su práctica la estabilidad mental y emocional que un trabajo de estas características requiere. Pero además, de manera quizá inaudita, me dedico a mí misma mis propios agradecimientos, por mi constancia, por la confianza en mí misma, por mi esfuerzo, mi actitud y mi interés. Gracias, porque, en gran parte, gracias a mí lo he conseguido. La otra parte corresponde a la ayuda y la presencia de las personas que me rodean, porque sin ellas no podría ni haber empezado dicho recorrido.

Gracias al centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, por haberme dado la oportunidad de descubrir vuestro mundo y de conocer a personas maravillosas.

Agradezco a mis compañeros y compañeras de la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones, su pasmosa iniciativa y sus ganas insaciables de divulgar nuestros estudios a través de numerosas actividades. Gracias por todo lo aprendido con vosotros, por hacerme sentir que no estaba sola y que mis avances merecían la pena.

Gracias a mis padres, por simplemente estar ahí, por su apoyo incondicional y soporte económico, pues sin ellos mi formación universitaria no habría sido posible en absoluto. Gracias a Diego, mi hermano, por su curioso interés hacia mi trabajo, por su escucha paciente y comprensión. Gracias a los tres por sostenerme y aguantarme.

Agradezco a mis amigas: Marta, Blanca, Isabel, Cristina, Ainara, Paloma y Ada por inspirarme y haber estado siempre dispuestas a ayudarme. Junto a ellas, a mis amigos, por interesarse en mi trabajo aun sabiendo que les esperaba mi deshaogo y esplayamiento al respecto. A Álvaro, por ser mi motivación, refugio y tranquilidad; gracias por animarme y recordarme que pasara lo que pasara, no sería una pérdida de tiempo. Gracias a todos por alegrarme la vida.

Gracias a todas aquellas personas, tanto dentro del ámbito académico como fuera, que durante estos años se han interesado por la temática de mi trabajo, pues todas y cada una de ellas han sido impulsos para continuar.

Por último, gracias a quien se lea por gusto esta tesis, pues eso significará que he logrado lo que más quería.

Gracias.

“La tarea del antropólogo es descubrir en qué cree la gente y relacionar operativamente sus creencias con otros aspectos de su cultura y sociedad. No tiene ni las habilidades ni la autoridad para pronunciarse sobre la "verdad" absoluta de las manifestaciones extáticas en diferentes culturas.”

(Lewis. 1971/2006: 24)

V.o: “The anthropologist’s task is to discover what people believe in, and to relate their beliefs operationally to other aspects of their culture and society. He has neither the skills nor the authority to pronounce upon the absolute ‘truth’ of ecstatic manifestations in different cultures.”

(Lewis. 1971/2006: 24)

*“Nos decía un espíritu en la mesa mediúmnica: ‘Lo mas caro que se tiene en esta vida
es el tiempo’”*

(Registros en el centro de la Asociación
de Estudios Espíritas de Madrid. 14/11/2017)

ÍNDICE

Resumen	12
Abstract	14
1. Introducción	17
1.1. Objetivos y metodología	29
2. Revisión histórica	31
2.1. Contexto y punto de partida del espiritismo contemporáneo	31
2.2. Contexto y punto de partida del espiritismo kardecista	37
2.2.1. Allan Kardec y las ideas transmitidas sobre el espiritismo	37
2.2.2. Difusión del espiritismo kardecista	39
2.2.3. Inspiración espírita en la literatura	41
2.2.4. El espiritismo kardecista en el punto de mira	44
2.3. Revisión histórica del espiritismo kardecista: en España	50
2.3.1. Espiritismo y la figura femenina en España	56
2.4. Espiritismo en relación con otros movimientos.	60
2.4.1. Espiritismo Kardecista y religión	60
2.4.2. Movimientos sociales afines al espiritismo kardecista	66
2.4.3. Teosofía y espiritismo kardecista	68
2.4.4. Espiritismo Kardecista y Cristianismo Católico	74
2.4.4.1. Espiritismo y catolicismo en España	77
3. Revisión teórica	80
3.1. La creencia en la reencarnación del espíritu: teorías folk	81
3.1.1. Espiritualidades orientales	82
3.1.2. Espiritualidades de Occidente en la Antigüedad	85
3.1.3. El debate filosófico: cuerpo y alma	88
3.1.4. Primeros siglos del Cristianismo en adelante	92
3.2. Reencarnación y resurrección	93
3.3. La creencia en seres espirituales	95
3.4. Alma – Cuerpo: Naturaleza – cultura	98
3.5. Alma – Mente: persona y finalmente <i>self</i>	99
3.6. La comunicación espiritual	104
3.6.1. Comunicación espiritual: chamanismo	122
3.7. Ciencia y religión/espiritualidad	129

3.8. La interpretación de la salud: desde la espiritualidad hacia la biomedicina.	134
3.9. Antropología de la salud y la enfermedad	140
3.10. El pluralismo de los sistemas médicos	146
3.11. Posesiones espirituales, salud y enfermedad.....	152
3.12. La patologización de la creencia y experiencia religiosa.....	161
3.12.1. Perspectiva médica	161
3.12.2. El estigma hacia las enfermedades mentales	165
3.13. Espiritualidad: ¿beneficia o perjudica la salud? ¿Podría ser una herramienta de prevención, adaptación o superación de enfermedades o de lo contrario, un acicate para desarrollarlas?.....	170
3.14. La noción de la muerte.....	177
3.14.1 Breve historia sobre la noción occidental de la muerte	179
4. Principios fundamentales del espiritismo kardecista	182
4.1. Triple carácter del espiritismo: científico, filosófico y moral.....	182
4.1.1. El matiz cristiano del espiritismo kardecista	185
4.2. Elementos de los que se compone el ser humano	193
4.2.1. Los espíritus, sus mundos y su relación con Dios.....	196
4.2.2. El periespíritu.....	204
4.3. La muerte en el espiritismo kardecista: desencarnar	205
4.3.1. Sobre experiencias cercanas a la muerte	208
4.3.2. La reencarnación y el ‘problema del mal’	209
4.3.3. ¿Qué ocurre con el espíritu de un suicida?	213
4.3.4. Cómo se produce la encarnación del espíritu en un cuerpo material	214
4.3.5. A la muerte no se llora, se ora	216
4.3.6. Consideraciones finales a la noción espírita de la muerte	218
5. El centro espírita y sus prácticas	221
5.1. Prácticas del centro espírita.....	223
5.2. ¿Por qué asistir a un centro espírita?	229
5.3. La mediumnidad y las sesiones mediúmnicas.....	233
5.3.1. Obsesiones espirituales.....	250
5.4. Los pases espíritas	253
5.4.1. Origen de los pases espíritas	253
5.4.2. Funcionamiento de los pases espíritas.....	256
5.4.3. Los pases espíritas como terapias alternativas/complementarias	264

5.4.4. Los pases espíritas y la biomedicina	265
5.4.5. La eficacia del pase espírita: calor sobre humano.....	269
6. Si lo cuento me dirán que estoy locx	274
6.1. La patologización de la mediumnidad	274
6.2. La teoría del desdoblamiento de la personalidad planteada desde una perspectiva espírita	277
6.3. La mediumnidad entendida como locura o alucinaciones	281
6.3.1. Sistema de creencia de la mediumnidad: el estigma autopercebido de la locura.....	281
6.3.2. Sistema de creencia de la mediumnidad: alucinaciones.....	288
6.3.2.1. Alucinaciones ‘himnopómpicas’ e ‘hipnagógicas’ y experiencias espirituales antes/después de dormir.	290
6.3.2.2. Alucinaciones producidas fisiológicamente antes de morir, trascendencia de la conciencia y experiencias cercanas a la muerte.....	292
6.3.2.3. Alucinaciones de sensibilidad superficial o experiencias físicas espirituales	299
6.4. Observaciones finales a ‘Si lo cuento me dirán que estoy locx’.....	299
7. Conclusiones	304
Bibliografía	311
Bibliografía audiovisual	338
Referencias.....	341

RESUMEN

ESPIRITISMO KARDECISTA MADRILEÑO: UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA DICOTOMÍA DE LA ESPIRITUALIDAD EN LA SALUD Y EN LA ENFERMEDAD

Mansiones encantadas en las que viven fantasmas, comunicaciones con el más allá donde se manifiestan espíritus malvados o espíritus de personas allegadas ya fallecidas, posesiones espirituales... son algunos de los recursos que se pueden ver en el terreno del entretenimiento audiovisual y lector, siendo parte de los mismos los que han contribuido a la construcción de la prenotión del espiritismo. La presente tesis doctoral parte precisamente de dicha prenotión, a partir de la cual surge el interés de analizar y comprender el espiritismo contemporáneo, concretamente, el espiritismo francés.

Esta espiritualidad despegaba en 1856 desde París, cuando el Espíritu de la Verdad le revelaba a Hyppolyte León Denizard Rivail (1804 – 1869), ya bajo el seudónimo de Allan Kardec, su misión de divulgar la palabra de Dios a través de los espíritus y por ende, trascender el espiritismo. En una época en la que la relación Iglesia – Estado empezaba a debilitarse en Europa, el espiritismo francés se abrió paso como doctrina filosófica, moral y científica que explicaría el origen y destino de los espíritus a partir de la comunicación con los mismos, reciprocidad denominada *mediumnidad*. Kardec fue el primer *médium* reconocido que abrió la veda al resto, dando lugar a una vasta literatura espírita. Respecto a las fuentes documentales generadas desde perspectivas *etic*, la mediumnidad y los fenómenos derivados de ésta han sido objeto de estudio desde puntos de vista científicos que buscan explicaciones en términos distintos a las dadas desde el espiritismo kardecista, así como inquietan en los estados de conciencia de los *médiums*, cuya capacidad ha sido patologizada.

Este estudio busca contribuir al ámbito de las ciencias sociales, sumándose a las investigaciones *etic* del espiritismo kardecista relevantes a la salud y a la enfermedad, desde un punto de vista antropológico en el que además, se fusione con perspectivas *emic* fundadas anteriormente y también con nuevas generadas y aportadas en esta tesis. Para alcanzar este propósito he llevado a cabo un análisis de dichas fuentes *emic* y multidisciplinares *etic*, así como de los datos recogidos en el centro de la Asociación de

Estudios Espíritas de Madrid (CAEEM) y en el Centro Espírita Alborada Nueva de Torrejón de Ardoz (Madrid).

Inicialmente, realizo una revisión histórica en la cual atiendo a los inicios del espiritismo francés y su desarrollo y analizo su interacción con otros movimientos sociales. Entrelazado con una enriquecedora exploración de teorías folk y del marco teórico relevante a la doctrina y al de la salud y la enfermedad en cuanto a espiritualidades, me adentro en las nociones fundamentales del espiritismo kardecista descubriendo a Dios, el alma, el espíritu, el periespíritu y los mundos espirituales, la concepción espírita sobre la vida y cómo se resuelve el problema del mal desde una óptica positiva ante la muerte.

La dicotomía del espiritismo kardecista en la salud y en la enfermedad se aborda, por un lado, en el análisis de las prácticas realizadas en el centro espírita, en las que identifiqué una dimensión terapéutica y por otro lado, en el abordaje histórico de la patologización de la mediumnidad, a partir del cual indago en cómo este proceso influye en la manera de expresar la espiritualidad de las personas del centro espírita.

En primer lugar, desarrollo la mediumnidad como la capacidad de comunicarse con el mundo espiritual a través de la cual se adquiere un aprendizaje moral y en ocasiones beneficios terapéuticos, siendo la práctica que sustenta la doctrina. Seguidamente atiendo a los pases espíritas y establezco una relación entre esta actividad y las denominadas terapias ‘alternativas’ o ‘complementarias’ a la medicina tradicional occidental o biomedicina y en base a los datos obtenidos en el trabajo de campo, planteo la posibilidad, como también concluyo posteriormente respecto a las teorías de alucinaciones sobre la mediumnidad, de estar ante una “experiencia sensible desorganizada” en el momento en el cual desde el espiritismo se conciben de una manera las sensaciones experimentadas en un pase espírita, cuando las mismas sensaciones y resultados se podrían explicar en términos de caracteres diferentes ajenos a la doctrina.

En segundo lugar, en la investigación sobre cómo afecta la patologización de la mediumnidad, esclarezco la evidencia de la presencia de un estigma auto percibido en el grupo espírita, basado en la estigmatización hacia las enfermedades mentales, el cual

confirma las sensaciones de aprensión a ser juzgados socialmente por sus creencias y además, que las mismas se vean invisibilizadas o directamente sean un motivo de diagnóstico en la consulta médica.

Esta tesis destaca el positivo valor del espiritismo kardecista en la salud y en la enfermedad y a su vez propone completarse a través de la realización de nuevas investigaciones sobre el posible estigma público e institucional hacia las creencias espíritas y apunta a la necesidad de desarrollar programas de intervención al hallarse tal problemática.

ABSTRACT

MADRILEAN KARDECIST SPIRITISM: AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE ON THE DICHOTOMY OF SPIRITUALITY IN HEALTH AND DISEASE

Haunted mansions in which ghosts live, communications with the afterlife where evil spirits or spirits of deceased close ones are manifested, spiritual possessions ... these are some of the resources that can be seen in the field of audiovisual and reader entertainment, being part of the same ones who have contributed to the construction of the foreknowledge of spiritism. The doctoral thesis at hand starts precisely from this pre-notion, from which the interest arises to analyze and understand contemporary spiritualism, specifically, French spiritualism.

This spirituality took off in Paris, in 1856, when the Spirit of Truth revealed to Hyppolyte León Denizard Rivail (1804 - 1869), already under the pseudonym Allan Kardec, his mission to spread the word of God through the spirits and therefore, transcending spiritism. At a time when the relationship between Church and State began to weaken in Europe, French spiritism made its way as a philosophical, moral and scientific doctrine that would explain the origin and destiny of spirits based on communication with them, a so-called reciprocity *mediumship*. Kardec was the first recognized *medium* to start this trend, giving rise to a vast collection of Spiritist literature. Regarding the documentary sources generated from *etic* perspectives, mediumship and the phenomena derived from it have been the object of study from

scientific points of view that seek explanations in terms other than those given by Kardecist spiritism, as well as inquiring into states of consciousness of mediums, whose capacity has been pathologized.

This study seeks to contribute to the field of social sciences, adding to the *etic* investigations of Kardecist spiritualism relevant to health and disease, from an anthropological point of view in which, in addition, it merges with previously founded *emic* perspectives and also with new ones generated and contributed in this thesis. In order to achieve this goal, I have carried out an analysis of said *emic* and multidisciplinary *etic* sources, as well as of the data collected in the center of the Asociación de Estudios Espiritas de Madrid (CAEEM) and in the Centro Espírita Alborada Nueva de Torrejón de Ardoz (Madrid).

Initially, I carry out a historical review in which I attend to the beginnings of French spiritualism and its development and analyze its interaction with other social movements. Intertwined with an enriching exploration of folk theories and with the theoretical framework relevant to doctrine and to health and disease in terms of spiritualities, I delve into the fundamental notions of Kardecist spiritualism discovering God, the soul, the spirit, the perispirit and the spiritual worlds, the Spiritist conception of life and how the problem of evil is solved from a positive perspective in the face of death.

The dichotomy of Kardecist spiritualism in health and illness is addressed, on the one hand, in the analysis of the practices carried out in the Spiritist center, in which I identify a therapeutic dimension and, on the other hand, in the historical approach to pathologization of mediumship, from which I investigate how this process influences how the people in the Spiritist center express their spirituality.

In the first place, I develop mediumship as the ability to communicate with the spiritual world through which one acquires moral learning and sometimes therapeutic benefits, being the practice that supports the doctrine. Next, I attend to the Spiritist passes and establish a relationship between this activity and the so-called 'alternative' or 'complementary' therapies to traditional Western medicine or biomedicine and based on the data obtained in the field work, I raise the possibility, as I also conclude later when

it comes to the theories of hallucinations on mediumship, of being before a “disorganized sensorial experience” at the moment in which according to spiritism the sensations experienced in a spiritist pass are conceived in a way, where the same sensations and results could be explained in terms of different characters unrelated to doctrine.

Secondly, in the research on how the pathologization of mediumship affects us, I clarify the evidence of the presence of a self-perceived stigma in the spiritist group, based on the stigmatization of mental illnesses, which confirms the feelings of apprehension to be socially judged by their beliefs and also, to have those beliefs become invisible or directly a reason for diagnosis in the medical consultation.

This thesis highlights the positive value of Kardecist spiritism in health and illness and in turn proposes to be completed by conducting new research on the possible public and institutional stigma towards spiritist beliefs and points out the need to develop intervention programs due to these issues.

1. Introducción

Las personas que sólo tienen del Espiritismo un conocimiento superficial, se ven naturalmente impulsadas a hacer ciertas preguntas, cuya resolución hallarían con un estudio profundo; pero les falta tiempo, y a menudo voluntad para entregarse a continuadas observaciones.

(Kardec, Allan. 1888: 7)

El espiritismo es un concepto que da nombre a un movimiento espiritual cuya denominación se presenta en diferentes partes del mundo y de distintas maneras en cuanto a sus características. El espiritismo es interpretado y vivido según los contextos en los cuales emerge y/o se vea involucrado, por lo que para poderlo definir y abordar es necesario contextualizarlo. La presente tesis doctoral trata del ‘Espiritismo Kardecista’ en España (más concretamente en Madrid, de manera profunda en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid con un matiz proveniente del Centro Espírita Alborada Nueva de Torrejón de Ardoz) cuya cuna fue Estados Unidos para más tarde comenzar a divulgarse como doctrina desde Francia al resto de Europa, llegando a Latinoamérica.

Antes de adentrarme en la investigación de esta doctrina desde la propia doctrina, identifiqué y traté de definir el Espiritismo con lo que sabía hasta ese momento. Recordando las ideas del sociólogo Pierre Bourdieu (1857), debemos ser conscientes que nuestras preconiciones van a influir en el momento de percibir la realidad y por ello, habría que objetivizarlas, ponerlas frente a un mismo, para saber cómo van a operar.

“[...] el estudio de una doctrina, como la espiritista, [...] sólo puede ser hecho fructíferamente por hombres graves, perseverantes, ajenos de prevenciones y animados de la firme y sincera voluntad de obtener un resultado. No podemos dar estos calificativos a los que juzgan a priori, ligeramente y sin haberlo visto todo, no observando en sus estudios la ilación, la regularidad y el recogimiento necesarios [...]”

(Kardec. 1857: 26)

A través de conversaciones y entrevistas informales a familiares, amigos y personas del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, busqué corroborar si el

concepto de espiritismo de ese imaginario colectivo coincidía con el mio al principio de la investigación. Y efectivamente, la imagen del movimiento se construía a partir de la información que habían ido obtenido a través de audiovisuales y libros generalmente catalogados como de ‘miedo’, ‘terror’ o de ‘misterio’, en los cuales la cuestión de visitas desde ‘el más allá’ es bastante recurrente. Presencia de espíritus malvados, posesiones, *médiums*, casas encantadas, fantasmas, *ouijas*, ocultismo... son alguno de los recursos de estos audiovisuales. Nos encontramos ante una gran infinidad de producciones estrenadas en épocas muy variadas pero con temáticas muy parecidas y recurrentes cuyos recursos, hincapiés y énfasis en cada una de ellas denotan cómo a día de hoy las cuestiones de la muerte y el más allá siguen siendo las mayores desconocidas y por lo tanto, una buena atracción a la hora de generar en la sociedad terror, morbo, curiosidad... Entre muchas otras, destaco películas como *Los otros* (2001), *El sexto sentido* (1999), la saga de *Expediente Warren* (desde 2013), *Paranormal Activity* (2007) o *Verónica* (2017). Sin embargo, el contacto con el mundo espiritual también es recurrente en películas que no necesariamente son de género de terror, sino románticas como la mítica *Ghost* (1990) o incluso comedia como *Ágarrame esos fantasmas* (1996) *Beetlejuice* (1988), *La mansión encantada* (2003) y dirigidas al público infantil como *Casper* (1995). Otros géneros se han basado directamente en la doctrina como la mexicana *Espiritismo* (1962), la española *El Espiritista* (1977) o la estadounidense *Las tres caras de Eva* (1957), esta última basada en el fenómeno del ‘desdoblamiento de la personalidad’ como trastorno mental atribuido a los médiums durante el siglo XIX. De hecho, desde diversas asociaciones del espiritismo kardecista también se ha hecho y hace uso del séptimo arte como una forma de divulgar la doctrina. Se podrían destacar películas como *Nuestro hogar* (2010), *Las madres de Chico Xavier*¹ (2010), *E a vida continua* (2012) o la más reciente biografía *Kardec* (2019) todas ellas producidas por Brasil. Ésta última es una película basada en hechos reales, pues aporta la historia de cómo Hippolyte Léon Denizard Rivail tomó el nombre de Allan Kardec y se convirtió en el principal divulgador de la doctrina espírita ‘kardecista’.

Juan Manuel Soto (2019) en una de sus conferencias en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, establecía una relación entre los principios del cine,

¹ El brasileño Francisco Cândido Xavier (Chico Xavier) (1910 – 2002) se considera uno de los médiums más importantes en la actualidad y hasta el momento en el Espiritismo Kardecista. A través de la codificación de la palabra de los espíritus, Chico Xavier escribió cerca de 450 libros a lo largo de su vida.

concretamente del cine mudo europeo a partir de 1895 a cargo de los hermanos Lumiere, con el espiritismo kardecista. En aquellos años en Francia se proyectaban escenas de carácter naturista, cotidiano y sin actores como tal ni expresividad. A pesar de esa sencillez, tuvo éxito entre el público, por lo que el cine poco a poco fue evolucionando. Soto (2019. 36:20) nombraba al francés Georges Melies, conocido como el ‘Mago del cine’ explicando su acercamiento con el ilusionismo, lo que le motivó a instruirse en este arte así como en la cinematografía, introduciendo técnicas muy novedosas para la época. En 1899 Melies realizó un corto llamado *Invocación Espirita*:

“En ese corto, Melies de forma un poco socarrona, de comedia, intenta enseñar, mostrar a través de sus nuevos trucos cómo es esto de una invocación espírita, qué es lo que ocurre. [...] Nos da la idea de que poco a poco el espiritismo iba teniendo cierta relevancia”
(Soto. 2019. 40:40).

De manera clara se puede comprobar cómo el material que consumimos afecta a nuestra manera de construir el pensamiento y nuestras concepciones, convenciéndonos de que dicha realidad es de una manera concreta cuando probablemente mínimamente se esté en lo cierto. “*Interpretamos usando la experiencia acumulada de haber formado y transformado la sucesión de creencias.*” (Font, Jordi. 2016: 33). Fundamentándose en lo dicho y descubierto en el trabajo de campo, existe una pseudo realidad del espiritismo: un elemento que identifiqué que se repetía asiduamente fue asociar y sintetizar el espiritismo en “jugar a la *ouija* para comunicarse con los “fantasmas de los muertos” y “personas poseídas por espíritus malignos o el diablo/demonio”. De un mismo modo, además de películas y libros, fueron recurrentes las asociaciones del espiritismo a los programas televisivos de madrugada en que ‘médiums’, ‘videntes’ o ‘brujas’ predicen el futuro a través de una llamada telefónica, asociaciones a ‘cosas’ de magia y brujería e incluso atribuir al movimiento características sectarias. Por otro lado, identifiqué de un mismo modo la auto - atribución a la locura como estigma de las personas que afirman tener experiencias con el mundo espiritual, es decir, concebir una dimensión espiritual paralela a la terrenal y además tener la capacidad de poder comunicarse con los espíritus que en ella habitan, es algo que se escapa de lo ‘normal’ y de aquello que la ciencia avala.

“Para empezar en la sociedad la palabra ‘espiritismo’ está bastante denostada, es decir, está bastante **mal interpretada**, a la gente enseguida se le va la cabeza a lo que nos ha llegado por medios audiovisuales, las *ouijas*, el demonio...”

(Registros. Alfredo Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

“Mi entorno, nosotros somos 12 hermanos y no todos creen en ello. Decían que lo que mi madre decía eran **tonterías**. El más pequeño de todos, que es curioso porque él precisamente ha visto a su suegro que ha fallecido en casa y aun así no cree. Y le digo muchas veces: ‘Tú has visto a tu suegro fallecido sentado en el sofá y eres incapaz todavía de decir que no existen los espíritus, si tu mismo lo has visto’.

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018).

“Hablando con mi prima de Venezuela del espiritismo, me pasó un video de una conferencia de Albertus [Presidenta de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid]. Me dio buena onda y decidí visitar el centro [CAEEM]. Lo que pasa es que el jueves pasado iba a ir pero **me dio terror**... pensaba que se me iban a acercar y a **hacer cosas de magia**.”

(Registros en el CAEEM. 26/10/17).

“Yo soy periodista y siempre he sentido curiosidad por temas esotéricos. Un amigo me habló del centro y me animé a venir. La verdad que me desilusioné, **yo pensaba que iban a hacer la ouija, que iba a presenciar fenómenos raros...** y resulta que leen libros y hablan de la vida...”

(Registros en el CAEEM. 15/03/18)

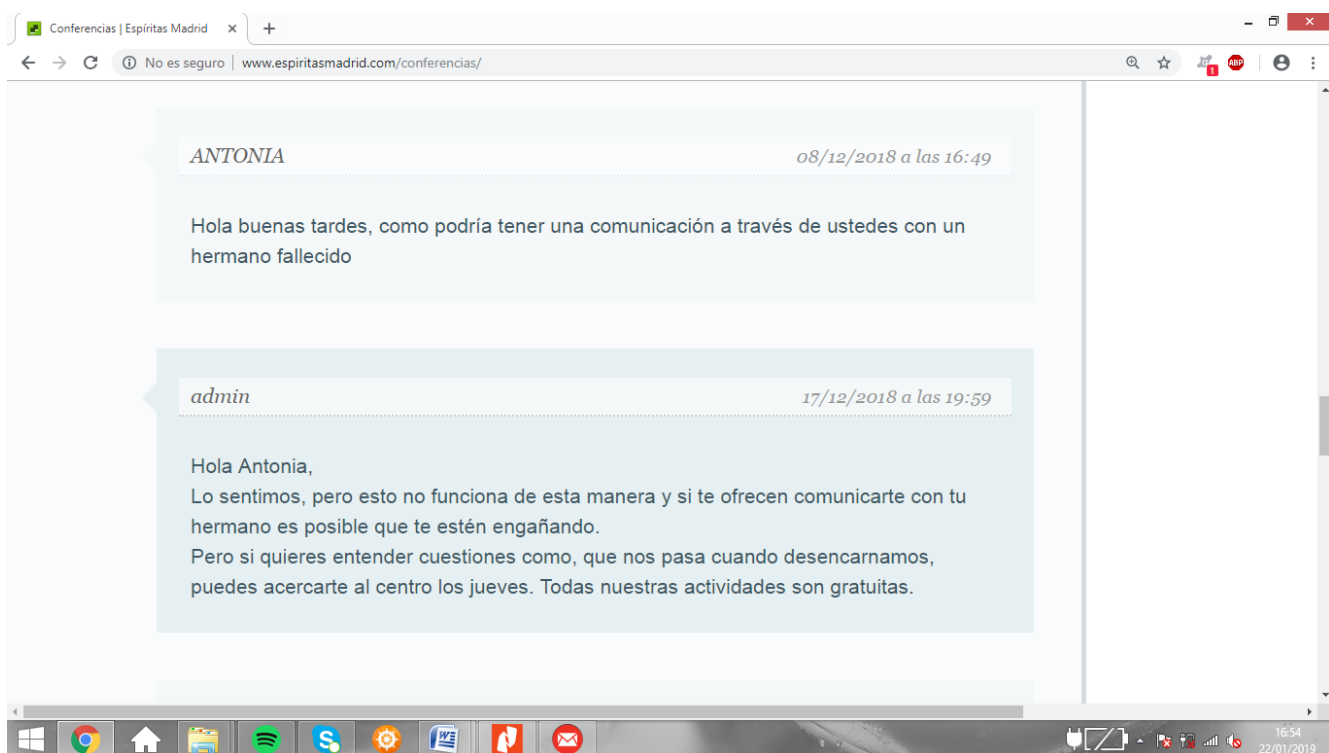
“[...] la mayor parte de los que han hablado del Espiritismo. Por la palabra se han formado una opinión [...]. De aquí ha resultado que **su juicio ha sido falso** [...] los que han estudiado seriamente la cuestión, en general han cambiado de parecer [...] viendo que se trataba de una cosa muy distinta de lo que había creído.”

(Kardec. 1888: 31).

Desde la página web de la Federación Espírita Española (FEE) en el apartado “¿Qué es el espiritismo?” se responde a esta cuestión desmintiendo algunas de las impresiones anteriormente identificadas:

“Al contrario de lo que muchos piensan, el Espiritismo no es estar frente a una mesa y llevar a cabo la *ouija* o la evocación de los espíritus. Tampoco tiene nada que ver con el tarot, o con esos que se autodenominan médiums y espíritas, sin ni siquiera conocer el Espiritismo, o peor aún que hacen profesión de la mediumnidad. Un espírita nunca cobra por su labor mediúmnica. [...]”
(Federación Espírita Española. 2017).

Precisamente, esa primera idea basada en la evocación y comunicación con los espíritus es la concepción que más se repetía entre las personas entrevistadas ajenas a la doctrina. Prestando atención al pequeño foro de la página web de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, una persona preguntaba y era respondida de la siguiente manera:



Captura de pantalla obtenida 22/01/2019 desde <http://www.espiritasmadrid.com/conferencias/>

En cuanto a la última frase de la cita de la F.E.E: [...] *Un espírita nunca cobra por su labor mediúmnica.* [...]” (Federación Espírita Española. 2017), una de las comercializaciones de la supuesta comunicación con espíritus de fallecidos más actual y conocida en España fue la de la denominada médium británica Anne Germain en el programa ‘Más allá de la vida’ emitido en Telecinco desde 2010 hasta 2012 con una alta audiencia al principio. En dicho programa Germain se dedicaba a dar noticias de espíritus que tuvieran que ver con las peticiones de los invitados de cada programa. Pronto surgieron las primeras críticas escépticas poniendo en duda la capacidad de la médium: lectura en frío, lectura en caliente (tener incógnitos cómplices entre las personas interesadas que recojan información personal de éstas), el acceso a datos personales de los invitados... fueron algunos de los recursos que justificaron los argumentos que trataban de desenmascararla. Independientemente sea real o no, lo cierto es que este tipo de espectáculos emitidos en televisión, al alcance de cualquier persona que disponga de una, son lo que favorecen la divulgación de un tipo de espiritismo que podría quedar alejado del espiritismo asociado a Allan Kardec. Habría que tener cierta cautela y más si está en juego un sujeto sensible e indefenso ante este tipo de creencias, que en un cierto punto de desesperación, son capaces de desembolsar grandes sumas de dinero a cambio de una respuesta.

Manteniendo esta última cuestión al margen durante el resto de tesis doctoral, aunque sí considerada necesaria su mención al formar parte de los elementos que configuran la imagen del espiritismo, este movimiento quedaría definido por la FEE como:

“[...] la **ciencia** que trata sobre el origen y el destino de los espíritus y las relaciones que pueden establecer con el hombre. El espiritismo es la **filosofía** que resulta de estas relaciones, resultado de estas comunicaciones que se constituyen en hechos demostrados. Filosofía que ahonda en las profundas cuestiones de dónde venimos, quiénes somos, hacia dónde vamos. Es pues una **revelación** que no procede de la mano de un hombre, un profeta, o una colectividad religiosa, es una revelación que surge de los mismos espíritus.”

(Federación Espírita Española. 2017).

Según la definición, nos encontramos ante un movimiento científico y filosófico, una revelación especificada como -no religiosa-. Sin embargo esta última cuestión está lejos

de resolverse. El problema principal de este debate se encuentra en la definición de ‘religión’, pues hay tantas como estudios se han realizado del fenómeno religioso. En las ciencias sociales tradicionales destacan las teorías de James George Frazer (1854 – 1941), Émile Durkheim (1858 – 1917), Max Weber (1864 – 1920), Marcel Mauss (1872 – 1950), Bronisław Malinowski (1884 – 1942), Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) entre otros muchos autores cuyos intentos de definir lo religioso quedan recogidos en *Las definiciones de lo religioso en la antropología social: conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural* por Mónica Cornejo (2016). Debido a la complejidad epistemológica de la tarea respecto a la división *etic-emic*, he considerado oportuno el uso del concepto ‘espiritualidad’ para referirme al espiritismo, destacando de hecho, que fue esa necesidad de distinción de lo que se entendía por religión, una de las características principales de la emergencia del espiritismo kardecista y que más adelante desarrollaré: “[...] *el concepto contemporáneo de espiritualidad estaba en su origen comprometido con las peculiaridades políticas de su tiempo y no sólo con algún tipo de evolución espiritual histórica o ideológicamente autónoma.*” (Cornejo y Blázquez. 2016).

Independientemente del parecido entre ambas palabras (espiritismo y espiritualidad), con ‘espiritualidad’ atenderé a lo que Francisco Díez de Velasco entiende como “*una denominación inclusiva que intenta agrupar a seguidores de modelos de creencias que pueden no encontrarse satisfechos bajo la denominación de religión [...]*” (Díez de Velasco. 2016. En el glosario del Observatorio del pluralismo religioso en España). Dando lugar a un concepto de gran alcance y amplitud en el cual los propios actores tengan la oportunidad de poderse definir. Además, resulta interesante a la par que importante tener en cuenta las observaciones del concepto de ‘espiritualidad’ realizadas en uno de los apartados del artículo “De la mortificación a la new age: genealogía y política de las espiritualidades terapéuticas contemporáneas” por las ya mencionadas autoras Cornejo y Maribel Blázquez (2016):

“[...] destacan dos elementos de definición de la espiritualidad: (1) la diferencia respecto a la religión, en concreto, la espiritualidad comparece como la variación individual y subjetiva de aquello que hacen y son las religiones, y (2), si las religiones son respuestas históricas a la búsqueda de sentido, religación y trascendencia, la espiritualidad aparece aquí como la versión presocial de la

religión, y en este sentido como una suerte de impulso panhumano y eterno en pos de tales religación y trascendencia [...].”

(Cornejo y Blázquez. 2016).

Aclarando y de acuerdo, por tanto, el hecho de que “[...] *las necesidades teóricas de definición de un fenómeno cultural no encajan (y en virtud de su capacidad heurística, no tienen que encajar forzosamente) con las necesidades de definición de los creyentes, aunque las definiciones de estos creyentes sean el fenómeno cultural mismo.*” (Cornejo y Blázquez. 2016).

¿Cómo se define el espiritismo fuera del espiritismo? Etimológicamente ‘*Espiritismo*’ viene del latín ‘*spiritus*’ (‘espíritu’). Según el Diccionario de la Real Academia Española, ‘espíritu’ quedaría definido a través de 11 acepciones, de las cuales comparto algunas consideradas relevantes en este caso:

“1. m. Ser inmaterial y dotado de razón.

2. m. Alma racional.

[...]

7. m. diablo (|| ángel rebelado). U. m. en pl.

[...]

11. m. Rel. Don sobrenatural y gracia particular que Dios suele dar a algunas criaturas. Espíritu de profecía.”

(Real Academia Española. 2020).

Atendiendo a las redes de significado que conformarían los conceptos relacionados con la palabra que da nombre a esta espiritualidad, es común encontrar la palabra *espiritismo* en los diccionarios de ciencias ocultas, ocultismo o esoterismo.

“El espiritismo parece que... bueno, también ha sido un poco estigmatizado por culpa de algunas aspectos; de estos años que la Iglesia intentó relegarlo a una ciencia oculta cuando realmente es una revelación para los hombres precisamente para los hombres para destapar su fe, una fe razonada e increbrantable por que está basada en un razonamiento, no está basada en algo que te cuenten o te tengas que creer.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Elías de Mateo (2011: 24) define el ocultismo como aquella dimensión esotérica u oculta para aquellas personas que no están ‘iniciadas’. Aquellas que sí lo estarían se dedicarían a dar respuesta a los diversos fenómenos que ocurren a partir de un “*conocimiento racional sistematizado y el auxilio de las ciencias positivas*” (de Mateo. 2011: 24). A pesar de que en ocasiones se interpreten ambos conceptos de forma similar, lo cierto es que lo común es considerar el esoterismo y el ocultismo como dos dimensiones diferentes en las que el primero sería la parte basada en el conocimiento y el segundo, la parte práctica.

Mircea Eliade (1977: 69) incluyó el espiritismo en su obra *Ocultismo, brujería y modas culturales*, definiendo ‘ocultismo’ a partir de las ideas de Edward Tiryakian: “[...] *prácticas intencionales, técnicas o procedimientos que: a) suponen la existencia de fuerzas ocultas o secretas [...] que no pueden ser reconocidas o medidas por los instrumentos de la ciencia moderna, y b) tienen como consecuencias, deseadas o intencionales, resultados empíricos [...]*” (Eliade. 1977: 70/1), mientras que ‘esoterismo’ sería: “[...] *descripciones y explicaciones cognitivas de la naturaleza y del cosmos, a reflexiones epistemológicas y ontológicas sobre la realidad esencial; [...]*” (Eliade. 1977: 71).

Uno de los principales autores defensores de la distinción entre ‘ocultismo’ y ‘esoterismo’ fue René Guenón (1886 – 1951), atendiendo al esoterismo y rechazando la parte práctica referida al ocultismo, cuya principal figura destacada fue el francés Éliphas Lévi (1810 – 1875).

En el *Diccionario de Esoterismo* de Jean Servier (2006) el espiritismo queda definido como “*La evocación de los espíritus y contacto con ellos*” (Servier. 2006: 637). A partir de esta definición se podría pensar que el espiritismo se reduce a una práctica ocultista. Otra forma de reducir la amplitud del concepto se encuentra en diccionarios como el de Yrene Ellkevel (2006: 79), que presentan el espiritismo como un único movimiento, el que precisamente me incumbe: ‘el promovido por Allan Kardec desde Francia a finales del siglo XIX’.

De acuerdo con las antropólogas Cornejo y Blázquez (2013: 20) en el siglo XIX el esoterismo representaba:

“[...] una crítica y una resistencia tanto a la espiritualidad contemplativa y devocional del Cristianismo, como a las ideologías materialistas (científicas o políticas) que rechazaban lo espiritual (Van der Veer, 2009). Frente a ambas tendencias, en evidente ascenso, el esoterismo proponía un modelo de conocimiento alternativo que se desarrollaba a través de la iniciación espiritual y la adquisición de competencias mágicas.”

(Cornejo y Blázquez. 2013: 20).

Un motivo por el cual el espiritismo y otros movimientos espirituales relevantes en cuanto al desarrollo del que nos concierne, como la Sociedad Teosófica, se incluyen como parte del esoterismo/ocultismo modernos, se basa en que durante un amplio periodo de tiempo fueron grupos marginales y ‘secretos’ debido a los regímenes tanto políticos como religiosos (cristianos) que se han ido alternando en los distintos países europeos, sobre todo en España.

Algunos de aquellos grupos espirituales secretos se les adjudicó el adjetivo de ‘sectarios’. Tal y como describe Díez de Velasco (2000: 16), desde las grandes religiones (en cuanto a su influencia), se ha hecho uso despectivo de la palabra ‘secta’ para denominar a grupos religiosos considerados ‘minoritarios’ y/o desertores. Por otro lado, este concepto también se usa coloquialmente para nombrar a grupos de personas que realizan una serie de prácticas y actividades en secreto y comparten una serie de ideas las cuales distan de las que predominan en la sociedad. Se podría hablar de sectas en el momento en el que una persona o un grupo de personas se les impone a otras creer una serie de ideas, realizar una serie de prácticas, desembolsar una cierta cantidad de dinero, solicitar el compromiso único y exclusivo al grupo o más bien el reclutamiento... en donde se prometen beneficios en su vida presente o futura (Monroy, Michel. 1997: 8).

La reputación «sectaria» condiciona la imagen y las relaciones de un grupo o movimiento, tanto con las diferentes instituciones del Estado como con las demás confesiones y entidades de la sociedad civil, ya que son caracterizadas de problemáticas

y/o peligrosas tanto para sus miembros como sus familiares y para el resto de la comunidad. De acuerdo con el grupo formado por Bernabé López et al. (2007: 18), cada contexto socio histórico será del que dependerá la manera que tenga la sociedad de dirigirse y denominar a los diversos colectivos que existan. La denominación que tenga cada grupo (religión, (nuevo) movimiento religioso, espiritualidad, secta...) será el resultado de su nivel de 'lucha simbólica' por conseguir su reconocimiento y legitimación, tanto por parte de Estado como por la sociedad. Cada grupo tendrá su auto percepción (interna), al mismo tiempo que tendrá otras provenientes de otros actores sociales (externa) y combinadas crearán una identidad del colectivo en cuestión, al igual que ocurre con los individuos, esas imagen que proyectan afectará directamente en las acciones y comportamientos que se lleven a cabo (Canto, Jesús, M y Moral, Félix. 2005: 64).

Más allá de identificar el espiritismo con el esoterismo, el ocultismo o el sectarismo, categorías que resultan ambiguas y quizá anticuadas, nos enfrentamos ante unas nuevas categorías y nunca mejor dicho, dado que toman el nombre de: *New Age* (Nueva Era) y *Nuevos Movimientos Religiosos*. A pesar de parecer nombramientos ecuanimes, lo cierto es que el religiocentrismo asoma al excluir a aquellos movimientos que no se identifiquen como religión. De acuerdo con lo mencionado anteriormente, 'religión' se trata de un concepto cuyo significado es complejo y variable y sobre todo, se trata de un término forjado en un contexto puramente occidental. Por otro lado, encierra el problema del uso del adjetivo 'nuevos'. Habría que atender al sentido en el que se usa, puesto que *a priori* daría lugar a varias opciones de entenderlo: 'nuevo' en el sentido de que su existencia se ha forjado en la actualidad o 'nuevo' en cuanto a los estudios que se han realizado (Díez de Velasco. 2000: 32).

Alejándose de cualquier matiz espiritual, David Gordon Wilson (2010: 188) define el espiritismo kardecista como un 'movimiento literario':

“[...] en el sentido de que ha dado lugar a un cuerpo considerable de literatura émica, que incluye (auto) biografías de médiums, historias del movimiento y guiones filosóficos que se consideran `` guiados " o `` inspirados” (es decir, producto de la actividad mediúmnica)”.

(Wilson, D. G. 2010: 188).

²[Versión original: “[...] in the sense that it has given rise to a considerable body of emic literature, including mediums’ (auto)biographies, histories of the movement and philosophical scripts that are regarded as being ‘guided’ or ‘inspired’ (that is to say, the product of mediumistic activity).” (Wilson, D. G. 2010: 188).]

Sin embargo, “[...] *el cuerpo de literatura étic que trata sobre el espiritismo es mucho más limitado.*” (Wilson, D. G. 2010: 188). [V.o: “[...] *the body of etic literature dealing with Spiritualism is much more limited.*” (Wilson. D. G. 2010: 188)]. El autor (Wilson, D. G. 2010: 188) destaca como parte de la ‘literatura étic’ trabajos de observación participante como el de Vieda Skultans (1974): *Intimacy and ritual: a study of spiritualism, mediums and groups* y el artículo de Burke Forrest (1986): *Apprentice-Participation: "Methodology and the Study of Subjective Reality"*.

En España se han realizado aportaciones académicas como: *El espiritismo ante la ciencia* de José Comas Sola (1986); *Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX* de Gerard Horta (2004); *Espiritistas y teósofos en Andalucía (1853 – 1939)* de De Mateo (2011); *La ciencia del médium. Las investigaciones psíquicas en España (1888 – 1931)* de Andrea Graus (2014); *Ciencia y más allá: Espiritismo y su repercusión en el mundo científico* de Mado Martínez (2014); *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850 – 1930)* de Anette Mülberger (2016). Gran parte de las obras dirigidas a la repercusión del espiritismo y la mediumidad en el mundo científico, así como en el interés por su verificación o no a través de este método objetivo universal.

De acuerdo con D. G. Wilson (2010: 190):

“El espiritismo dio lugar a un debate médico no solo por la práctica de la curación espiritual dentro del movimiento, sino también porque una serie de figuras influyentes en la profesión médica percibieron una conexión entre el

² En las citas cuyo idioma original no es el castellano, en primer lugar las aporto en un formato traducido manualmente para conservar la armonía del texto, seguidamente y en contraste presento la cita en el idioma original [V.o.] al que corresponde la edición manejada y que aparece en la bibliografía.

estado mediúmnico (considerado como pasivo y que implica una incapacidad para mantener el autocontrol) y enfermedad mental.”

(Wilson, D. G. 2010: 188).

[V.o: “Spiritualism gave rise to medical debate not merely because of the practice of spiritual healing within the movement but also because a number of influential figures in the medical profession perceived a connection between the mediumistic state (regarded as passive and involving a failure to maintain self-control) and mental illness.”

(Wilson, D. G. 2010: 188).]

Precisamente dicho debate médico ha sido el interés de la presente tesis doctoral para abordar académicamente el ámbito de la salud y la enfermedad desde el espiritismo kardecista de la Asociación del Centro de Estudios Espíritas de Madrid.

1.1. Objetivos y metodología

Primero, el **objeto de estudio** del que parto, es **de carácter descriptivo: el espiritismo kardecista**. El objetivo primigenio es contribuir al ámbito de las ciencias sociales, concretamente al de las ciencias de las religiones a través de una investigación de carácter antropológico en el que se fusionen las perspectivas *etic* y *emic*, cuyo contenido aporte información sobre y desde el espiritismo kardecista, concretamente desde el grupo madrileño: Asociación de Estudios Espíritas de Madrid y contacto con el Centro Espírita Alborada Nueva de Torrejón de Ardoz (Madrid).

El debate médico que dio lugar al espiritismo ha sido relevante para atender al **segundo objeto de estudio, de carácter teórico: la dicotomía entre la salud y la enfermedad que oscila en el espiritismo kardecista** en la Asociación del Centro de Estudios Espíritas de Madrid, siendo el objetivo reflejar esa posible antagonía. Las hipótesis que desarrollo a continuación, parten de la pregunta de investigación basada en: ¿la espiritualidad beneficia o perjudica la salud? En primer lugar, prestaré atención a la primera opción en cuanto identificar una posible dimensión terapéutica en prácticas del movimiento donde confluya la medicina convencional y las terapias alternativas o complementarias a ésta. En segundo lugar, buscaré identificar un proceso de patologización de la creencia y experiencia de la comunicación con el mundo espiritual

(mediumnidad) para conjeturar en la existencia de un posible estigma auto percibido y reproducido en dicho grupo espírita.

Para ello, he realizado un abordaje antropológico y médico antropológico de tipo cualitativo, con un enfoque fenomenológico y hermenéutico. La metodología ha tratado de un análisis de la documentación divulgada desde el movimiento y desde las fuentes (multidisciplinares) que basan sobre el mismo, así como el apoyo en materiales y datos originales recogidos a partir de la realización de trabajo etnográfico: trabajo de campo completado con observación participante y conversaciones/entrevistas recurrentes en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid (CAEEM) durante los años 2017 y 2018 y el contacto con el presidente del Centro Espírita Alborada Nueva de Torrejón de Ardoz (Madrid) en el año 2018.

El CAEEM comenzó su actividad divulgativa en 1996 y un año después fue reconocida como asociación por la Comunidad de Madrid. Debido a su localización céntrica, cerca de la Puerta del Sol, el centro es frecuentado por gran diversidad de personas en cuanto a edades, géneros y procedencias. Dicho trabajo de campo ha consistido en asistir a las reuniones de los jueves en las que se estudia la doctrina a través de la lectura de libros fundamentales y debates entre los asistentes, en la experimentación de la terapia de pases espíritas energéticos, así como la presencia a las variadas conferencias celebradas los viernes, las cuales quedan grabadas y en su mayoría pueden ser visionadas de un mismo modo desde plataformas digitales concretas.

2. Revisión histórica

Para entender la permanencia y presencia en la actualidad de cualquier movimiento, es necesario recapitularse en la medida de lo posible, no solo a su periodo de emergencia, si no al contexto que existía antes de que naciera como tal. Atender a las distintas esferas que se articularon de tal forma que hicieron surgir un movimiento social, es igual de importante que atender a sus posibles antecedentes, así como su historia y trayectoria, ya que nos proporcionará información y quizá respuestas a algunas de los interrogantes que se vayan presentando a medida que avanza la investigación.

2.1. Contexto y punto de partida del espiritismo contemporáneo

Henri-Charles Puech (1981) realizó una recopilación de los antecedentes del espiritismo más cercanos al que existe en la actualidad. Puech (1981: 380) y Luis Hu (2005: 12) destacan personajes como el científico, filósofo y teólogo Enmanuel Swendenborg (1688 – 1772) cuya concepción del más allá se podría relacionar en parte, a la del espiritismo kardecista que se desarrolló en Francia. Swendenborg (1785) distinguía entre el cielo, el infierno y el mundo de los espíritus, hasta el punto de afirmar la comunicación con éstos últimos. Hu (2005: 13) y en la página web de la Federación Espírita Española se menciona al psíquico Andrew Jackson Dawis (1826 – 1910) como el visionario que predijo el desarrollo del espiritismo (Dawis, 1852). Y efectivamente, entre el siglo XVIII y XIX el interés por la acción de los difuntos en el mundo de los vivos comenzó a ser más intenso, por lo que aumentaron los estudios sobre los denominados ‘fenómenos paranormales’ y al mismo tiempo aumentaron la frecuencia de los mismos.

Teniéndolo en cuenta y de acuerdo con de Mateo (2011: 19), retomaré la historia desde el periodo en el que el mundo y todas sus esferas (economía, política, movimientos sociales y religiosos, demografía, artes, ciencias...) comenzaron a cambiar de forma estrepitosa debido a diversos acontecimientos producidos en cadena: este periodo ha sido denominado por los historiadores como ‘época del Imperialismo’ en el siglo XIX caracterizado por el auge del capitalismo.

En cuanto al espiritismo contemporáneo, los autores que he consultado (De Mateo. (2011: 35); Roca, Antoni (1986: VIII); Mülberger (2016: 27); González de Pablo, Ángel (2006: 63); Días de Araujo, Augusto César (2010: 117); Graus (2014: 53); Wantuil,

Zêus. (1958: 7)), coinciden a la hora de elaborar el marco histórico sobre dicho movimiento, al considerar que el inicio del espiritismo contemporáneo occidental se podría remontar al año 1847. Concretamente en un poblado del Estado de Nueva York (EEUU): Hydesville, en el que vivían los Fox: una familia granjera de origen alemán compuesta por un matrimonio y sus dos hijas. En su vivienda se comenzaron a escuchar ruidos extraños, los cuales más tarde fueron relacionados con el espíritu del antiguo habitante de la casa, asesinado en la misma, con el que las dos niñas se comunicaban a través de golpecitos en cualquier superficie. Esta historia se popularizó y las hermanas Fox se convirtieron en intermediarias en la comunicación entre el espíritu y las personas interesadas y curiosas que se acercaban a su casa. De esta manera relataba Guenón (1923) los acontecimientos:

“Sea como fuere, los fenómenos en cuestión, que consistían en ruidos diversos y en desplazamientos de objetos, no tenían en suma nada de nuevo ni de inusitado; eran semejantes a los que se han observado siempre en lo que se llaman las casas «encantadas»; lo que hubo allí de nuevo, es el partido que se sacó de ello ulteriormente. Al cabo de algunos meses, se tuvo la idea de hacer al misterioso golpeador algunas preguntas a las que respondió correctamente; al comienzo solamente se le preguntaban números, que él indicaba por series de golpes regulares; fue un Cuáquero llamado Isaac Post quien tuvo la idea de numerar las letras del alfabeto latino invitando al «espíritu» a designar por un golpe las que componían las palabras que quería hacer escuchar, y quien inventó así el medio de comunicación que se llamó *spiritual telegraph*. El «espíritu» declaró que era un tal Charles B. Rosna, buhonero en vida, que había sido asesinado en esa casa y enterrado en la bodega, donde se encontraron efectivamente algunos restos de osamentas. Además, se observó que los fenómenos se producían sobre todo en presencia de las señoritas Fox, y de ahí resultó el descubrimiento de la mediumnidad; entre los visitantes que acudieron cada vez más numerosos, los hubo que, con razón o sin ella, creyeron comprobar que estaban dotados del mismo poder. Desde entonces, el *modern spiritualism*, como se le llamó primero, estaba fundado; su primera denominación era en suma la más exacta, pero, sin duda para abreviar, en los países anglosajones, se ha llegado a emplear lo más frecuentemente la palabra *spiritualism* sin epíteto; en cuanto al nombre de “espiritismo” (*spiritisme*) fue inventado en Francia un poco más tarde.”

(Guenón. 1923: 12).

Tal y como relata Guenón (1923), en efecto, fue Isaac Post (1798 – 1872), uno de los partidarios del nuevo movimiento que estaba comenzando a emerger, quien diseñó un método para llevar a cabo dicha comunicación: la ‘telegrafía espiritual’ (González de Pablo. 2006: 66). Entre los años 1847-1878 se produjo el auge del espiritismo, de hecho, en 1852 se celebró en Cleveland el primer Congreso Espiritista de América (de Mateo. 2011: 37; Puech. 1981: 382). De aquel auge, una de las figuras más destacada de Estados Unidos fue la del británico Daniel Douglas Home (1833 – 1866), considerado, de acuerdo con Hu (2005: 19) como “el mayor médium de efectos físicos”. Según Mülberger (2016: 35), Home fue capaz de conseguir en sus sesiones espiritistas fenómenos sorprendentes para el público de aquella época, además no cobraba por sus servicios, tan solo las donaciones, por lo que la asociación a fraude estaba aun lejos. De acuerdo con Frank Padmore (1902: 36) a la par que Home destacó el jurista John Worth Edmonds, convirtiéndose en uno de los difusores del espiritismo más importante de Estados Unidos, así como médium. Junto a dos autores, destaca en 1853 su obra *Spiritualism* en la que se publicaron los mensajes de los supuestos espíritus con los que Edmonds mantuvo contacto (Mülberger. 2016: 36).

Es importante destacar que Estados Unidos poseía unas condiciones óptimas para el nacimiento de movimientos sociales entre los cuales se encuentran los religiosos, espirituales, filosóficos, artísticos, políticos... A diferencia de dicho país, el continente europeo no tuvo la misma suerte en ese sentido. El movimiento espírita se presentó a través del fenómeno de ‘las mesas giratorias’ o ‘mesas danzantes’, así como el de las ‘cadenas magnéticas’ allá por los años 1850 – 1853 (Mülberger. 2016: 37). Según el primero y más importante médium y divulgador del espiritismo, Kardec (1888: 38), fue el acontecimiento de las mesas aquel que abriría paso a la ‘ciencia’ y ‘filosofía’ de la doctrina espiritista en Europa.

Respecto al paso del espiritismo surgido en América del Norte a Europa y su desarrollo desde Francia, Guenón (1923: 18) afirmaba:

“Desde 1850, el modern spiritualism estaba extendido por todas partes en los Estados Unidos, gracias a una propaganda en la cual, hecho a destacar, los

periódicos socialistas se señalaron muy particularmente; y, en 1852, los “espiritualistas” mantuvieron en Cleveland su primer congreso general. También en 1852 la nueva creencia hizo su aparición en Europa: fue importada primero a Inglaterra por médiums americanos; de allá, el año siguiente, ganó Alemania, después Francia.”

(Guenón. 1923: 18)

De Mateo (2011: 38) sostiene que fue un hombre de Nueva York quien informó a su hermano de Alemania la manera de invocar a los espíritus, los medios de comunicación se hicieron eco y a partir de ahí, los experimentos se comenzaron a expandir reproduciéndose por toda Europa.

El hecho de dotar de movimiento a objetos inertes a través de la conexión de varias manos de personas fue el pasatiempo de moda del momento en Europa, que alcanzó prácticamente todas las clases sociales. Como elemento de autoridad para argumentar que dichos fenómenos no eran ilusiones ni fraude, Kardec (1888: 13) destacaba la asistencia a estas reuniones de los “*hombres muy respetables y muy ilustrados*”, es decir, hombres lo suficientemente inteligentes para no dejarse engañar con cualquier cosa. Desde un primer momento, dicha comunicación se producía a través de golpes en objetos, pero para hacerla más rápida y sencilla, según González de Pablo (2006: 69), Adolphus Theodore Wagner en Londres de 1854 patentó el denominado ‘psicógrafo’ o ‘planchette’. De acuerdo con de Mateo (2011: 49), este instrumento era un alfabeto pintado en un tablero en el cual se movía un puntero y se detenía en una letra concreta. Según Hu (2005: 20), el brasileño Francisco Cándido Xabier (1910 – 2002) se considera el mayor psicógrafo y médium de todos los tiempos dentro del espiritismo kardecista. Más tarde de la invención del psicógrafo, en 1890, la *ouija* se dio a conocer y se empezó a comercializar en Estados Unidos como un juego de mesa creado por Elijah J. Bond, William H.A Maupin y Charles W. Kennard (Horowitz, Mitch. 2009: 69). La *ouija* se presentaba como un tablero con el abecedario y números del 0 al 9. Estaba concebida para jugar en grupo, donde cada participante colocaba su dedo índice o cualquier objeto sobre un puntero (siendo móvil), realizando preguntas y esperando que fueran respondidas por alguna fuerza superior que moviera dicho puntero por el tablero señalando letras para formar palabras o señalando números para formar cifras.

Tal y como expone Guenón (1923): “*Aunque las teorías espiritistas están sacadas de las «comunicaciones» de los pretendidos «espíritus», están siempre en relación estrecha con las ideas que tienen curso en el medio donde se elaboran;*” (Guenón. 1923: 63) y con “*La existencia de tendencias o de corrientes mentales cuya fuerza es predominante para una época [...]*” (Guenón. 1923: 63), por lo que esta tesis se centra en el espiritismo kardecista basado en las teorías elaboradas desde Francia y transmitidas a España. Citado ya en numerosas ocasiones hasta ahora, el codificador del espiritismo francés fue Hyppolyte León Denizard Rivail (1804 – 1869) desde Francia. Bajo el pseudónimo de Allan Kardec se encargó de difundir el movimiento por el continente y fuera de éste, de ahí el matiz ‘kardecista’ a la hora de referirse a este espiritismo. Además de Kardec junto a su mujer: Amélie Gabrielle Boudet, destacaron en dicho país personas como León Denis, quien fue reconocido sucesor del codificador; Pierre Gaetan Leymarie y Gabriel Delanne, cuya dedicación se basó en mantener y transmitir el espiritismo kardecista (Puech. 1981: 381; Hu. 2005: 19).

Es importante mencionar, de acuerdo con Graus (2015: 88), que el espiritismo desarrollado en Gran Bretaña «spiritualism», tuvo matices distintos en sus creencias respecto al espiritismo kardecista que floreció en Francia. Debido a lo extenso que sería desarrollar el espiritismo británico, he optado por destacar una de las diferencias más relevantes entre las dos corrientes espíritas, sin ignorar que a pesar de ello, ambas doctrinas comparten gran parte de sus ideas fundamentales.

De acuerdo con Arthur Conan Doyle (1859-1930) en su obra *Historia del Espiritismo* (1926), quien fue Presidente del Colegio Británico de Ciencia Psíquica, Presidente Honorario de la Federación Espírita Internacional y Presidente de la Alianza Espiritista de Londres y por lo tanto, un exponente importante del espiritismo británico, “[...] *sus principios fundamentales son la continuidad de la personalidad humana y el poder de comunicación después de la muerte, [...]*” (Conan Doyle. 1923: 307). La creencia en la reencarnación es el principal matiz que distingue el espiritismo británico del kardecista a partir del cual se desarrollan el resto de matices:

“Las enseñanzas de los “espíritus”, en Francia, estuvieron, pues, en desacuerdo con lo que eran en los países anglosajones sobre numerosos puntos que [...] lo que acarreó más diferencia fue la introducción de la idea de reencarnación, de la

cual los espiritistas franceses hicieron un verdadero dogma, mientras que los otros rechazaron casi todos admitirla.”

(Guenón. 1923:18).

Tal y como explica Conan Doyle (1926) y efectivamente tal y como mencionaba Guenón (1923: 18), así como desde el espiritismo kardecista se reconoce, admite y asume la reencarnación, de manera mayoritaria había más personas en desacuerdo con la misma en Inglaterra: “[...] *lo mejor es excluirla del espiritismo activo* [la creencia en la reencarnación]. [...] *la mentalidad inglesa «se niega por lo general a aceptar ninguna teoría hasta que ha comprobado los hechos en que se funda».*” (Conan Doyle. 1926: 270). Según las aportaciones que hace el autor (Conan Doyle. 1926: 270) sobre diversos testimonios de espíritas británicos, era precisamente la falta de carácter científico y de comprobación que abriera la veda para creer en la reencarnación, considerada un hecho recusable.

Guillermo Howitt, reputado como uno de los puntales del primitivo espiritismo en Inglaterra, condena francamente la teoría de la reencarnación. [...] dice: «Si la reencarnación fuera un hecho cierto en vez de ser un hecho recusable, habría millones de espíritus que al entrar en el otro mundo, buscarían en vano a sus parientes, hijos y amigos... ¿Ha llegado a nosotros ni una palabra de tal desdicha en los millares y millares de comunicaciones espiritistas? Jamás. De modo que aunque sólo fuera por esto deberíamos declarar falso el dogma de la reencarnación, como lo es el infierno del cual surgió.»

(Conan Doyle. 1923: 271).

Precisamente por el rechazo de la reencarnación, de acuerdo con Graus (2015: 88), desde el espiritismo británico se le otorgaba mayor valor y reconocimiento a los médiums de efectos físicos, es decir, aquellos cuyas comunicaciones espirituales se caracterizaban por la manifestación de fenómenos físicos, que a los médiums ‘escritores’ o ‘parlantes’. Eran precisamente éstos últimos a los que se les otorgaba más importancia en el espiritismo kardecista, pues la comunicación espiritual en el kardecismo está destinada a captar enseñanzas morales y cotidianas transmitidas por los espíritus (Kardec. 1888: 235) y por tanto, habría más probabilidades de recuperar información de calidad a través de estos tipos de médium que de efectos físicos. Tal y

como explica Conan Doyle (1923: 271), desde el espiritismo británico se consideraba que los médiums escritores o parlantes podrían estar bajo la influencia de ideas preconcebidas “[...] *en cambio, a través de los mediums físicos, las comunicaciones son objetivas, y no se sabe de ninguna favorable a la doctrina de la reencarnación.*” (Conan Doyle. 1923: 271).

2.2. Contexto y punto de partida del espiritismo kardecista

2.2.1. Allan Kardec y las ideas transmitidas sobre el espiritismo

“Rivail era un apasionado del magnetismo que participaba en reuniones espiritualistas.

En una de ellas un médium le reveló que era la reencarnación de un druida, Allan Kardec, y que a partir de aquel momento los espíritus guiarían su vida.”

(Ellkevel. 2006: 119).

El ‘espiritualismo’ es una doctrina que cree en la existencia de un ser superior y lo distingue de la materia (Ellkevel. 2006: 80), se podría definir como lo opuesto al materialismo. Dicha doctrina fue la que llevó al pedagogo, profesor y escritor francés Hyppolyte León Denizard Rivail (1804 – 1869), conocido bajo el seudónimo de Allan Kardec, a estudiar, sistematizar y expandir el espiritismo. Tal y como sintetiza Horta (2004: 6), concretamente fue en el año 1854 cuando en aquella reunión el llamado ‘Consolador’ o ‘Espíritu de la Verdad’ se manifestó a través de una sonámbula para comunicarle a Denizard Rivail la persona que fue en otra vida, lo que le da el nombre a partir del cual se le conocería. La revelación se produjo dos años después cuando en otra reunión el mismo espíritu se volvió a manifestar con el mensaje de que a partir de aquel momento tenía la misión de salvar el mundo difundiendo la palabra de Dios a través de los espíritus y por ende, divulgando el espiritismo. Cándido Procopio de Camargo (1961: 29) explicaba que la tarea principal de Kardec fue analizar comparativamente y de manera crítica los mensajes de los espíritus.

Según Kardec, los grupos espíritas se suelen componer de “*hombres de inteligencia y de estudio*” (Kardec. 1888: 57) que se basan en una doctrina triple: es a la vez, una “*ciencia, doctrina moral y filosófica*” constituida a partir de “*las instrucciones dadas por los Espíritus de orden elevado*” (Kardec. 1991: 16/7). De acuerdo con Aurora Vaz (2014: 6:00), dicha doctrina está basada en los principios que aparecen en los escritos elaborados y publicados a lo largo de la vida de Kardec y en las enseñanzas de Jesús de

Nazaret. En orden de publicación destacan los libros que componen la ‘Codificación Espírita’ o el ‘Pentateuco Kardecista’ trascritas por Kardec, es decir, las cinco obras fundamentales del espiritismo: *El libro de los espíritus* (1857), basado en la filosofía: “*Ha sido dictado y escrito por orden de los espíritus superiores*” (Kardec. 1857: 46); *El libro de los médiums* (1861), basado en las prácticas; *El Evangelio según el espiritismo* (1864), basado en la moralidad: “*“El Evangelio según el espiritismo’ nos desvela realmente lo que quería decir la palabra de Jesús.”* (Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/18); *El Cielo o el Infierno o La justicia divina según el espiritismo* (1865), análisis de las concepciones de castigos, penas y premios, interpretación de ‘cielo’, ‘infierno’, ‘purgatorio’, ‘limbo’ y justificación de las mismas en comunicaciones con espíritus concretos; *El Génesis: los milagros y predicciones según el espiritismo* (1868), la parte ‘científica’.

En la primera obra citada, Kardec establece una diferenciación entre los conceptos de ‘espiritismo’ (*spiritisme*) y ‘espiritualismo’ (*spiritism*) en donde “*la doctrina espiritista o el espiritismo tiene como principios las relaciones del mundo material con los espíritus o seres del mundo invisible.*” (Kardec. 1857: 7), mientras que el espiritualismo tan solo daría por hecho la existencia de los espíritus. En los años en los que Kardec construía y defendía los cimientos de lo que ahora es el espiritismo, era muy necesario la definición y distinción de los diversos conceptos que en ese momento se comenzaban a usar, con el objetivo de evitar o eliminar cualquier problemática que surgiera en la elaboración de la identidad del movimiento, pues, de acuerdo con Guenón (1923: 12), el término ‘spiritism’ era usado para denominar el movimiento espírita británico. “*Kardec consideró que las palabras «espiritual», «espiritualista» y «espiritualismo» tenían un significado bien definido, por lo cuales las sustituyó por las palabras «espiritismo» y «espiritista».*” (Conan Doyle. 1926: 269).

Kardec murió en 1869 y fue el republicano Pierre Gaëtan Leymarie, uno de sus principales discípulos, quien se encargó de la revista oficial de la doctrina: *Reveu Spirite*, así como al estudio y divulgación del espiritismo (Mülberger.. 2016: 48). La *Reveu Spirite* fue una revista espírita fundada por Kardec el día 1 de enero de 1858 en Francia con el objetivo de informar a las personas interesadas en el movimiento así como el de generar debate (Hu. 2005: 26). Por otro lado también destacan de un mismo modo personalidades como Gabriel Delanne y Camille Flammarion, tomando cierto

protagonismo dentro del mundo del espiritismo tras la muerte del codificador; pero fue el médium León Denis el que se considera dentro de la doctrina el ‘sucesor’ de Kardec.

2.2.2. Difusión del espiritismo kardecista

Europa se caracterizó en el siglo XIX por “*la pérdida definitiva de la hegemonía tanto ideológica como material de la Iglesia católica*” (de Mateo. 2011: 21). Esta pérdida empezó en Francia con la Revolución, en la cual surgieron los primeros intereses de separación entre Iglesia y Estado. Más tarde traspasó las fronteras al resto de Europa occidental. La Iglesia Católica no era la única que fue perdiendo influencia, junto a ella se encontraron otras religiones constituidas tradicionalmente. Según Días de Araujo (2010: 117), esta situación provocó la aparición de movimientos y grupos religiosos y espirituales muy diferentes e independientes entre sí, que se mostraban al margen o en contra de las religiones tradicionales hasta el momento. Según autores como de Mateo (2011: 23) basado en Puech (1981), estos nuevos grupos se caracterizaban por buscar por un lado: ‘la verdadera espiritualidad’, debido a los sentimientos de indefensión, insatisfacción y desencanto provocados por las grandes religiones, y por otro, se debió al despertar de curiosidades e inquietudes sobre la vida, que invitaron a divagar sobre otras formas de espiritualidad hasta ese momento conocidas y la clave que resolviera los misterios del Universo.

Francisco J. Ródenas (2012: 149) considera que el espiritismo perseguía tres objetivos agrupados en uno solo: “*Con la supuesta comunicación con las almas de los muertos pretenden demostrar, la existencia del más allá, la de la vida futura y la del alma inmortal de manera ventajista por encima del dogma católico*” (Ródenas. 2012: 149), que a su vez, dicho objetivo conseguía atenuar “*la espantosa visión del suplicio en el Purgatorio sustituido por el trance tranquilizador del locutorio doméstico, con el difunto evocado en casa.*” (Ródenas. 2012: 149). De acuerdo con Puech (1981: 374), en aquella situación se dieron lugar ‘fenómenos de migración/conversión espiritual’ entre los cuales fue clave el espiritismo, al presentarse como un conocimiento y explicación racional de la vida, así como un acercamiento a Dios (Hu. 2005: 4). De acuerdo con Mülberger (2016: 79) y de Mateo (2011: 10), el espiritismo se concibió como una alternativa filosófica, un apoyo, una nueva dimensión de la vida respecto a la que ya se conocía y aportaba el cristianismo católico y otras religiones constituidas durante la época contemporánea que generaban descontento o desengaño. Mülberger (2016: 38)

sostiene que la novedad del espiritismo en Europa provocó el acercamiento de personas provenientes de otras religiones, pertenecientes a diferentes clases sociales, desde la nobleza, estudiosos, hasta la clase obrera y artesanos. Tal y como expone la autora (Mülberger. 2016: 39) como ejemplo a partir de las palabras de Janet Oppenheim (1985), en Londres el espiritismo que se dio tuvo un carácter cristiano y practicado por gente de clase alta, sin embargo, fuera de la ciudad el movimiento era anticlerical y se basaba en la lucha por el cambio social. Según Frank Padmore (1902: 62), el espiritismo de clases altas tomó un perfil privado, por lo que solo unos pocos podían acceder a las sesiones espíritas celebradas.

Fueron varias las personalidades famosas que formaron parte del movimiento, destacan algunas que además, colaboraron en la *Reveu Spirite*, como el ya mencionado médico y escritor Arthur Conan Doyle, quien en su obra *Historia del Espiritismo* (1926) expone una enumeración de acontecimientos los cuales están ligados al espiritismo contemporáneo. Destaca también el literato Víctor Hugo en Francia, el astrónomo Camille Flammarion, el dramaturgo Victorien Sardou, entre otras figuras. En España destaca sobre todo, la que fue escritora feminista y laica, además de espiritista y perteneciente a otros movimientos a su vez: Amalia Domingo Soler, debido la expansión y divulgación que realizó del espiritismo español, en gran parte, entre las clases medias acomodadas.

La difusión del espiritismo por Europa se frenó a partir de 1914, tal y como explica Hu (2005: 142), debido a la I y II Guerra Mundial. Lo que ocurrió fue que, en gran parte, debido a las emigraciones de europeos, emergió el movimiento paralelamente en América Latina: Argentina, Colombia, México, Cuba y sobretodo Brasil, siendo los países donde más presente estuvo el espiritismo en el siglo XX. Ángel Lago (2002) destaca las influencias de culturas aborígenes africanas en las derivaciones del espiritismo kardecista sudamericano, debido a las invasiones españolas cuando los esclavos se traían de África. Estas pinceladas espirituales africanas calaron, de acuerdo con Procopio de Camargo (1961: 36) en las clases sociales con menos recursos de Brasil, sin embargo, identificó el espiritismo kardecista en las clases más acomodadas del país. En 1865 se realizó la primera sesión espiritista en Brasil (Boaventura, Fray. En Procopio de Camargo. 1961: 12) y quedó proclamado en 1954 en la *Revue Spirite* como ‘el mayor país espírita kardecista del planeta’. (Buenavetura. En Procopio de Camargo.

1961: 18). De hecho, autores brasileños como Procopio de Camargo y Jean Labbens (1961: 28) consideraban el espiritismo como la religión oficial de Brasil, religión entendida como aquella que afirma su existencia, ‘posee un contenido doctrinal y una estructura organizada’.

2.2.3. Inspiración espírita en la literatura

A mediados del siglo XIX, en pleno auge del espiritismo en Francia, el francés escritor **Victor Hugo** (1802 – 1855) participó en las numerosas reuniones mediúmnicas que se celebraban, de las cuales se inspiraría para componer algunas de sus obras. En el año 2014, la editorial Wunderkammer presentaba 161 años después, la publicación del dramaturgo: *Lo que dicen las mesas parlantes*. Decía así la nota de prensa:

“El presente volumen corresponde a la edición de las conversaciones con las mesas publicada en 1964 en París por el mítico editor Jean-Jacques Pauvert. Su singularidad consiste en incluir un drama completo «dictado» por el espíritu de Shakespeare. Se trata, en definitiva, de un texto lírico y misterioso, de estilo netamente hugoliano, que cuestiona los modos de creación, sus fuentes y la diferencia entre escritura voluntaria, automática y revelada.”

(Wunderkammer. 2016)

Tal y como queda reflejado, Victor Hugo podría haber escrito dicha obra transcribiendo las palabras del espíritu de Shakespeare, dictadas en una de las sesiones mediúmnicas que se celebraban alrededor de una mesa.

Continuando en Francia a finales del siglo XIX, de acuerdo con Luis C. Cano (2017: 65), el escritor francés y astrónomo **Nicolas Camille Flammarion** (1842-1925) también se influenció y de alguna forma, divulgó su inspiración respecto al movimiento Espírita que se desarrollaba en aquella época:

“La manera en que Flammarion se acercó al estudio del espiritismo y la presentación que hizo de sus principios utilizando recursos científicos tradicionales, produjeron un impacto de alto grado en la actitud y el trabajo literario de un buen número de escritores hispanoamericanos durante el último cuarto del siglo XIX.”

(Cano. 2017: 66).

De acuerdo con Cano (2017: 67), a finales del siglo XIX y principios del XX comenzaron a surgir novelas hispanoamericanas de ciencia ficción en donde existía cierto encuentro entre ciencia y religión, cuya temática basaba en la transmigración y ‘transplanetación’ de espíritus. El autor (Cano. 2017) analiza la novela *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac al planeta Marte* del escritor y médico argentino **Eduardo Ladislao Holmberg** (1852-1937), identificando el papel del espiritismo en la misma:

“La atención de Holmberg, por su parte, se concentra en explorar el potencial investigativo y creativo de las ideas de Flammarion y de Kardec, la probabilidad de existencia de vida extraterrestre, las interconexiones que de manera obligada existirían entre los grupos humanos de los diferentes planetas, y en ciertos procedimientos que, respondiendo a las vigentes limitaciones de la tecnología, permitirían la investigación de las mismas.”

(Cano. 2017: 96).

En cuanto a la presencia del espiritismo, Cano (2017: 181) la destaca también en la obra del mexicano periodista y escritor **Pedro Castera** (1846 – 1906), quien adoptó esta espiritualidad desde 1870. Tal y como cita Cano (2017: 181), Castera formó parte de la divulgación de la doctrina como médium en uno de los centros espíritas de México, por lo que algunas de sus obras como poemas, artículos y cuentos poseían cierta inspiración espírita.

“[...] el credo espiritista se divulgó con una rapidez extraordinaria tanto por el impulso que recibió en las publicaciones especializadas en el tema como por las continuas referencias a sus actividades y su doctrina en las noticias periódicas y en las narrativas seriales, respectivamente.

(Cano. 2017: 244)

En octubre de 1928 el británico médico y escritor **Arthur Conan Doyle** (1859 -1930) fue entrevistado brevemente en Fox Film Corporation para Movietone Newsreels. Por un lado, menciona su historia con la creación de Sherlock Holmes y por otro lado,

reconocía su interés por los ‘asuntos psíquicos’, dedicando los últimos años de su vida a la investigación y difusión del espiritismo desde Inglaterra:

“Pretendo ser como un gramófono en la materia [espiritismo] para ir, enfrentarme a la gente cara a cara. Para intentar hacerles ver que esto no es algo tonto como se le representa tantas veces, sino que es una gran filosofía y como yo lo veo, la base de todos los avances religiosos en el futuro de la humanidad”
(Conan Doyle. 2016. 7:04)

Por tanto, algunas de sus publicaciones se basaron en la divulgación de la doctrina espírita británica, tales como *La nueva revelación* (1918) y la ya mencionada *Historia del espiritismo* (1926), teniendo en cuenta la fama del autor, dichas obras han sido relevantes en la divulgación del espiritismo kardecista francés.

Tal y como estudió Jesús M^a Monge (2015: 85), el dramaturgo, poeta y novelista español **Ramón del Valle-Inclán** (1866-1936) frecuentaba y formó parte de reuniones y publicaciones espíritas y teosóficas que se produjeron a finales del siglo XIX en España. Fue el médico Juan Manuel Otero Acevedo, amigo de Valle-Inclán, quien introdujo a éste en el mundo de los experimentos con médiums que se llevaban a cabo en Madrid, por tanto, fueron todas sus experiencias las que inspiraron algunas de sus obras:

“Ya sea por sus más que posibles experiencias espiritistas y su amistad con Manuel Otero Acevedo en Santiago y Madrid, por sus lecturas y tertulias en la biblioteca de Jesús Muruáis en Pontevedra o por su periodo de redactor de El Globo, lo cierto es que Valle-Inclán dominaba el tema objeto de la disertación [el espiritismo].”
(Monge. 2015: 87)

Como parte de aquellos experimentos en sesiones mediumnicas, destaca la fotografía espírita anglosajona. De acuerdo con Jordi Ardanuy y Martí Flò Csefkó (2018), este tipo de fotografía tomó gran fama, por lo que comenzó a ser igualmente fuente de inspiración en la literatura: en 1899 en España **Pio Baroja** escribió *Médium* y más tarde, Valle-Inclán incluyó en *La Cara de Dios* un capítulo basado en este fenómeno.

2.2.4. El espiritismo kardecista en el punto de mira

“En otro tiempo se miraban estos hechos como sobrenaturales y maravillosos y se atribuían a la magia y a brujería; hoy los incrédulos los achacan a la imaginación.”

(Kardec. 1888: 16).

De acuerdo con Mülberger (2016: 95), coincidiendo con el auge del fenómeno de las ‘mesas voladoras’, los fenómenos espíritas y la figura de los médiums provocaron la necesidad de estudio científicos debido a que lo que supuestamente estaba ocurriendo se escapaba de leyes descubiertas, aceptadas e instauradas hasta ese momento. Desde 1850 las indagaciones que se comenzaron a hacer en Inglaterra se denominaron ‘estudios psíquicos’, cuyos investigadores fundaron la *Society for Psychical Research* en 1882, dos años después se fundó en América y en 1885 en Francia la Sociedad de Psicología Fisiológica (Le Maléfan, Pascal. 2008: 20).

“Dos puntos pueden caracterizar las orientaciones de estos investigadores: • el estudio de fenómenos que a priori no pueden explicar las teorías generalmente aceptadas, en particular la psicología académica, que muestra desde el principio que la investigación mencionada se ubicó al margen del paradigma ambiental; • una preocupación filosófica y existencial por la cuestión de la inmortalidad.”

(Le Maléfan. 2008: 20).

[V.o: “Deux points peuvent caractériser les orientations de ces chercheurs : • l’étude de phénomènes que ne peuvent a priori expliquer les théories généralement admises, notamment la psychologie académique — ce qui montre d’emblée que Lesdites recherches se situaient aux marges du paradigme ambiant ; • une préoccupation philosophique et existentielle pour la question de l’immortalité.”

(Le Maléfan. 2008: 20).]

Tal y como sintetiza Graus (2016: 142), el médico Juan Manuel Otero Acevedo fundó una sociedad de similares características en 1895 en España. Sin embargo, dichos estudios se hicieron de forma más individual, destaca entre otros médicos, el estudio que realizó el neurofisiólogo Santiago Ramón y Cajal sobre el hipnotismo, el espiritismo y la metafísica (Graus. 2016: 139). En España y Francia el centro de atención fue la ‘metapsíquica’ de los fenómenos (Mülberger. 2016: 95). Fue a finales

del siglo XIX cuando entró en uso el concepto ‘fenómenos paranormales’ por el alemán Max Desoir en 1889 y Charles Richet en 1905 hasta nuestros días, dando lugar a la ‘parapsicología’ como una ‘pseudociencia’ basada en el estudio de la relación y la interacción del ser humano con dichos fenómenos (Le Maléfan. 2008: 17).

“La parapsicología moderna nació de la esperanza de que la ciencia pudiera poner la existencia del alma sobre una base empírica. [...] La parapsicología formal ha realizado un esfuerzo considerable para aplicar los métodos de la ciencia a la cuestión de la naturaleza de la existencia humana. Para muchos, proporciona el puente ideal entre la ciencia y la religión, permitiendo a sus seguidores emplear principios científicos mientras persiguen objetivos cuasirreligiosos [...] ¿Es irracional la búsqueda parapsicológica? Uno podría cuestionar la sabiduría de continuar investigando supuestos fenómenos que no han arrojado evidencia convincente de su existencia en más de un siglo de investigación formal. Pero mientras los parapsicólogos estén dispuestos a someter sus hipótesis a una prueba empírica, y siempre que estén dispuestos a renunciar a sus creencias frente a pruebas contundentes contrarias, entonces se podría argumentar que su búsqueda puede acomodarse bien dentro de la definición de racionalidad.”

(Alcock, James. E. 1992: 129).

[V.o: “Modern parapsychology was born from the hope that science might be able to put the existence of the soul on an empirical basis. [...] Formal parapsychology has made considerable effort to bring the methods of science to bear on the question of the nature of human existence. For many, it provides the ideal bridge between science and religion, allowing its adherents to employ scientific principles while pursuing quasi-religious goals [...]. Is the parapsychological quest irrational? One might question the wisdom of continuing to research supposed phenomena that have yielded no persuasive evidence of their existence in over a century of formal inquiry. But so long as parapsychologists are willing to submit their hypotheses to empirical test, and so long as they are prepared to surrender their beliefs in the face of compelling counter evidence, then one could argue that their pursuit can well be accommodated within the definition of rationality.”

(Alcock, James. E. 1992: 129).]

De acuerdo con Mülberger. 2016: 103), gran parte de los experimentos y pruebas que se hicieron respecto a dichos fenómenos estaban motivados por sospechas de fraude y falsificaciones de las sesiones espiritistas, sin embargo, tal y como exponen Mateo (2011: 48) y Jonh Warne (2008: 3), fueron numerosos los estudios que buscaban datos experimentales del movimiento, basados sobre todo en la relación de la ciencia con el espiritismo, no necesariamente para verificar o no los fenómenos, sino para darles explicación. Lo que sucedería es que al no encajar en un sistema de explicaciones ya conocido, estos fenómenos plantaban cara a la ciencia en el momento en el cual plantearían la posibilidad de estar ante una perspectiva nueva.

“La búsqueda científica de una realidad objetiva y por tanto trascendente –por medio del insistente método de ensayo y error-, que nunca puede ser plenamente captada, halla su contrapartida (aunque distinta de aspecto y método) en la exploración tribal de lo desconocido, lo incierto y lo inseguro por medio de la mediumnidad [...]”

(Torrance, Robert M. 2006: 329)

De los estudios metapsíquicos destacan las investigaciones del químico William Crookes (1832 - 1919) de las hazañas de Douglas Home, que a pesar de que dudaban de la existencia de espíritus detrás de aquellos fenómenos, Crookes barajaba la idea de la existencia de nuevas fuerzas psíquicas y/o físicas (Mülberger. 2016: 103). De acuerdo con Mülberger (2016: 36), ilusionistas como Jonh Nevil Maskelyne (1839 – 1917) y Harry Houdini (1874 – 1926) también se vieron involucrados en estos intentos de explicar los fenómenos espíritas.

A propósito de la idea de Crookes sobre descubrir una nueva ‘fuerza física’ a través de la investigación de los fenómenos espíritas, Alonso de la Fuente, presidente del Centro Espírita Alborada Nueva (2018) afirmaba:

“Las fuerzas de la naturaleza, las cuatro conocidas: el electromagnetismo, la fuerza nuclear fuerte, la débil, la gravedad y la quinta fuerza que presenta el espiritismo que son los espíritus. Los espíritus que hacen trabajos constantes en la naturaleza. Los fenómenos atmosféricos, hay espíritus trabajando en ellos. [...] Los espíritus son una fuerza de la naturaleza que todavía la ciencia no

comprende y se han quedado en sus cuatro fuerzas, sus doce partículas... ahí siguen nadando en esa seguridad que les dan aunque siguen apareciendo mas partículas el electrón es una partícula elemental que no se puede dividir. En el plano espiritual dicen que el electrón es una partícula divisible. Un buen científico no puede dar nada por hecho. De momento estamos con nuestra ciencia, nuestra ortodoxia. Un buen científico es el que reconoce que hay límites [...].”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva25/10/2018)

Según Ernesto de Martino (1948: 116), la ciencia fue desde un primer momento una manera de separar lo psicológico de lo natural, pero los fenómenos espíritas los volverían a conectar cuando éstos formarían parte del ‘orden de las cosas naturales’ desde que transcribió las palabras de los espíritus Kardec (1861: 38).

“Nos ubicamos en su propio terreno, y puesto que desean evaluar los hechos espíritas con la ayuda de las leyes de la materia, les pedimos que extraigan de ese arsenal alguna demostración matemática, física, química, mecánica o fisiológica, [...]” “Lamentablemente, hasta el día de hoy toda su argumentación se resume en estas palabras: No lo creo. Por consiguiente, es imposible.”

(Kardec. 1861: 28).

Ante el uso de las salas mediumnicas como laboratorios de experimentos, según de Mateo (2011: 48), los espíritas hicieron uso de la *ouija*, la fotografía y la materialización como herramientas para demostrar el fenómeno mediúmnico: “*Si el Espiritismo es un error, caerá por sí mismo; si es una verdad, todas las críticas no harán de él una mentira*”. (Kardec. 1888: 28). Según sostiene Mülberger (2016: 113) y Graus (2014: 42), los investigadores no lo tuvieron fácil a la hora de observar y experimentar en sesiones espiritistas, sin embargo destacó la médium de materialización italiana Eusapia Palladino (1854 – 1918) puesto que se mostró voluntaria a la realización de pruebas, concretamente con el médico español Otero Acevedo (1865-1920) y otras personalidades científicas europeas como, de acuerdo con Leigh Wilson (2013: 5): el criminólogo y médico Cesare Lombroso (1835-1909), el médico Charles Richet (1850-1935), la pareja de físicos Pierre y Marie Curie (1859-1906; 1867-1934),

el astrónomo Camille Flammarion (1842-1925) y el filósofo Henri Bergson (1859-1941).

Las actuaciones de Palladino se caracterizaron por quitar el escepticismo de cualquiera que asistiera a alguna de sus sesiones, sin embargo ella misma terminó admitiendo que en alguna ocasión se había ayudado de trucos para reproducir lo que los científicos buscaban como fenómenos paranormales (Mülberger. 2016: 113). En esta línea, Ramiro Calle (2010: 228) confirmaba que de un mismo modo, años más tarde de dar a conocer su experiencia, las hermanas Fox comunicaban que nunca tuvieron contacto con seres espirituales. Esta información no tuvo mucho peso ante la comunidad espírita debido a que el movimiento estaba ya consolidado (Calle. 2010: 228).

“El hecho de que algunos científicos se sintieran atraídos por las creencias espiritualistas, y que muchos otros las tomaran lo suficientemente en serio como para investigarlas, le dio al espiritismo una respetabilidad que lo alejó de cualquier asociación con la magia.”

(Wilson, L. 2013: 6)

[V.o: “That some scientists were attracted to spiritualist beliefs, and that many others took them seriously enough to investigate them, lent to spiritualism a respectability that distanced it from any associations with magic.”

(Wilson, L. 2013: 6)]

En cuanto al uso de materializaciones con parafina de distintas partes del cuerpo de los supuestos espíritus que acudían a las sesiones, destacan los experimentos del médico y miembro de la Sociedad de Estudios Psíquicos de Ginebra: Gustave Geley (1865-1924), quien desde 1916 a 1918 dedicó sus investigaciones a los fenómenos espíritas, concretamente estudiando a la médium Eva Carrière (Marthe Bèrand) (de Mateo. 2011: 238).

La ‘respetabilidad’ que adoptó el espiritismo kardecista ‘que lo alejó de cualquier asociación con la magia’ tal y como citaba anteriormente L. Wilson (2013: 6), al ser reclamo de los científicos para investigar los fenómenos, la perdió en el momento en el cual la fotografía espírita y las materializaciones de espíritus como herramientas a la hora de demostrar la veracidad de los fenómenos espíritas dieron un giro, pues las

falsificaciones de imágenes y objetos proliferaron de la misma forma que los artilugios: “[...] *el cebo de la ganancia impulsa el charlatanismo y autoriza, si no justifica, la sospecha de superchería.*” (Kardec. 1888: 109). La reproducción de fenómenos espiritistas se convirtió en un negocio cuando se comenzó a comercializar con las puestas en escena de las sesiones de invocación en forma de espectáculo³, pero todo ello fue más allá cuando se trasladó del ámbito público al privado, destinado a sacar beneficios económicos a partir del engaño y aprovechamiento de personas vulnerables y crédulas (Kardec. 1888: 106). Según explica Lago (1999) sobre el trabajo de Fernando Ortiz a cerca del espiritismo cubano, éste utilizó la palabra ‘espiriteros’ para referirse a aquellos grupos de personas ajenos al ‘espiritismo limpio’: “[...] *una amalgama de espiritismo y religión, de cuya cúpula ha salido un feto curandero, agorero y necio que denigra el verdadero espiritismo y hace a sus partidarios ignorantes, idólatras y retrógrados.*” (Lago. 1999: 135).

Desde 1873 se movían deseos de organizar un congreso internacional en el cual fuera posible la comunicación de espíritas más allá de las fronteras de cada país, siendo una de las motivaciones importantes la de hacer frente a aquellos acontecimientos que de alguna forma desprestigiaban al espiritismo kardecista. Dichos deseos no se hicieron realidad hasta septiembre de 1888 en Barcelona (de Mateo. 2011: 50) gracias a la organización de la Federación Espírita de Vallés y el Centro Barcelonés de Estudios Psíquicos (Mülberger. 2016: 82). El Primer Congreso Internacional de Espiritismo abrió la veda al resto de congresos que años seguidos se fueron celebrando en distintos lugares (París, Madrid, Londres, Bruselas, Liverpool, Ginebra, Lieja, la Haya...). Fue en aquellas reuniones en las cuales, de acuerdo con de Mateo (2011: 51), se comenzó a trajar la idea de crear una federación internacional del espiritismo. Sucedió entre 1923 y 1925 cuando se creó finalmente la federación, cuya sede se decidió que fuera en París. De acuerdo con Hu (2005: 142), en 1992 se fundó en Madrid (España) el Consejo Espírita Internacional (CEI) formado por las asociaciones que representan el movimiento espírita en cada país. De acuerdo con su página web, los países miembros actualmente (CEI. 2021) son Alemania, Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Cuba, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Holanda, Italia, Irlanda, México, Perú, Portugal, Suecia, Suiza, Uruguay y Venezuela. Mantienen en

³ Destaca el catálogo de artilugios para aquellas puestas en escena: Gambols with the ghost en 1901 por Ralph E. Sylvestre.

común la obra de Kardec la cual cada asociación es libre, independiente y autónoma de interpretarla: *“El CEI tiene como misión promover la unificación del Movimiento Espírita en el mundo, con base en los principios establecidos por Allan Kardec, mediante la acción conjunta de las instituciones que lo integran.”* (Congreso Espírita Internacional. 2021).

2.3. Revisión histórica del espiritismo kardecista: en España

La tendencia de las mesas giratorias se extendió por toda Europa y por tanto, también llegó a España. Su influencia fue masiva, es decir, llegó a todas las capas de la sociedad, pero tardó poco en acabarse. Concretamente el auge duró tres meses del año 1853 según expone González de Pablo (2006: 90) y Mülberger (2016: 55), después, el movimiento terminó limitándose a círculos especializados en espiritismo y ocultismo durante el Bienio Progresista (1854 – 1856). Aunque la influencia de las mesas giratorias como tal en España fue efímera, lo cierto es que se podría considerar la plataforma para la expansión y el estudio científico en el terreno médico del espiritismo en el país a partir de 1854. Tal y como comenta de Mateo (2011: 69) y de acuerdo con lo mencionado en el anterior apartado, el objetivo de dichas investigaciones se basaba en la curiosidad morbosa de verificar los fenómenos espiritistas, sin embargo, lo cierto es que también se buscaba aprovechar posibles aplicaciones en medicina de las fuerzas curativas que supuestamente generaban algunas de las actividades que se llevaban a cabo y las cuales trataré en capítulos más adelante.

Al igual que otros movimientos religiosos y espirituales, la visibilidad del espiritismo dependió del régimen político que en cada momento rigió el país, dado que en cada etapa de alternancia de partidos en el gobierno, se alternaban también las leyes acerca de la libertad religiosa y confesionalidad de España: *“El modelo español, desde una perspectiva histórica, se ha movido siempre en el ámbito de la tensión entre el principio de confesionalidad y el principio de libertad religiosa, siendo ajeno al concepto de estatalidad de las iglesias.”* (Amérigo, Fernando. 2007: 55). Según Graus (2014: 9) y de Mateo (2011: 10), el desarrollo del espiritismo español en general fue de manera clandestina, marginal e invisibilizada: lo que ocurría es que la religión católica se reconoció por el Estado Español como la única, real y verdadera, desechando y condenando cualquier otro tipo de creencias. Durante aquellos años el espiritismo se

mantuvo, pero en secreto, dicho secreto dejaba de serlo cuando cambiaba la Constitución a favor de otras religiones y espiritualidades.

De acuerdo con González de Pablo (2006: 94), en 1855 se fundó la Sociedad Espiritista de Cádiz, aunque fue disuelta dos años más tarde por la Iglesia. Según de Mateo (2011: 71), Barcelona fue una de las ciudades donde más incidencia tuvo el espiritismo en España, destaca sobre todo, el catalán y director de la *Revista de Estudios Psicológicos* José María Fernández Colavida que mantenía ya desde 1858 una estrecha relación con Kardec. El codificador del espiritismo le enviaba a Barcelona libros, revistas y otros textos sobre el movimiento, los cuales fueron retenidos por las autoridades eclesiásticas españolas. 1861 fue el año en el cual se celebraron autos de fe en donde se quemó diverso material espiritista entre otras cosas, con la excusa de considerar el espiritismo como contrario al catolicismo. De dicho acontecimiento destaca el obispo Antonio Palau y Termen en Barcelona (Hu. 2005: 27), este acto dio lugar a la crecida de adeptos del espiritismo, algo totalmente opuesto a lo que la Iglesia deseaba. En ese mismo año se fundó la segunda sociedad espiritista en Sevilla y seguido en Madrid: la Sociedad Espiritista Española. Años más tarde, ambas tuvieron el mismo destino que la gaditana mencionada anteriormente.

Fue debido a la Revolución de la Gloriosa en 1868 y el Sexenio Democrático instaurado en España como régimen político, cuando el espiritismo tomó fuerza debido a la posibilidad de ejercer los derechos individuales. Dentro de dichos derechos se encontraba el de la libertad de practicar cualquier culto religioso (de Mateo. 2011: 73), por lo que proliferaron sociedades espiritistas nuevas y aquellas que ya existían se hacían visibles. La época del espiritismo desde 1868 hasta 1874 la muestra Mario Méndez Bejarano (1929), citando nombres relevantes al movimiento, las sociedades, círculos y grupos que se fueron creando a lo largo de esos años, así como las fundaciones de revistas, periódicos de prensa, la publicación por todo el país de libros, novelas, folletos, catecismos... en torno al espiritismo kardecista. La primera publicación de revistas espiritistas en España fue la *Revista Espiritista. Periódico de Estudios Psicológicos* fundada en el año 1868 en Barcelona por Fernández Colavida. (de Mateo. 2011: 94). El objetivo de dichas publicaciones fue, sobre todo, propagandístico, es decir, divulgar el movimiento entre la sociedad exponiendo sus idearios y características, informar de las actividades y por supuesto, dejar clara la

propia postura frente a otros movimientos que trataran de desacreditarlo, entre ellos el catolicismo. Se trataba de, tal y como explica Alicia Mira (2002: 558), una ‘unidad de acción’ en la cual todos los grupos espiritistas del país colaboraban y estaban al tanto de las actividades y publicaciones procedentes de cada grupo espiritista español. Otros de los vehículos para dar a conocer el movimiento fueron, por ejemplo: la poesía y las obras de teatro entre otras varias artes. La poesía, además de ser un método para expresar los sentimientos, también sirvió como una forma de hacer proselitismo (Mira. 2002: 585). Respecto a las obras de teatro, el motivo de fondo del uso de este medio con fines propagandísticos fue el alto porcentaje de población analfabeta que tuvo España, que les imposibilitaba la lectura de obras espiritistas (Mira. 2002: 574), aún así, aquello que se transmitía por este medio, sobre todo la parte filosófica y moral, también fue incomprendida por la sociedad, de acuerdo con Mira (2002: 577), quizá porque no estaba preparada para hacerlo. Fue justo uno de los motivos por los que la difusión del espiritismo no llegó del todo a las clases populares.

Se trató de un periodo en el cual el espiritismo experimentaba uno de sus mayores auges en el momento en el que dejó de ser minoritario para pasar a encontrarse presente casi en todas las poblaciones españolas (de Mateo. 2011: 76). Dicha visibilidad provocó pues, las reacciones de los protestantes y materialistas, así como de la Iglesia católica que se veía atacada por el espiritismo kardecista. De acuerdo con de Mateo (2011: 76), citando a su vez a Mario Méndez (1929) destacan dos obras como las más escandalosas para el catolicismo: *Roma y el Evangelio* por un lado, y *Marietta* por otro, ya que se consideró que atacaban directamente a la religión con la declaración de sus principios.

Los grupos de personas a los que llegó el espiritismo de forma generalizada fueron los cargos políticos y funcionarios. Tal y como menciona de Mateo (2011: 78), lo que provocó tener políticos dentro del espiritismo fue la creación de la propuesta de introducir el movimiento en el ámbito académico como parte de una asignatura o como una propia. Aquellos intentos se veían truncados en el momento en el cual se alternaba el poder político y las libertades religiosas se limitaban. A partir de 1875, el auge espiritista acabó cuando de nuevo se reconocía en la Constitución española (1876) la confesionalidad del Estado, aunque se mantuvo la idea de la tolerancia religiosa pero solo en espacios privados (excepto la católica) (Contreras, José María. 2011: 8).

Seguido llegaron otras leyes⁴ y situaciones que hicieron de España un lugar poco apropiado para que el espiritismo se desarrollara. El movimiento tuvo la necesidad de buscar ‘aliados’ y colaborar o vincularse con otros entre los cuales algunos fueron considerados marginales, otros revolucionarios como el anarquismo, el liberalismo, el krausismo, el socialismo, el republicanismo, el feminismo, y otros como el pacifismo, la masonería, la teosofía, el naturismo, ‘vegetarianismo’... (de Mateo. 2011: 108). Lo que ocurría es que algunos espiritistas formaban parte a su vez, de alguno o de algunos de los movimientos enumerados.

El contexto cambió de nuevo a finales del siglo XIX con la salida a la luz de algunas obras como las que destaca de Mateo (2011: 79) de Huelbes Temprano, del vizconde Antonio de Torres Solanut (presidente de la agrupación espiritista de Madrid) y de Julio Fernández Mateos, quien editó el periódico *El Faro*. Desde 1881 cuando Práxedes Mateo Sagasta llegó al poder, se cambió la política una vez más, se dieron las condiciones necesarias para que el espiritismo tuviera su última oportunidad de expandirse en España, y así lo hizo: fueron muchos los nuevos adeptos, las revistas y artículos publicados, los periódicos, los congresos, los centros y sociedades nuevas, de las cuales el núcleo de estas últimas se encontraba en Cataluña. Concretamente, tal y como mencionaba más arriba, el primer Congreso Internacional que se hizo de espiritismo se celebró en Barcelona en el año 1888, bajo la presidencia de Fernández Colavida, Torres Solanut, L. G. Leymarie y Domingo Soler (Mülberger. 2016: 82). Tal y como queda reflejado en las actas de dicho Congreso (1888), éste se rigió por dos lemas principales: “*Hacia Dios por el Amor y la Ciencia*” y el popular “*Libertad, Igualdad y Fraternidad*” de la Revolución Francesa. De acuerdo con la descripción de Mülberger (2016: 83), la reunión tuvo un carácter antidogmático cuyo objetivo era invitar al estudio del movimiento y promover la tolerancia, sin embargo, de una forma más concreta identifica ‘seis ejes de actuación’ a partir de la lectura de las actas del Primer Congreso Internacional Espiritista (1888):

- Defensa de la enseñanza pública, laica y común a hombres y mujeres.

⁴ Ley de imprenta (1879), ley de limitación de la libertad de reunión (1880) y otros acontecimientos como la expulsión de profesores con ideas republicanas y anticlericales en ámbitos académicos, así como la represión de partidos con dichos ideales. (de Mateo. 2010: 79),

- Búsqueda de mejoras de la situación laboral de los trabajadores, así como en la relación de éstos con los patronos.
- Propuesta de mejora de las condiciones de vida de personas con bajo nivel adquisitivo.
- Defensa del laicismo y la secularización; por lo que se manifestaron en contra de la presencia de la Iglesia Católica en la vida cotidiana.
- En contra de la pena de muerte y cadenas perpetuas; interés por la rehabilitación y reinserción de presos en la sociedad a través del estudio del espiritismo.
- Defensa del pacifismo y cosmopolitismo.

Dentro del movimiento espiritista español, surgieron discrepancias a la hora de interpretar los textos bíblicos y las transcripciones de Kardec, por lo que se distinguieron ideales y prácticas entre unos grupos y otros (Mülberger. 2016: 60). De acuerdo con las actas del Primer Congreso Internacional Espiritista (1888), éste fue justo otro de los puntos a tratar en la reunión, concretamente la propuesta de creación de un órgano encargado de la organización, mediación y de punto de unión entre los diversos grupos espiritistas.

De acuerdo con Mülberger (2016: 92), el espiritismo kardecista se proclamó en aquel Primer Congreso Internacional más que como un movimiento espiritual ‘secular’, como un movimiento de transformación social con sus propuestas de actuación. De un mismo modo, el espiritismo se presentó como una elección moral y consoladora de los problemas de la vida.

En poco menos de diez años de la celebración del I Congreso y de acuerdo con las palabras de Mateo (2011: 82), la creación y desaparición de grupos espiritistas en España, así como el surgimiento de disidencias fueron constantes. Sin embargo siempre estuvo activo el movimiento, siendo el país con más adeptos. En 1912 se trató crear desde Cataluña una Federación Espiritista Española (antes de la actual) pero no fue posible, la que sí lo fue se fundó en 1923 en el Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos de la mano del profesor Asmara, Presidente de la Federación Espiritista Española desde su fundación hasta los años treinta, cuyos estatutos y algunos de sus objetivos los despliega de Mateo (2011: 121) a través del Archivo General de la Guerra Civil (1923).

A partir de 1939, debido a la Guerra Civil Española, con la finalización de la República y el comienzo del sistema autoritario del franquismo (*nacional – catolicismo*⁵), el Estado español volvió a anexionarse a la Iglesia: a través de las Leyes Fundamentales del Reino se impuso de nuevo la religión católica por encima de las demás, con el objetivo de mantener la ‘unidad religiosa’ (Contreras. 2011: 10). El espiritismo y otros movimientos como la teosofía pasaron a ser secreto, practicados sobre todo en el ámbito familiar, tal y como lo habían sido en años anteriores. Tanto la práctica de éstos como la investigación o divulgación de los mismos se convirtieron en un tema tabú y prohibido, incluso perseguido y destruido. Aún así, esta situación no fue suficiente para que el espiritismo y otras corrientes se disolvieran en su totalidad, es más, se podría decir que aquellos grupos que quedaron se hicieron más fuertes y más interesantes ante la sociedad (de Mateo. 2011: 573), tanto a la hora de formar parte de las mismas, como a la hora de indagar sobre las cuestiones que trataban.

Los fundamentos ideológicos del nacional-catolicismo quedaron anulados en la transición a un sistema democrático, el cual transformó el Estado en todas las esferas y entre ellas, la religiosa, pues pasó de ser confesional a ser aconfesional. La democracia trajo consigo, al menos en teoría, la garantía de la libertad ideológica y la libertad religiosa de todos los ciudadanos y por lo tanto, el respeto de la pluralidad de creencias:

El reconocimiento del pluralismo y, por consiguiente, la actitud de respeto hacia las iglesias, confesiones o sistemas de creencias, y a la diferencia ideológica, conducen a la implantación del principio de neutralidad estatal como principio rector de la organización y articulación del Estado. La neutralidad del Estado en materia religiosa es consecuencia tanto del reconocimiento del pluralismo ideológico y religioso como de la concepción de la persona como agente moral capaz de autodeterminarse, esto es, de formar libremente su conciencia escogiendo sus creencias entre los diferentes sistemas que están a su alcance.

(Amérigo. 2007: 63)

Juan Miguel Fernández (2014: 33:48), médium y presidente de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid en el cual he realizado el trabajo de campo, explica en una

⁵ La etapa del nacional – catolicismo comienza en España desde la Guerra Civil en 1939 hasta 1975, cuando fallece el dictador Francisco Franco.

de sus conferencias de los viernes, el destino del espiritismo a partir de 1978, año de la Constitución Española, y es que en los años previos, españoles que se encontraban en Brasil se formaron en la doctrina para más tarde regresar a su país y divulgar de nuevo el movimiento. Fernández (2014: 36:00) destaca la figura de Rafael González Molina, como una de las personas más importantes en el proceso de legalización del espiritismo en España y el fundador de la entidad sin ánimo de lucro: la **Federación Espírita Española** (F.E.E.) en 1984 y de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid. Fue Rafael González quien dio a conocer en el país a personajes tan relevantes dentro de la historia de esta doctrina como: Divaldo Pereira Franco, Juan Antonio Duarte, Raúl Teseida o José Medrado.

El espiritismo en España por tanto, volvió a despertar entre los años 80 y 90: los grupos resurgieron, se federaron, se comenzó de nuevo a publicar, a reunirse... En octubre de 1998 el Consejo Internacional Espiritista (CEI) aprobó la Campaña de Divulgación del Espiritismo mediante folletos informativos como “*Conozca el Espiritismo*” y “*Divulgue el espiritismo*” (Hu. 2005: 120). Según Juan Miguel Fernández (2014: 42:00), el espiritismo goza ahora de su mejor salud, creciendo en el número de adeptos año tras año, así como la federación de sus grupos. Concretamente el 24 de mayo de 2015 nació en Madrid la federación Madrileña de Espiritismo (FEMADE) por el interés de los grupos de estar reconocidos y legalizados por el Estado, sin embargo, el conjunto formado por los grupos espíritas de la Comunidad de Madrid ya funcionaba desde 2009.

Al realizar la búsqueda de ‘espiritismo’ y ‘espírita’ en el registro nacional de asociaciones y fundaciones de la web del Ministerio del Interior (2021), aparece en el listado 75 asociaciones, centros, escuelas y federaciones espiritistas inscritas en distintos registros del país y por tanto, reconocidos legalmente por el estado Español.

2.3.1. Espiritismo y la figura femenina en España

“El espiritismo se alzó en el periodo de entresiglos como una de las corrientes defensoras de la igualdad de derechos y deberes entre los dos sexos y formó parte del movimiento feminista laico.”
(Ramos, Dolores. 2006: 699)

Dentro del espiritismo kardecista español destaca el papel propagandístico de la periodista y masona Belén de Sárraga Hernández (1874 – 1951), la periodista y activista Ángeles López de Ayala (1856 – 1926) y la anarcosindicalista Teresa Claramunt (1862 – 1931), estas dos últimas fundaron junto a la escritora Domingo (1935 -1909) en 1891 La Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona, la primera asociación feminista de España. Sus actuaciones no fueron fáciles debido a la atmosfera desigualitaria que existía en el país, de acuerdo con de Mateo (2011: 196), la sociedad de entre los siglos XIX y XX se caracterizaba (de forma general) por la exclusión e inferioridad de las mujeres, tanto en el ámbito legal como en el ámbito cotidiano, situación de la que era en parte responsable la Iglesia católica, debido a sus ideales respecto al matrimonio y la familia entre otros. Además, desde el ámbito espiritual también había trabas, pues la alternancia de poder en los sistemas políticos españoles en el siglo XIX promovió una actuación reducida e incluso clandestina del espiritismo (Graus. 2014: 9). De acuerdo con de Mateo (2011: 222) la lucha tanto de mujeres espíritas como las que no, por la igualdad de género y laicismo, contribuyó en esa época a la situación actual respecto al papel de la mujer en la sociedad y los procesos de secularización.

Desde las palabras de los espíritus en *El libro de los espíritus*, Kardec (1857: 306) refleja la afirmación basada en que la mujer es más débil y tiene más sensibilidad que el hombre, por lo que argumenta que en algunas sociedades se conciba la mujer como moralmente inferior debido al abuso de fuerza de los hombres: “*Dios ha dotado a unos de fuerza para que protejan al débil, y no para que lo esclavicen.*” (Kardec. 1857: 306). Sin embargo, a pesar de establecer una clara diferencia física entre hombres y mujeres, se considera que ambos han de tener los mismos derechos (Kardec. 1857: 307).

Decía Graus (2013: 6) basándose en el trabajo de Alex Owen (1989): *The Darkened Room*, en donde estudió las relaciones de poder en cuanto al género y la relación de éstas con la mediumnidad en Inglaterra a finales de la época victoriana:

“Como ha destacado Owen (2004), si bien la mediumnidad no era un terreno exclusivo de las mujeres fue significativo en cuanto las elevó a un posición de poder espiritual y cultural. Aunque fuera mediante «otras inteligencias» o espíritus, algunas encontraron la manera de pronunciarse respecto a temas sociales y espirituales, ganándose una autoridad difícil de conseguir en otros

círculos. En España, uno de los casos más destacados fue el de la espiritista Amalia Domingo Soler (1835-1909)”

(Graus. 2013: 6)

Amalia Domingo Soler es considerada una de las figuras más importantes del espiritismo ya que dedicó gran parte de su vida a extender y dar a conocer el movimiento, así como expresar sus principios basados en la lucha por la igualdad de género. De acuerdo con de Mateo (2011: 201), Domingo nació en Sevilla en 1835 y terminó de escribir sus memorias pocos años antes de morir. Su obra está escrita y dividida en dos partes, la primera de ‘su puño y letra’ y terminada en 1891 y la segunda, narrada a partir de las palabras de su propio espíritu desde el Espacio, firmada en el 1902. Dicho escrito se trata de una autobiografía en la que la autora expone lo que se podría considerar, su dramática vida, a partir de la muerte de su madre cuando tenía 25 años y la sucesión de enfermedades, sobre todo sus problemas oculares.

Domingo (1891: 12) explica la manera en la que buscaba explicación a sus desgracias y las injusticias sociales que ocurrían a su alrededor, convencida de que se la podrían dar las dos religiones que conocía: la católica apostólica romana o la reformada de Lutero: “*¡Si yo pudiera creer en alguna de ellas! ¡Los que creen dicen que son tan felices!...*” (Domingo. 1891: 12). Tras algún que otro desplazamiento, Domingo se mudó a Madrid en 1868 donde ingresó en la capilla evangélica de la calle Calatrava (Domingo. 1891: 13). Fue en esta ciudad donde descubrió su mayor consuelo y motivo de vivir: el espiritismo kardecista (Domingo. 1891: 7).

De acuerdo con sus memorias, Domingo (1891: 20) se trasladó en 1876 a Barcelona, concretamente a la casa del presidente del Centro Espiritista La Buena Nueva: Luis Llach. Fue un periodo en el cual se vinculó con numerosos centros espíritas como el de Alicante, conociendo a otro pionero del movimiento: Manuel Ansó (Domingo. 1891: 18). En Barcelona entabló relación con el denominado ‘Kardec español’: Fernández Colavida (Domingo. 1891: 18).

En el ‘Círculo de La Buena Nueva’ Domingo asistió por primera vez a una sesión espiritista, concretamente en el Centro de Tarrasa de la mano del médium Miguel Vives (Domingo. 1891: 22). Fue el Espíritu de su madre quien tuvo una conversación con ella

a través de la voz del médium, en la que le recomendaba que siguiera adelante con el movimiento, así como con los espíritas, ‘su familia’:

“Era la primera comunicación familiar que yo recibía, al revés de la generalidad de los neófitos del Espiritismo que lo primero que hacen es evocar a sus espíritus más queridos; yo nunca evoqué a mi madre, he mirado siempre la comunicación con el más profundo respeto, y al mismo tiempo he creído siempre que la impaciencia en el Espiritismo era el mayor escollo que podríamos poner en nuestro camino y me propuse en no ser impaciente; por eso hasta ahora creo que no he sido engañada.”

(Domingo. 1891: 24).

Domingo escribió numerosos artículos, poesías y relatos que le hicieron darse a conocer y ser muy valorada. Tal y como escribe la autora (Domingo. 1891: 28) en sus memorias, Domingo junto a Luis Llach y D. J. Torrents idearon el proyecto de generar una revista femenina espírita. En mayo de 1879 se publicó el semanario *La luz del Porvenir*, siendo ella la directora. La revista tuvo que esperar hasta la tercera publicación para su éxito debido a la polémica de las primeras publicaciones, sin embargo, a partir de ahí destacó y destaca hoy en día por estar elaborada y dirigida por y para mujeres (Domingo. 1891: 28). Dicha polémica tiene que ver con la frecuencia de escritos de Domingo que replican otros provenientes de diversos eclesiásticos católicos.

Amalia falleció en 1909, en un momento que, según describe ella, anula todas las desgracias vividas al sentirse por primera vez a gusto en la Tierra y sobretodo, querida y cuidada por sus allegados (Domingo. 1891: 36). Fue tras la visita de una médium cuando la autora sintió que su espíritu ya había cumplido su misión y estaba listo para desencarnar su cuerpo (Domingo. 1891: 40).

Belén de Sárraga es otra de las mujeres espiritistas que, junto a Domingo destacaron dentro del movimiento debido a su compromiso y actividad:

“Espiritismo y federalismo constituyeron las primeras influencias doctrinales de Belén de Sárraga a su llegada a Barcelona, una ciudad inmersa en luchas obreras, infiltrada por el modernismo y la bohemia, por las corrientes teosóficas

y por otras influencias ideológicas propias de la “cultura de izquierdas” del periodo de entresiglos”

(Ramos. 2006: 698)

De su trayectoria se acentúa su activismo dentro del partido republicano federal y su pertenencia al librepensamiento y al movimiento masónico. Sárraga se dedicó a defender los derechos de las mujeres y se enfrentó con las autoridades, también las eclesiásticas, luchando siempre por la escuela laica (de Mateo. 2011: 212). Sus actuaciones no pasaron desapercibidas, por lo que a lo largo de su vida tuvo gran cantidad de procesos penales. En cuanto a su relación con el espiritismo, de Mateo (2011: 212) expone que fue Domingo quien le dio a conocer el movimiento en 1895, llegando a formar parte del semanario feminista citado anteriormente: “*Los sucesivos escritos publicados por Sárraga en La Luz del Porvenir permiten ver la rápida evolución de su trayectoria política e intelectual en los medios republicanos, laicos, obreristas y feministas catalanes.*” (Ramos. 2006: 701).

2.4. Espiritismo en relación con otros movimientos.

2.4.1. Espiritismo Karcecista y religión

“El Espiritismo no posee dogmas, ni cultos, ni ritos, ni ceremonias, ni jerarquías, no pide, ni admite ninguna fe ciega, quiere que todo sea comprendido. Está basado, pues, en principios independientes de toda cuestión dogmática.”

(Federación Espírita Española. 2021).

“El Espiritismo no tiene sacerdotes y no adopta ni usa en sus reuniones, como tampoco en sus prácticas: altares, imágenes, andas, velas, procesiones, sacramentos, concesiones de indulgencia, vestiduras, bebidas alcohólicas o alucinógenas, incienso, tabaco, talismanes, amuletos, horóscopos, cartomancia, pirámides, cristales o cualquier otros objetos, rituales o formas de culto exterior.”

(CONSEJO ESPÍRITA INTERNACIONAL – CEI. (1998). *Divulgue el Espiritismo, una nueva era para la humanidad: Folletos de la Campaña de divulgación del Espiritismo*. Brasilia: CEI. En Hu, Luis. 2005: 130).

Resulta complejo pensar en la ausencia de objetos, gestos, oraciones, imágenes y demás elementos que formarían parte de un ritual, por muy sutil que sea. Independientemente la identidad con la que se identifique el espiritismo, lo cierto es que los dos centros espíritas con los que he tenido contacto a lo largo de mi investigación de campo, se dan lugar una serie de prácticas cuya variabilidad de procedimiento es mínima. Estos extractos de de la página web de la Federación Espírita Española y del Consejo Espírita Internacional parecen indicar una declaración de intenciones en cuanto a desligar la doctrina espírita como religiosa. Sin embargo, se podría situar el espiritismo kardecista en un ‘lugar intermedio’ entre las religiones teniendo como función ser espacio de reconciliación y de encuentro entre éstas. Interpretando las palabras de Kardec (1888) en *¿Qué es el espiritismo?* esta espiritualidad se mostraría compatible y tolerante con las religiones. A pesar de portar componentes cristianos que más adelante serán desarrollados, Kardec (1888) no afirmaba que el espiritismo fuera religión: “[...] *sin ser una religión, conduce esencialmente a las ideas religiosas*” (Kardec. 1888: 181); “*El Espiritismo prueba y hace ver lo que la religión enseña teóricamente.*” (Kardec. 1888: 152). Por otro lado, matiza la afirmación en la que el espiritismo englobaría las ‘verdades fundamentales de todas las religiones’ ya que se combatiría ante “[...] *las penas eternas, el fuego material del infierno, la personalidad del diablo, etc...*” (Kardec. 1888: 20). Sin embargo, se mantiene en su postura cuando de nuevo puntúa:

“Crea usted lo que quiera, hasta en el diablo, si esta creencia puede hacerle bueno, humano y caritativo para con sus semejantes. El Espiritismo como doctrina moral sólo impone una cosa: la necesidad de hacer el bien y de no practicar el mal.”

(Kardec. 1888: 161).

El motivo para no proclamarse rotundamente como religión se podría encontrar en el convencimiento de tratarse de una ciencia y por tanto, dar por hecho su veracidad. Decía el espírita José Aniorte: “*Ninguna concepción religiosa, filosófica o moral, puede tener aceptación si no se apoya en una demostración lógica, matemática y positiva, que pueda convencer porque no tenga nada oculto, vetado a la investigación*” (Aniorte. 2007: 69). A lo que se puede añadir:

“El mayor fracaso de las religiones, ha sido justamente, el imponer por las fuerzas sus creencias, con dogmas prohibitivos y amenazantes, sin una base sólida para mantenerlos [...] El hombre ilustrado de hoy no acepta una idea religiosa que no tiene argumentos, ni lógica para mantener sus postulados”
(Aniorte. 2007: 51).

Nos encontramos ante dos esferas que parecen ser contradictorias en el momento en el que si algo es ciencia, no puede ser religión y si es religión, no puede ser ciencia. El espiritismo parece oscilar entre ambas dimensiones. El término ‘ciencia’ parece estar claro, sin embargo el concepto ‘religión’ suele presentarse de manera más ambigua y relativa en la cual el ‘culto’ se presenta como un eje central de la interpretación de religión del espiritismo:

"El Espiritismo es una doctrina filosófica que tiene consecuencias religiosas como toda filosofía espiritualista, y por esto mismo **toca forzosamente las bases fundamentales de todas las religiones: Dios, el alma y la vida futura;** pero no es una religión constituida, dado que no tiene culto, rito ni templo, y que entre sus adeptos ninguno ha tomado ni recibido título de ningún tipo.[...] El Espiritismo no es por tanto una religión porque no hay una palabra para expresar dos ideas diferentes, y que, en la opinión general, **la palabra religión es inseparable de culto, despierta exclusivamente una idea que el Espiritismo no tiene.**"

(Federación Espírita Española. 2021).

En relación con las palabras que Kardec reflejaba: “[...] *nunca ha habido pueblos ateos. Todos comprenden que hay por encima de ellos un Ser supremo*»” (Kardec. 1857: 256), la relatividad de la identidad del espiritismo continuará, pues se considera que la religión siempre ha estado presente entendida ésta como la creencia en un Ser superior, por lo que el espiritismo también sería religión. Según explica Rafael Parra Varón (2014: 5:43), los espíritas creen en **Dios**, un Dios cristiano cuyas enseñanzas se ven limitadas a la inteligencia, comprensión y necesidades de los seres humanos en cada época. “*El espiritismo es el consolador prometido por Jesús*” (Parra. 2014: 5:55) cuyo fin es divulgar aquellas enseñanzas no transmitidas en el momento.

“Dios no es algo ni alguien, estamos en proceso de llegar a una trascendencia para comprenderlo. Los espíritus le llaman ‘padre’. Jesús era el hijo del hombre no por ser hijo precisamente del Espíritu Santo. Jesús fue hijo de José y María, que eran espíritus especiales, por ello fue posible que la Virgen María se quedara embarazada. Dicen que los preceptos de Jesucristo siguen vivos porque actualmente hasta ahora nadie ha dicho nada similar.”

(Registros. Á en el CAEEM. 16/11/2017).

Kardec (1888: 19) afirmaba:

“[...] la enseñanza de los espíritus es eminentemente cristiana; está basada en la inmortalidad del alma, en las penas y recompensas futuras, en la justicia de Dios, en el libre albedrío del hombre y en la moral de Cristo, y, por lo tanto, **no es antirreligiosa.**”

(Kardec. 1857: 129)

Además de no ser ‘antirreligiosa’, tendría como base: *“las verdades fundamentales de todas las religiones: Dios, el alma, la inmortalidad, las penas y las recompensas futuras; pero es independiente de todo culto particular.”* (Kardec. 1888: 19), por lo que justifica con lo dicho que tengan *“adeptos en todos los sectores”* (Kardec. 1888: 19) sin juzgar las convicciones de cada uno: *“[...] toda creencia, cuando es sincera y no induce a dañar al prójimo, es respetable aunque fuese errónea.”* (Kardec. 1888: 146).

La adoración a Dios es importante en el espiritismo, pero no lo es todo: *“Dios quiere que se piense en él: pero no quiere que sólo en él se piense, [...]”* (Kardec. 1857: 257). Por lo que se posicionan en contra de aquellas vidas contemplativas que dejan todo para servir a Dios y realizan votos de silencio. Consideran dicha conducta como egoísta, para Dios lo más importante es hacer el bien en conjunto con el resto de la sociedad, puesto que de forma individual no se podrían desarrollar ciertas facultades humanas (Kardec. 1857: 289). Otra de las conductas no bien vistas desde el espiritismo, son los sacrificios humanos, las autolesiones o las guerras sagradas para agradar a Dios, se considera que aquellos que lo hicieron o que lo hacen se tratan de hombres cuya inteligencia no se ha desarrollado, ‘hombres ignorantes’ (Kardec. 1857: 264).

“Si mi Dios lo encuentro yo en el Sol, en el aire, en las flores, en las aves, en las montañas, en los ríos, en los mares, en los abismos; en todas partes donde se manifiesta la vida, menos en esas casas sombrías que llaman lugares de oración, y en esas tétricas fortalezas donde se consumen centenares de mujeres lejos de todos los afectos que engrandecen el Espíritu.”

(Domingo. 1891/1902)

La estudiosa y divulgadora espírita, médium y presidenta (2018) de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid: María Jesús Albertus, cuya autoridad para su citación queda reflejada en el trabajo de campo realizado en dicho centro, decía así en una de las reuniones en el mismo:

“Para los nuevos esto que acaban de ver puede resultar religioso [*acaban de orar haciendo peticiones y agradeciendo a los espíritus*]; nosotros lo intentamos hacer lo menos religioso posible porque **religión significa relegarse a Dios**. Todos los que estamos aquí creemos en Dios porque si no no hubierais venido y si a alguien no le agrada se puede ir.”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 26/10/2017).

Sin embargo, en una de las conferencias que ella misma da (Albertus) en el CAEEM (2017), invita a trabajar a partir de la ciencia, filosofía y palabra espírita en “[...] *una religión de deliberación humana que tenga como causa Dios, como medio Cristo y como camino la caridad. No nos obliga a creer en Dios; cada uno puede creer en lo que quiera, pero sí nos muestra que Dios existe.*”(Registros. Albertus en el CAEEM. 2017)

En otra de las reuniones Albertus muestra su rechazo a las connotaciones religiosas en cuanto al espiritismo:

“-“*Nos han acusado de religiosos porque tenemos la costumbre de orar. Realmente somos religiosos porque le pedimos al padre o a Dios aquello que necesitamos*”. Un hombre le responde considerando que hacer uso del término ‘acusar’ quizá no sea apropiado puesto que parece que se refiere al hecho

religioso como un delito, como algo grave. Albertus responde: -“*Tienes razón, pero eso es lo que sucede, ha habido gente que se va al vernos orar*””.

(Registros. Albertus en el CAEEM. 16/11/2017).

Aniorte (2007: 22) reconcilia el concepto de religión respecto a la doctrina espírita puesto que reconoce ese carácter religioso, concretamente cristiano, en cuanto a la moral espírita, pero considera que ésta tendría fundamentos racionales: “*Para mí el Espiritismo es una religión sin fanatismos, sin adoraciones y sin falsas interpretaciones, ésta es la religión de Jesús*” (Aniorte. 2007: 120).

De Mateo (2011: 50) y Mira (2002: 529) coinciden al considerar que el pensamiento espírita es selecto y a veces contradictorio en el momento en el cual se trata de huir del adoctrinamiento, el dogmatismo y la organización jerarquizada pero a su vez: “[...] *pretender dar, al mismo tiempo, una base científica a toda la fenomenología que le rodea y, a la vez, concebir el espiritismo como una alternativa sin dogma a las religiones oficiales constituidas*” (de Mateo. 2011: 50), o dicho de otra forma: “[...] *integraba componentes científicos y religiosos sobre una base regeneracionista y cristiana.*” (Mira. 2002: 529). Por tanto, según sostiene Kardec, era y sigue siendo crucial el uso de la razón y la ciencia en sus discursos y argumentaciones y a su vez, considera impensable la idea de una sociedad sin religión. Esta cita sintetiza de forma completa lo dicho: “*En la década de 1860 Kardec combinó el socialismo utópico, el pensamiento pitagórico y las creencias orientales en torno a la reencarnación con una nueva concepción de la moral cristiana basada en una noción secular de la caridad.*” (Graus. 2014: 8).

En cuanto al interés del espiritismo kardecista por ganar asociados, ignorarían a aquellos que lo juzgan de forma negativa considerandolo como parte de un conjunto de ilusiones o como producto de una enfermedad mental (Kardec. 1888: 26) o como obra del Diablo (Kardec. 1888: 58). Según Kardec la enseñanza y divulgación del espiritismo está dirigida a aquellas personas que están interesadas en el movimiento y están dispuestas a aprender: “*El Espiritismo es una cuestión de creencia personal*” (Kardec. 1888: 68), es decir, no se impone una creencia grupal. Ese aprendizaje ha de ser con ‘perseverancia y buena voluntad, sin intención de desacreditarlo, humillarlo o criticarlo desde una postura ignorante’. Concretamente respecto a esto último Kardec (1888: 35)

se manifiesta considerando que desde el espiritismo se aceptan y se escuchan las críticas, siempre y cuando éstas estén bien argumentadas a partir del conocimiento en la doctrina.

2.4.2. Movimientos sociales afines al espiritismo kardecista

Tanto antes como después de la muerte en París de Kardec en 1869, el movimiento espírita se vio fraccionado en diferentes ‘corrientes’ de las cuales surgieron diversas tensiones y rivalidades debido a la pluralidad interpretativa del movimiento. Sin embargo, dichas tensiones se agravaron cuando León Denis ocupó el lugar del codificador. El caso de este joven se podría relacionar con la experiencia que tuvo Kardec cuando fue ‘elegido’ el transmisor del espiritismo por el Espíritu Verdad. León Denis fue, de acuerdo con Horta (2004: 10), un militante republicano y socialista que tuvo la revelación en 1872 a través del espíritu de Juana de Arco.

Mientras que Kardec se dedicó a defender la libertad de conciencia, la tolerancia y coexistencia con otras prácticas religiosas, concretamente las católicas, exceptuando las creencias ‘que conducen al mal’ (Kardec. 1857: 311), Denis ‘radicalizó’, de acuerdo con las palabras de Mateo (2011: 52), el espiritismo e hizo que el movimiento fuera relacionado directamente con la masonería y el librepensamiento entre otros que a continuación se desarrollan.

Fundamentándose en el trabajo de Mira (2002), a finales del siglo XIX principio del XX algunas de las personas que se identificaban con el espiritismo kardecista, lo hacían de manera simultánea con otros movimientos con los que mantenían ciertos aspectos e ideas en común, sobre todo el deseo transgresor y rompedor del orden social del momento, así como del catolicismo. De manera concreta, la **masonería** compartía con el espiritismo kardecista la enemistad con dicha religión. Por otro lado, con el **anarquismo** compartían la idea de sociedad alternativa y revolucionaria basada en la solidaridad y fraternidad, aunque difiriendo en el aspecto violento de dicho movimiento: de ahí que el espiritismo también se relacionara con el **pacifismo**. De acuerdo con Mira (2002: 555), a pesar de que el espiritismo tratara de mostrarse imparcial y tolerante en cuanto al ámbito religioso, en la esfera política el **republicanismo** fue el movimiento con el que más congenió, debido a los argumentos basados en el individualismo, la

racionalización, la libertad de pensamiento así como de creencias y la crítica a la Iglesia católica.

Respecto al **krausismo**, movimiento promovido por Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), como corriente filosófica, el espiritismo kardecista compartía ciertas ideas progresistas con dicha doctrina en el momento en el que ambos movimientos buscaban una regeneración de gran parte de las esferas sociales (Mira. 2002: 550). El krausismo se caracteriza por poseer un pensamiento liberal y en cuanto a la cuestión religiosa, defendía la secularización de la sociedad, el laicismo y rechazaba las religiones positivas. Este pensamiento se denominó ‘cristianismo racional’:

“Una sola religión, una sola creencia fundamental, que asuma todas las demás y las despoje de sus impurezas, estableciéndose de este modo el verdadero catolicismo, el cristianismo universal, que no es por cierto el estrecho y menguado que enseña la Iglesia romana.”

(García, Anastasio. 1872: 28).

El krausismo compartía con el espiritismo kardecista uno de los principios fundamentales de este movimiento: la idea de la existencia en la inmortalidad del alma, al contrario que el **materialismo**. El espiritismo manifestó su rechazo respecto a esta última visión (de Mateo. 2011: 113), aunque aun así, mantiene ciertas similitudes con la teoría darwiniana de la evolución de la especie, ya que se considera que tanto los cuerpos en vida, como las almas de dichos cuerpos, evolucionan tras morir. Al contrario que el espiritismo kardecista, el materialismo se quedaba en la primera parte, es decir: tan solo evolucionan las materias vivientes (Mira. 2002: 535). Kardec (1888: 260) considera que el materialismo reduce a los seres humanos a máquinas en el momento en el cual se cree que las facultades morales e intelectuales dependen del organismo, del cuerpo, es decir, sin libre albedrío. Interpretando las palabras de los espíritus que Kardec transcribía, se considera a los materialistas ‘personas orgullosas que no son capaces de comprender que exista algo superior y maravilloso a ellos’ (Kardec. 1857: 96), es decir: “[...] *rechazan las mismas bases de la religión*”. (Kardec. 1857: 386). Del mismo modo, junto con el materialismo, el **nihilismo** también fue un estorbo para el espiritismo kardecista, ya que desde dicha doctrina se basaba en el aprovechamiento de la vida presente, es decir, en la vida material (Hu. 2005: 126).

Otro movimiento afín al espiritismo divulgado por Kardec fue el **librepensamiento**, se podría definir como una iniciativa basada en el deseo de formar una unidad a partir del conjunto de todos los movimientos minoritarios y transgresores ya mencionados. El librepensamiento como movimiento era anticlerical, antimonárquico... En resumidas cuentas y de acuerdo con Ródenas (2012: 144): “*Todos ellos [los movimientos] hicieron alarde de laicidad y de la creencia antidogmática en un dios rebajado y liviano, aséptico e indiferente al hombre, presentado en el marco de un teísmopanteísmo, ajeno al rigor de las religiones positivas.*” (Ródenas. 2012: 144), por lo que fueron criticados por los sectores eclesiásticos y más conservadores.

Una de las doctrinas con las que el espiritismo kardecista comparte gran parte de trayectoria es la **teosofía**. Dichos movimientos se desarrollan en similares condiciones pero terminan quedando separados, por ello, a continuación dedico un apartado específico a su relación.

2.4.3. Teosofía y espiritismo kardecista

Junto al desarrollo de otros movimientos clasificados como ‘esotéricos’, que buscaban respuestas a inquietudes que las religiones establecidas no ofrecían, así como la introducción del orientalismo en Occidente respecto a cosmovisiones de sistemas espirituales orientales como el budismo, el hinduismo o el taoísmo, la teosofía y el espiritismo kardecista tuvieron de forma simultánea su momento álgido en el siglo XVIII (de Mateo. 2011: 306).

De acuerdo con el análisis de Mateo (2011: 303) y Jesus M^a Monge (2015: 93), *teosofía* significa ‘conocimiento profundo de Dios’, nacida entre los seguidores de Platón (427 – 347 a. C.), de la escuela de Alejandría y la neopitagórica en los siglos I a.C y I d.C, en este último siglo también aportaría a la teosofía el gnosticismo cristiano. Tal y como expone L. Wilson (2013: 5), **la fundadora y divulgadora de la teosofía** en 1875 fue **Helena Petrovna Blavatsky** (1831 – 1891) en Nueva York. Teosofía entendida como: “[...] *un sistema de creencias ocultas influyente y ampliamente difundido, adoptado por muchos intelectuales y artistas en Europa, Estados Unidos e India.*” (Wilson, L. 2013: 5). [V.o: “[...] *occult system of belief, taken up by many intellectuals and artists in Europe, the US and India.*” (Wilson, L. 2013: 5).]

Helena Blavatsky nació en Ucrania en 1831. De acuerdo con Monge (2015: 94), L. Wilson (2013: 5) y el crítico Guenón (1928: 10), antes de fundar la sociedad teosófica, Blavatsky tuvo una vida caracterizada por sus viajes, de los cuales se iba instruyendo en cuanto a cuestiones espirituales. En Egipto se inició en los Misterios de Isis, más tarde en París conoció el hipnotismo. Fue en 1851 en Londres cuando se comunicó con uno de sus maestros espirituales que más tarde sería la razón que le impulsaría a retirarse al Tíbet y además, le predijo la fundación de Sociedad Teosófica (Monge. 2015: 95). En 1866 luchó junto a Garibaldi en Italia, quedando malherida por armas de guerra, por lo que de nuevo en París, tomó contacto y se identificó con el espiritismo kardecista, reconociéndose como médium gracias al magnetizador y espírita Víctor Michal (Guenón.1928: 10). Desde 1867 se retiró tres años en el Tíbet (Monge. 2015: 95). De acuerdo con Guenón (1928: 11), en 1870 Blavatsky ejerció de médium en El Cairo una ‘sociedad de espiritualistas’ llamada “Club de los milagros” hasta que se le juzgó de fraude, por lo que cambió Egipto por París durante poco tiempo, pues se trasladó a Norteamérica. Fue en este último emplazamiento donde en 1874 conoció al investigador masón Henry Steel Olcott, con el cual asistió a numerosas sesiones espíritas. “[...] *MmeBlavatsky, en 1875, escribía esto: «He sido enviada de París a América a fin de verificar los fenómenos y su realidad y de mostrar la decepción de la teoría espiritualista»*” (Guenón. 1928: 11). En 1875 fundó la sociedad teosófica junto a William Judge (1851-1896), de acuerdo con Monge (2015: 96), destacaba su pasión por el espiritismo y esoterismo. Steel Olcott y Blavatsky se establecieron en la India, dando a conocer la teosofía por todo el país. Mientras que Steel se acercaba cada vez más al budismo, Blavatsky siguió trabajando en la divulgación de la doctrina (de Mateo. 2011: 322). A su vuelta a Europa en 1884, desde la Sociedad de Investigaciones Psíquicas de Londres se acusó a la Sociedad Teosófica de fraudes provocados en Egipto y ante tal escándalo, Blavatsky y Steel se volvieron a la India. En 1888 Blavatsky publicó *La doctrina secreta* coincidiendo con el año en el que se celebró el Primer Congreso Internacional Espírita en Barcelona (España). También en 1888 la revista francesa teosófica *Le Lotus*, creada en 1887 (Guenón. 1928: 65), despertó cierto interés en España, en donde destacó un año más tarde José Xifré como delegado de la doctrina en dicho país (Monge. 2015: 123). A partir de 1890 la teosofía se comenzó a divulgar a través de la revista *Sophía*. La fundadora de la teosofía falleció en Londres en 1891.

Los grupos teosóficos dividían sus actividades en una parte esotérica a la cual solo podían acceder los iniciados y por otro lado una parte exotérica en la cual se debatían abiertamente diversas cuestiones relevantes a la doctrina (de Mateo. 2011: 319). Las **ideas fundamentales de la teosofía** se exponen y establecen en la obra de Blavatsky: *Isis desvelada* o *Isis sin velo* (1877) en donde se reconoce la existencia de leyes naturales más allá de las establecidas por la ciencia (de Mateo. 2011: 316).

Al igual que el espiritismo kardecista, la teosofía también nació con el deseo de diferenciarse de las religiones, autodefiniéndose como ciencia, concretamente como el comienzo de la investigación de las leyes ocultas a la misma: “*El objetivo principal de [...] la Sociedad Teosófica, a saber, reconciliar todas las religiones, sectas y naciones bajo un sistema común de ética basado en verdades eternas.*” (Blavatsky.1896: 4). [V.o: “*The chief aim of [...] the Theosophical Society, namely, to reconcile all religions, sects, and nations under a common system of ethics based on eternal verities.*” (Blavatsky. 1896: 4).]

Tal y como compone Monge (2015: 113), la teosofía construyó sus pilares sobre el budismo y el hinduismo, se basó en creencias como la transmigración de las almas, el panteísmo y en la ley de causa y efecto o *karma*, en la ley del olvido y libre albedrío, y al igual que el espiritismo kardecista, tomó elementos del Cristianismo. También tuvo en cuenta las ideas darwinianas de la evolución de las especies, concretamente de los seres humanos como evolución de criaturas procedente de otro planeta y de acuerdo con de Mateo (2011: 326), tomó elementos de la filosofía de Nietzsche. Uno de los principales objetivos de la Sociedad Teosófica fue lograr una “fraternidad universal” (Blavatsky. 1896: 13), concretamente compartido, de acuerdo con Monge (2015: 129), con el movimiento masón, librepensador y espírita.

Blavatsky construyó la doctrina mediante la información que le transmitían sus maestros a lo largo de sus viajes:

“Para Blavatsky, su trabajo no se trata de una revelación mística o religiosa, sino de la recopilación metódica de los resultados de la observación empírica: estas verdades [que el trabajo pretende transmitir] no se presentan en ningún sentido como una revelación;”

(Wilson, L. 2013: 6)

[V.o: “For Blavatsky, her work is not about mystical or religious revelation but about the methodical gathering of the results of empirical observation: These truths [which the work intends to convey] are in no sense put forward as a revelation;”

(Wilson, L. 2013: 6)]

Blavatsky tradujo las visiones, imágenes y palabras de aquellos quienes consideró maestros (de Mateo. 2011: 323) y no a partir de revelaciones como ocurre en el espiritismo kardecista, donde Kardec fue el encargado de transcribir y difundir la información de los espíritus creando así la doctrina espírita.

En cuanto a la diferenciación de elementos de los que se compone el ser humano, el espiritismo de Kardec y la teosofía coinciden en reconocer que los humanos estarían formados por varios cuerpos. Mientras que en la primera doctrina se distinguirían estos elementos (Kardec. 1857): cuerpo material, fluido universal, fluido vital, fluido espiritual, periespíritu (cuerpo astral) y espíritu/alma, en la segunda: el cuerpo causal, mental, astral, etérico y el de la carne, cuyas interpretaciones varían de una rama a otra de la doctrina teosófica. Parecido ocurre con esa dimensión espiritual que se distingue desde el espiritismo kardecista con la concepción teosófica de la realidad: ésta sería concebida como una superposición de planos o mundos definidos como ‘dimensiones superiores’ (Guenón. 1928: 88), siendo éstas: divino, gonádico, espiritual, intuición pura, mental, astral o emocional y físico (de Mateo. 2011: 325).

Ante el desarrollo paralelo de la Sociedad Teosófica y el espiritismo kardecista, destaca como crítico el estudioso especializado en tradiciones orientales y ya citado anteriormente: Guenón, quien consideraba ambos movimientos como ‘pseudo religiones’ (Guenón. 1923: 5). Tal y como relata Guenón (1923: 13), Blavatsky se encargó de rebatir la parte del espiritismo kardecista dedicada a la comunicación con los espíritus, aclarando que se trataba de un ‘acto peligroso’ puesto que los espíritus que se manifestaban eran consideradas ‘almas aun demasiado materializadas’, es decir, sostenía que el periespíritu concebido en el espiritismo kardecista como la parte que se manifestaba, era “[...] *la capa más burda y menos evolucionada del alma* [...]” (Monge. 2015: 127). Estas consideraciones se desarrollan en *The key to theosophy*,

donde Blavatsky (1896: 27) dedica un apartado a exponer las diferencias entre el espiritismo y la teosofía:

“Si se quiere hablar de la explicación dada por los espiritistas respecto de algunos fenómenos anormales, nosotros no creemos ciertamente en ella. Pues, sostienen que todas estas manifestaciones son producidas por los "espíritus" de los mortales difuntos, generalmente sus parientes, que regresan a la tierra, dicen, para comunicarse con aquellos a quienes han amado o con quienes están apegados. Negamos este punto en blanco. **Afirmamos que los espíritus de los muertos no pueden volver a la tierra**, salvo en casos raros y excepcionales, de los que hablaré más adelante; **ni se comunican con los hombres excepto por medios totalmente subjetivos.**

[...]

Afirmamos que la chispa divina en el hombre es una e idéntica en su esencia al Espíritu Universal, **nuestro "Yo espiritual"** es prácticamente omnisciente, pero que **no puede manifestar su conocimiento debido a los impedimentos de la materia.** Ahora, cuanto más se eliminan estos impedimentos [...] más plenamente se puede el Ser interior se manifiesta en este plano. Ésta es nuestra explicación de esos fenómenos verdaderamente maravillosos de un orden superior, en los que se exhiben una inteligencia y un conocimiento innegables.”

(Blavatsky. 1896: 27)

[V.o: “If you mean the explanation which Spirituists give of some abnormal phenomena, then decidedly we do not. They maintain that these manifestations are all produced by the "spirits " of departed mortals, generally their relatives, who return to earth, they say, to communicate with those they have loved or to whom they are attached. We deny this point blank. **We assert that the spirits of the dead cannot return to earth** — save in rare and exceptional cases, of which I may speak later; **nor do they communicate with men except by entirely subjective means.**

[...]

We assert that the divine spark in man being one and identical in its essence with the Universal Spirit, **our " spiritual Self "** is practically omniscient, but that **it cannot manifest its knowledge owing to the impediments of matter.** Now the more these impediments are removed, [...] the more fully can the inner Self

manifest on this plane. This is our explanation of those truly wonderful phenomena of a higher order, in which undeniable intelligence and knowledge are exhibited.

(Blavatsky. 1896: 27)]

Esas ‘almas desmaterializadas’ serían aquellas que han conseguido aquello que Blavatsky (1896: 151) mencionaba como el ‘descanso cíclico’ del curso de transmigración del alma. Serían precisamente estos ‘adeptos’ o ‘Santos’ desprovistos del cuerpo material: “*Y estos pueden comunicarse y se comunican con unos pocos elegidos, solo que seguramente no con médiums ordinarios.*” (Blavatsky. 1896: 151). [V.o: “*And such can and do communicate with a few elect ones, only surely not with ordinary mediums.*”(Blavatsky. 1896: 151)]. Refiriéndose con ‘médiums ordinarios’ a los médiums del espiritismo kardecista.

A principios del siglo XX la teosofía pasó a manos de la sucesora de Blavatsky, Annie Besant (1847 – 1933). El movimiento comenzó a crecer cerca de la masonería, una masonería mixta que permitía la incorporación de la mujer en sus grupos, por lo que gran parte de sus características como doctrina las adoptaron. Tal y como explican de Mateo (2011: 342) y Guenón (1928: 36) destacó el clérigo anglicano Charles Webster Leadbeater (1847 – 1934) liderando la Sociedad Teosófica junto a Besant y encontrando en 1909 lo que él buscaba como ‘el elegido’: el maestro del mundo reencarnado. Dicha persona fue un joven hindú llamado Jiddu Krishnamurti, debido a sus enriquecedoras supuestas vidas pasadas, las cuales dirigían a Cristo.

Según Monge (2015: 126), la teosofía triunfó más en España que el movimiento espírita, debido a los continuos fraudes de médiums que ‘mancharon’ la imagen del espiritismo kardecista:

“[...] debido a su profundo carácter sincrético, no solo atrajo la atención de ocultistas de diversas tendencias [...] sino que espiritistas que dejarían de serlo, hipnotizadores magnetistas, psiquistas en general, positivistas materialistas, librepensadores en su más amplia extensión de la palabra, todos ellos, comprometidos con la tolerancia hacia las opiniones o ideas ajenas, conformarán la teosofía finisecular”

(Monge. 2015: 130)

De acuerdo con el mismo autor (Monge. 2015: 131), fue entre los años 1868 hasta 1893 cuando en España predominaba el espiritismo kardecista, a partir de ahí desde 1894 la teosofía se incorporó en el país, distanciada del espiritismo, hasta el estallido de la I Guerra Mundial que provocó una pausa y clandestinidad de los grupos de ambas doctrinas y la separación por completo de sus trayectorias.

2.4.4. Espiritismo Kardecista y Cristianismo Católico

De acuerdo con Mülberger (2016: 78), entre 1853 y 1880 se produjeron diversos conflictos entre grupos religiosos y el espiritismo en Estados Unidos, con el motivo de tener en común imágenes, oraciones y otros elementos religiosos. Dichos grupos fueron, según la autora (Mülberger. 2016: 78): seguidores de Swedenborg, protestantes, la Iglesia Seventhday Adventist, la Iglesia Nueva de Jerusalén y el Cristianismo Católico. A continuación, se profundiza en la relación del espiritismo de Kardec con esta última religión: *“La bandera que enarbolamos bien alto es la del espiritismo cristiano y humanitario”* (Kardec. 1861: 476).

De acuerdo con Mülberger (2016: 69), fue en el momento en el cual aquellas mesas giratorias de Francia comenzaron a transmitir mensajes cuando la Iglesia católica se manifestó en contra de dicha práctica: el obispo Viviers envió una carta advirtiéndolo de su peligro al clero en 1853 y un año más tarde el arzobispo de Toledo en España realizó la misma acción. Siguiendo con la exposición de la autora (Mülberger. 2016: 70), en 1856 el Papa Pío IX solicitó a la Inquisición Romana y Universal mecanismos para eliminar la práctica espiritista pero sus requerimientos no fueron publicados hasta 1864. Años más tarde en 1889 el Papa León XIII sancionó toda práctica asociada al espiritismo.

Las malas relaciones directas del espiritismo kardecista con el catolicismo se agravaron cuando falleció Kardec en 1869 y le sucedió León Denis, cuyos principios fundamentales iban en contra de las religiones, pero en especial, de dicha religión. De Mateo (2011: 257) destaca que el espiritismo se presentó como una alternativa espiritual a los católicos, de los cuales muchos de ellos se vieron seducidos por la doctrina de Kardec.

“Desde un punto de vista religioso el espiritismo atrajo a muchos creyentes católicos, que hallaron en el movimiento no solo una nueva revelación de la fe cristiana, sino quizás una expresión más sincera del mensaje de Cristo, puesto que una característica básica de los espiritistas era ejercer y fomentar la caridad, por cuanto consideraban que todos los seres humanos eran hermanos, sin distinción de raza, sexo o condición social.”

(Monge. 2015: 17)

Según Mira (2002: 33) desde la Iglesia católica el espiritismo se consideraba una secta, una superstición, una inmoralidad, una herejía... que había que combatir. Por otro lado y de acuerdo con la misma autora (Mira. 2002: 538) desde el espiritismo kardecista se consideraba que la Iglesia católica promovía la desigualdad social, además, uno de los elementos más criticados fue la cuestión de la ‘nula’ tolerancia y exclusividad del catolicismo. Otro elemento criticado desde el espiritismo, concretamente desde las obras trascritas por Kardec, era el estancamiento eclesiástico respecto a los avances y la modernización, así como la cantidad de divisiones que presenta el cristianismo: “[...] *¿el mismo cristianismo no ocasionó, desde su origen, una multitud de sectas? ¿Por qué no ha sido la palabra de Cristo bastante poderosa para poner silencio a todas las controversias?*” (Kardec. 1888: 179).

En la obra *¿Qué es el espiritismo?* de Kardec (1888), es posible identificar comentarios dirigidos a la institución eclesiástica: “[...] *no censuramos de ningún modo a los que como nosotros no piensan.*” (Kardec. 1888: 34) o “[...] *de ninguna manera abrigamos mala voluntad respecto de los que no son de nuestro parecer. Si lucha hay entre la Iglesia y el Espiritismo, estamos convencidos de que no la hemos provocado nosotros.*” (Kardec. 1888: 147). Al respecto, Aniorte (2007) afirmaba así en una revista espírita alicantina: “[...] *el catolicismo inmoviliza el pensamiento en lugar de impulsar su desarrollo*” (Aniorte. 2007: 67). “*Esta es la causa de que los pensadores, se aparten gradualmente de la Iglesia, y se debilite el sentimiento religioso*”. (Aniorte. 2007: 68). Según de Mateo (2011: 53), se empezó a transmitir desde el obispado francés llegando hasta América, la idea de que la práctica de hacer manifestarse a los espíritus para comunicarse con ellos tenía naturaleza maligna y se comenzó a relacionar con el Diablo e incluso con la corriente satanista. Respecto a esto último, Kardec (1888: 167) hace una breve comparación entre los elementos malévolos del cristianismo con los del

espiritismo. Niega la existencia de demonios pero sin embargo, afirma la existencia de espíritus inferiores que pueden resultar malvados, a los que Dios guarda su porvenir. “*Los espíritus inferiores pertenecientes a otros mundos se podrían asimilar a lo que hoy atendemos como demonios que visitan la tierra.*” (Registros. Santiago Vázquez en el CAEEM. 3/11/2017).

De un mismo modo niega la existencia de Satanás como personaje pero le reconoce como ‘personificación del mal’, a diferencia de algunas creencias cristianas en las cuales se considera Satanás como una persona astuta, Kardec (1888: 167) lo representaría como alguien torpe.

Boaventura (Procopio de Camargo, Cándido. 1961: 14) cuenta como en 1889 el gobernador del avisgado de Mariana (Brasil) denunciaba en una carta pastoral el carácter endemoniado del espiritismo así como el gran pecado que sería idolatrar a los difuntos. Desde la Santa Sede se transmitieron las argumentaciones en contra del espiritismo, a través de artículos publicados en la revista *Civilitta Cattolica* (1868 – 1872) y más tarde recopilados en el libro *El Espiritismo en el Mundo Moderno*, por otro lado, desde la Congregación del Santo Oficio en 1917 se prohibieron todas las obras de Kardec. Argumentos más actualizados se pueden encontrar en páginas web católicas, como la que aporta Roberta Sciamplicotti (2015) a partir de las palabras del exorcista Grabiele Amorth, explica que el espiritismo es peligroso puesto que en las invocaciones se pueden infiltrar demonios: “[...] *quien se acerca al espiritismo pone en riesgo su propia estabilidad psicofísica, que puede sufrir sobresaltos, traumas muy graves o un estado de dependencia.*” (Sciamplicotti. 2015). Respecto a esta idea, Henry Vargas (2016) la enfatiza en su artículo al mismo tiempo que sostiene que hablar con los difuntos es “ontológicamente inviable”.

“Eso de la Iglesia tiene departamentos de exorcismo... A mí eso me hace mucha gracia porque los espíritus se lo deben de pasar bomba. Cuando ven que llega el cura aquí que les echa agua bendita pues a ellos les hace mucha gracia todo eso.” (Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

En países como Brasil y España, la mala relación del catolicismo con el espiritismo kardecista salía al exterior a través de las revistas de cada movimiento. Por ejemplo, en la revista espírita brasileña *El Reformador* se atisbaban deseos de proclamarse religión, por lo que en su contra, el periódico católico *El Apostol* incluyó ente sus páginas una crítica desprestigiante del espiritismo. (Buenavetura. En Procopio de Camargo. 1961: 14).

2.4.4.1. *Espiritismo y catolicismo en España*

El 9 de octubre de 1861 en Barcelona, se dio lugar el proceso de auto de fe en contra del espiritismo kardecista. El presidente y fundador de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, Juan Miguel Fernández (2019: 2:15), se refiere a este acontecimiento en una de sus conferencias grabadas en el Centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, como '*reminiscencias de la Inquisición de la Edad Media*'. De acuerdo con Fernández (2019. 3:10), aprovechando el éxito que estaba suscitando la doctrina en la sociedad, el editor y escritor Maurice La Châtre acordó con el presidente de la Asociación Espírita de Barcelona, Fernández Colavida la introducción en la ciudad de 300 escritos asociados a la doctrina: obras de Kardec, revistas espíritas, cartas... Según Fernández (2019. 4:18), ante esta situación, los obispos consiguieron una orden ministerial del gobierno en la que se prohibía la divulgación del espiritismo alegando la peligrosidad y contrariedad a la moral y fe católica: la Iglesia católica confiscó la partida de dichas obras espíritas con el fin de destinarlos al fuego. Juan Miguel Fernández (2019. 7:38) destaca los intentos fallidos por parte de Kardec y demás personalidades espíritas de tratar que la Iglesia no condenara los escritos de la doctrina, sin embargo, la hoguera se llevó a cabo en una plaza pública de Barcelona.

Fernández (2019. 14:48) explica como el auto de fe provocó la manifestación a favor del espiritismo de grupos anarquistas, obreros y librepensadores, gran parte de la sociedad española de aquella época era analfabeta y comenzó a saber de la doctrina a través del revuelo motivado por la Iglesia católica, completamente al contrario de lo que querían evitar:

“Aunque el auto de fe no haya marcado la penetración del espiritismo en España, bien se puede decir que fue la acción propagandística más eficaz que los adeptos de

este pensamiento pudieran tener y justamente, efectuada por quien pretendía detener su divulgación.”

(Fernández. 2019. 18:14).

Según explica de Mateo (2011: 100), en España fueron numerosas las descalificaciones y argumentos en contra, condenativos y provocadores por parte de ambos movimientos, tanto desde la Iglesia católica como desde el espiritismo kardecista, manifestadas a través de diversas publicaciones e incluso en entornos físicos.

“El espiritismo, poco conocido, peor tratado y escasamente visible en la historiografía sociocultural y religiosa española, constituía desde mediados del siglo XIX un elemento emergente caracterizado, según Menéndez Pelayo, por “sus ambiciosas pretensiones dogmáticas y abierta hostilidad hacia la Iglesia”, que lo convertían en uno de los focos más eficaces de propaganda anticatólica”. Esa ambición contribuyó a dotar la doctrina de unos rasgos discursivos y unas prácticas socio-culturales plurales acordes con la libre conciencia, y a rechazar las religiones reveladas en la medida que su concepto de Dios y sus estructuras organizativas desmentían el ideario igualitarista del cristianismo primitivo que el espiritismo había asumido como modelo.”

(Ramos. 2006: 698)

De acuerdo con Mira (2002: 538), es interesante destacar los documentos en papel procedentes de cada punto de vista, pronunciándose sobre el movimiento en contra. Por un lado, el folleto escrito en 1872 por el médico Anastasio García: *Exposición y defensa de las verdades fundamentales del Espiritismo*, y por otro, *El Satanismo o sea la Cátedra de Satanás combatida desde la Cátedra del Espíritu Santo*, por el eclesiástico Vicente Manterola en 1879, en la cual en los títulos ya se atisban las intenciones. Ante éste último, fue la espírita Domingo (1891: 27) quien le respondía y defendía el espiritismo kardecista a través de diversas publicaciones en la *Gaceta de Cataluña*.

Tal y como queda reflejado en la obra de de Mateo (2011: 270), las descalificaciones fueron más allá de ataques verbales para convertirse en gestos de desprecio. Por ejemplo, desde el ‘bando’ católico, los frailes predicadores trataron de marginar los grupos espiritistas con el fin de que dicho desprecio se transmitiera al resto de la

sociedad. Desde el 'bando' espiritista también tuvieron gestos de estas características, concretamente de burla o de violencia en varias ocasiones frente a grupos de peregrinos o procesiones según sostiene el autor (de Mateo. 2011: 270).

3. Revisión teórica

Desde el espiritismo kardecista se conciben varios elementos de los que está formado el ser humano. Entre los que más adelante desarrollaré, los relevantes en este apartado son: por un lado el **cuerpo material** y por otro, el **espíritu/alma**, caracterizado por no ser material y a diferencia del cuerpo, ser inmortal. Aún siendo el mismo elemento, se conoce por ‘alma’ como aquello que encarna al cuerpo material y el ‘espíritu’ sería el alma desencarnada y se define por la doctrina como ‘Principio inteligente del Universo’ (Kardec. 1888: 189) que es capaz de persistir sin la materia. La **creencia en la reencarnación del alma** es básica en el espiritismo kardecista, de hecho, una de las principales actividades del movimiento es la **comunicación mediúmnica**, a través de la cual probaría y comprobaría la persistencia del espíritu después de la muerte del cuerpo y habitabilidad del espíritu en un nuevo cuerpo físico para vivir una nueva experiencia. “*El Espiritismo no es [...] de creación moderna [...] desde que hay hombres hay espíritus.*” (Kardec. 1888: 73, 17).

Aunque dedico un apartado a la mediumnidad, es necesario introducirse superficialmente a lo que es, pues de aquí emana el quid de la cuestión de la presente tesis, para poder abordar la revisión conceptual: la mediumnidad es la capacidad desarrollada por las personas médium o sensitivxs, que les permitiría el contacto espiritual o comunicación mediúmnica en la que desempeñarían un papel de intermediarios entre el mundo material y el espiritual en el intercambio de mensajes. En el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid he comprobado que las sesiones mediumnicas tienen un carácter didáctico y en ocasiones **terapéutico**, es decir, las comunicaciones se realizan con el objetivo de resolver dudas (existenciales), recibir consejos y adoptar enseñanzas espirituales, fruto de la palabra de Dios transmitida mediante los espíritus por un lado, y por otro lado la mediumnidad como medio a través del cual los espíritus identificarían una enfermedad en las personas presentes, así como buscarían paliarla. En cuanto a ese carácter **sanador**, en el mismo centro se desempeña otra actividad: los pases espíritas. A través de la intervención espiritual por medio de energías, las personas que reciban un pase espírita podrían lograr el **bienestar** tanto mental como físico.

Nos encontramos ante dos revisiones teóricas: por un lado, la que trata de conceptos relacionados con la comunicación espiritual y por otro lado, la que trata de conceptos

del ámbito de la salud y la enfermedad en cuanto a la espiritualidad. Este segundo marco queda justificado a propósito del carácter terapéutico de la mediumnidad y de los pases espíritas pero también por las consecuencias provocadas a partir del interés suscitado en la comunidad biomédica a lo largo del siglo XIX, sobre los estados de conciencia de las personas médium, cuestión introducida en el subapartado “El Espiritismo en el punto de mira”.

3.1. La creencia en la reencarnación del espíritu: teorías folk.

Según Payal Kanwar Chandel (2015: 737):

“La reencarnación es un concepto por el que las almas renacen continuamente en diferentes cuerpos, tiempos y lugares. Como la mayoría de las religiones consideran que la reencarnación es un proceso natural pero muy importante de desarrollo del alma, [...] hacia un estado superior del ser; se aplica a todos los seres humanos. [...] La reencarnación es el concepto religioso o filosófico de que el alma o espíritu comienza una nueva vida en un nuevo cuerpo, después de la muerte biológica.”

(Chandel. 2015: 737).

[V.o: “Reincarnation is a concept that souls continuously reborn in different bodies, times and places. As most of the religions take it reincarnation is a natural but highly important process of development of a soul, [...] towards a higher state of being; it applies to all human beings. [...] Reincarnation is the religious or philosophical concept that the soul or spirit begins a new life in a new body, after biological death.”

(Chandel. 2015: 737).]

A continuación se presta atención a las nociones de reencarnación de diversas tradiciones espirituales y religiosas en comparación con la del espiritismo kardecista. Dado que aun no se ha profundizado en las características de dicha espiritualidad, se presenta este recorrido comparativo a modo de introducción y de adelanto de las nociones espíritas para establecer más adelante el marco y discusión teórico-conceptual que gira en torno al movimiento protagonista.

De acuerdo con Luís Hu (2005: 66), la idea de la reencarnación ya se presentaba en la filosofía védica de la India, el budismo de Sakyamuni y en el Antiguo Egipto entre otras tradiciones: “*Teósofos, martinistas, rosacruces, esotéricos, templarios, ocultistas en general, todos abrazan los postulados que Allan Kardec, [...]*” (Hu. 2005: 67).

3.1.1. Espiritualidades orientales

Chandel (2015: 738) considera que ‘el origen de la doctrina de la reencarnación’ tiene lugar en la India, concretamente a partir del **periodo védico** entre el año 1500 a. C. y el año 700/500a. C., en el cual se escribieron los textos sagrados de los *Vedas*, documentos donde se mencionaban nociones sobre reencarnación. De acuerdo con los autores Andrea Rognini y Gianni Norta. (2012: 21), fue en el **hinduismo** donde algunos de sus textos: *Upanishads* y *Bhagavad-gītā* del siglo VIII a.C., se basaban en las leyes de la reencarnación.

De acuerdo con Knut A. Jacobsen (2009: 385), en el hinduismo la muerte no es permanente, es decir, después hay un renacer. Las almas recorrerían un camino espiritual adoptando diversas máscaras según qué vida y según qué comportamientos tuvieran en dichas vidas, serían premiados o castigados en las siguientes (la noción de Cielo e Infierno no se concibe) con el fin de llegar a terminar el *samsara* o dinámica de reencarnaciones purificados para ‘la salvación final’: *moksa*, concebida como tal, de acuerdo con Jacobsen (2009: 385) en los textos filosóficos y teológicos indios. La noción de ‘salvación’ no se concibe desde el espiritismo kardecista dado que la reencarnación sería entendida como un proceso de aprendizaje, dicho aprendizaje serviría para estar lo máximamente cerca de Dios y conseguir así “*La expiación y mejoramiento progresivo de la humanidad*” (Kardec 1975: 105). Por otro lado, atendiendo de nuevo a dichos textos hinduistas, estas dos espiritualidades sí compartirían la ausencia de la noción de la existencia del Infierno (Kardec. 1888: 20).

Las ideas transmitidas por los textos sagrados védicos y posvédicos, de acuerdo con Chandel (2015: 739) en el *Bhagavad gītā* concretamente (parte del Mahābhārata compuesto aproximadamente en el siglo III a.C.), se enfatizan la propia autoría del alma para hacer o no su camino espiritual ameno, por tanto, la acción del *karma* (causa de un tipo concreto, consecuencia del mismo tipo que la causa) en el comportamiento que tome el alma encarnada, provocará su premio o castigo en las próximas vidas. Esta

concepción es similar a la del espiritismo kardecista en este aspecto, puesto que se considera que el espíritu tendría total libertad de acción, solo que supeditado a la ley de causa y efecto, obteniendo premios o castigos en vidas venideras pero también en la misma vida (Kardec 1975: 87).

De acuerdo con Rognini y Norta (2012: 21), desde el hinduismo el premio o liberación se obtendría tratando de seguir en vida el *dharma* o principios y valores morales y religiosos. Como parte de ese ciclo de renacimientos, las almas tendrían un hándicap en cada encarnación que les evitaría actuar de acuerdo al *dharma*, denominado *avidya*, explicado como “[...] es una especie de ignorancia que impide a las almas entender cuál es su verdadero objetivo, les hace perder su pureza original y desear sobre todo las satisfacciones de tipo material.” (Rognini y Norta. 2012: 21), por lo que deberían aprender a resistir dicha fuerza negativa para terminar dominándola y conseguir la liberación. Desde la noción kardecista, el mal estaría provocado por los espíritus inferiores que encarnan a algunas personas, las cuales predominarían en mundos por tanto, más inferiores (Kardec. 1888: 260). Sin embargo, en la Tierra seguiría existiendo el mal a modo de prueba, al igual que en el hinduismo, esas pruebas servirían para aprender, en este caso a obtener la liberación y en el caso espírita, a seguir purificándose para avanzar en su camino.

Tal y como menciona Jacobsen (2009: 388), el castigo hinduista se basará en la posibilidad de reencarnar en un ser inferior, es decir, en las *Upanishads* aparece la noción de retroceder en el ciclo de transmigraciones. Ante esta noción, desde el espiritismo kardecista (Kardec 1975: 20) no cabría la posibilidad de retroceder en sus encarnaciones, es decir, se daría por hecho que el espíritu encarna en su próxima vida con el aprendizaje de la anterior interiorizado o con el castigo de quedarse estancado en el mismo nivel de vida hasta que aprenda aquello que no le permite avanzar.

Aunque desde el **jainismo** se rechaza la autoridad de los textos sagrados de los Vedas, la noción en la reencarnación es clave en su desarrollo espiritual, concretamente la teoría del karma (Chandel. 2015: 738). De acuerdo con Jaini, P. (1998), tanto los comportamientos como los pensamientos afectarían a la hora de reencarnarse nuevamente, diferenciando cuatro categorías de seres que habitan el mundo o tipos de

nacimiento (*gatis*), desde los más inferiores a los superiores: animales, plantas y microorganismos, ‘seres del infierno’, humanos y semidioses.

Según sintetizan Rognini y Norta (2012: 23), en el siglo VI a.C. se fundó el **budismo** en la India y a lo largo de la historia dicha espiritualidad se compone a día de hoy de al menos tres ramas que han ido tomando distinta trayectoria, sin embargo coinciden en la creencia en la reencarnación, más concretamente en la noción del *dharma* y *karma*. Se considera que todo lo que ocurre y rodea la vida de una persona ha sido ‘creado’ de alguna forma por la misma en vidas pasadas. Kardec (1888: 263) explica esta misma idea a través de la palabra de los espíritus superiores que se comunicaron con él, se consideraría que gran parte de los acontecimientos que suceden a una persona, tanto buenos como malos, se justificarían en las actuaciones del espíritu en otras vidas.

E.O James (2013: 97) recoge las “cuatro nobles verdades” que Buda expresó respecto al dolor mundano, precisamente para que una vez reconocidos, las personas puedan ser capaces de liberarse de renacer una y otra vez y alcanzar el fin, *nirvana* o iluminación. Esta noción coincidiría con la hinduista pero discreparía de la espírita basada en concebir la reencarnación como aprendizaje, tal y como he mencionado anteriormente.

Atendiendo a la literatura del **budismo tibetano** cuyo origen se remonta al siglo VII, destaca el *Libro tibetano de los muertos*, también titulado *Bardo Thodol* o *El libro que conduce a la salvación de la existencia intermedia*. Sogyal Rimpoché (2006: 35) en *El Libro Tibetano de la Vida y la Muerte* explica que cuando una persona muere, desde esta tradición se cree que se encontrará en un estado intermedio denominada *bardo* donde se manifestará la *Luz de la Verdad*. Ese estado intermedio se podría asemejar a lo que el espiritismo kardecista (Kardec 1888: 271) denominaría ‘turbación’, como aquel momento en el que se encuentra un espíritu que acaba de desencarnar que duraría hasta que se diese cuenta de su nuevo estado, sin embargo, se usa Bardo como concepto para nombrar cualquier momento de la persona, sea intermedio entre la vida y la muerte o incluso durante la propia vida, se trataría de momentos determinados de alcanzar la iluminación (Rimpoché. 2006: 149). Quien se encuentra en el bardo de la muerte, recibe el nombre de *bardopa* y solo habitaría ese limbo durante un número de días concretos en los cuales iría superando una serie de etapas, pudiendo no darse cuenta de su nuevo estado por momentos. La etnografía de Pablo Martínez de Villa (2016: 34) pone énfasis

al *karma* en esta oportunidad de lograr la liberación: la persona (como representación de su cuerpo físico pero totalmente desprovisto de éste) tendría una sucesión de visiones de acuerdo con dicho *karma*, en cada caso, visiones de su iluminación o visiones de su futura vida, continuando con el ciclo de renacimientos que, de acuerdo con Rognini y Norta (2012: 24), podrían ser o en humano o en animal. En cuanto a la reencarnación en animales, desde el espiritismo kardecista (Kardec 1975: 20) se descarta dicha noción, considerando a éstos seres inferiores cuya alma vital e intelectual no participaría en el camino de reencarnaciones humano de almas espiritistas.

La cuestión sobre la posible reencarnación de espíritus animales la desarrolla Mikel Burley (2013) en el artículo *Reincarnation and Ethics*, destaca el estudio de Antonia C Mills (1998) en cuanto los valores y prácticas éticas de las creencias en la reencarnación concluyendo que “[...] *la creencia en la reencarnación —específicamente, en este caso, la reencarnación de animales— puede estar íntimamente ligada a profundas actitudes éticas hacia esos animales.*” (Burley. 2013: 177). [V.o: “[...] *a belief in reincarnation—specifically, in this instance, the reincarnation of animals—can be intimately bound up with profound ethical attitudes toward those animals.*” (Burley. 2013: 177).] Las actitudes éticas hacia los animales en el espiritismo kardecista se podrían reducir a considerarlos intelectualmente inferiores.

3.1.2. Espiritualidades de Occidente en la Antigüedad

Para las tradiciones religiosas de Occidente, la creencia en la reencarnación no era ‘básica’, tal y como se ha podido conjeturar de las espiritualidades orientales. Según exponen Rognini y Norta (2012: 12), dicha noción era propia de religiones místicas: “[...] *la profesaron cultos secundarios, heréticos o poco dominantes.*” (Rognini y Norta. 2012: 12). Lo que ocurría es que eran cultos exclusivistas de carácter salvacionista y personal, es decir, se escogía por voluntad propia acceder al mismo para ser iniciado y optar así a lo que se podría denominar la ‘verdad espiritual’ de lo que sucede después de la muerte, pues se presentaba como una revelación de cómo liberarse del ciclo de reencarnaciones.

De acuerdo con Jan Assmann (2005), en la cultura del antiguo **Egipto** la muerte y la vida tras ella fue una cuestión muy importante: “*Encontramos no solo una fuerte creencia en la inmortalidad y una vida después de la muerte, sino también un concepto*

igualmente elaborado y la esperanza en una continua existencia [...].” (Assmann. 2005: 10). [V.o: “*We find not only a strong belief in immortality and an afterlife, but also an equally elaborated concept of, and hope in, a continued existence [...].”* (Assmann. 2005: 10)], diferenciando así el mundo de los vivos del de los muertos, donde éstos podían resucitar en una nueva vida. Tal y como explica el autor (Assmann. 2005: 409) se diferenciaba un ‘yo corporal’ que realmente moría, del ‘yo social’ que se extendía más allá de dicha muerte.

Del antiguo Egipto destaca el texto funerario utilizado a partir de aproximadamente el año 1540 a.C, titulado el **Libro de los Muertos**, siendo una de las principales pruebas de la creencia en la reencarnación en aquella época. Se trataba de fórmulas mágicas que ayudaban a la persona una vez muerta, llegar al Más Allá, una vez ahí, descubriría si se reencarnaría de nuevo en persona, animal o ser aún por descubrir, o de lo contrario, se liberaría de ello uniéndose definitivamente a la gran alma universal (Champdor, Albert. 1963: 118). Desde el espiritismo kardecista, se podría hacer la equivalencia entre las obras de Kadec y el *Libro de los Muertos*, y esas fórmulas mágicas serían las enseñanzas y consejos de los espíritus desde las mismas obras o desde la propia comunicación con espíritus desencarnados a modo de preparación para llegar a ese ‘más allá’.

Según Rognini y Norta (2012: 13), en los **misterios de Egipto** se dejaba entrever ciertas nociones respecto a la reencarnación y transmigración de las almas, sin embargo, estas creencias estaban reservadas a los iniciados, consideradas no aptas para el resto de las personas. De un mismo modo ocurría, según los autores (Rognini y Norta. 2012: 14), en las enseñanzas de **Hermes Trismegisto**, originales de Egipto y muy significativas en Grecia, fueron reservadas a iniciados. De acuerdo con Garth Fowden (1993: 32), los iniciados serían los únicos en conocer las revelaciones de la ‘verdad divina’ que hicieran las deidades (fruto de la amalgama Egipto-griega) y por tanto, liberarse más fácilmente haciendo uso de su aprendizaje, del cuerpo material y de los renacimientos: “[...] *la visión divina se concede solo a aquellos que renacen, y el renacimiento solo puede producirse mediante la acción divina, [...]*” (Fowden. 1993: 98). [V.o: “[...] *the divine vision is granted only to those who are reborn - and rebirth can be brought about only by divine action, [...]*.” (Fowden. 1993: 98).]

En los **misterios de Isis**, de un mismo modo asociados tanto a la tradición griega como a la egipcia (Fowden. 1993: 32 y Bremmer, Jan N. 2014: 110), según Rognini y Norta (2012: 13), distinguían del cuerpo de las personas tres elementos: el cuerpo físico o material, el cuerpo intermedio y el cuerpo espiritual o espíritu, siendo el espíritu el que se reencarnaría de nuevo. Tal y como he mencionado, desde el espiritismo kardecista (Kardec 1975: 18) se conciben de un mismo modo varios elementos que formarían al cuerpo humano y que coincidiría con los que se describían desde los Secretos de Isis: cuerpo o ser material, cuerpo o ser inmaterial (alma/espíritu) y lazo que uniría ambos como principio intermedio, siendo igualmente, ese cuerpo inmaterial el que se reencarnaría.

Según la síntesis de Rognini y Norta (2012: 13), desde las nociones de los Secretos de Isis, el tiempo entre una reencarnación y otra sería relevante, pues distinguían entre tres tipos de reencarnación: normal, como aquella que se produciría después de un tiempo determinado, anormal, realizada directamente tras la muerte y reservada a casos graves los cuales tuvieran que resolver deudas pasadas en un futuro inmediato, incluidos los suicidas, mágica, a través de la momificación, en la cual se pretendía mantener el cuerpo intermedio y el espiritual dentro del material con el objetivo de que el difunto pudiera seguir interfiriendo en la vida que había abandonado. Desde el espiritismo kardecista (Kardec 1888: 274) no se distinguirían tipos de reencarnaciones como tal, aunque sin embargo, se individualizaría cada reencarnación: ‘individualidad del alma’, es decir, habría tantos tipos de reencarnación como causas de los espíritus que se reencarnan.

De nuevo la idea de liberación o salvación del ciclo de reencarnaciones se repite en los **misterios de Orfeo** en la Antigua Grecia del siglo VI a.C. Alberto Bernabé (2011: 172) explica la noción de recompensas en el más allá a las personas buenas y justas y la noción de castigos, de los cuales uno de ellos sería la reencarnación del alma tras morir, de aquellos malvados y no iniciados en los misterios. Los no iniciados tendrían nuevas oportunidades en otras vidas, no libres de tentaciones, de redimirse del castigo del alma, aprisionada en un cuerpo material, culpa que compartían con el resto de la humanidad: ‘la culpa heredada de los Titanes’. Los premios y castigos concebidos desde el espiritismo kardecista ocurrirían durante la vida encarnada del espíritu y en el mundo espiritual. Sin embargo, el castigo no sería reencarnar, de hecho, hasta se podría

considerar un premio, pues permite continuar con la purificación del espíritu. Como ‘castigos’ serían igual de variados tantos, como las causas de los espíritus que lo requieran: «*Todas nuestras acciones están sometidas a las leyes de Dios, no hay ninguna, por insignificante que nos parezca, que no pueda ser violación de semejantes leyes.*» (Kardec 1975: 360).

« [...] en el mundo de los espíritus, donde nada puede ocultarse, el hipócrita será descubierto y patentizadas todas sus torpezas, que la presencia inevitable y perenne de aquellos con quienes nos hemos portado mal es uno de los castigos que nos están reservados, y que al estado de inferioridad y de superioridad de los espíritus son inherentes penas y recompensas desconocidas en la tierra. »

(Kardec 1975: 22)

En el camino de reencarnaciones del espíritu, otro castigo sería no avanzar en su próximo resurgir y quedarse estancado (Kardec 1975: 107). No formar parte de la toma de decisiones en la elección de su próxima reencarnación y vivir con incertidumbre también sería un castigo (Kardec 1975: 132), al igual que la privación de ver a la familia espiritual en el mundo invisible (Kardec 1975: 153). En la vida encarnada, casi cualquier desgracia que le ocurra al espíritu se podría considerar un castigo como efecto de otras vidas: «*Las enfermedades, los achaques, la misma muerte, consecuencia de los abusos, son al mismo tiempo castigo de la transgresión de la ley de Dios.*» (Kardec 1975: 276). Espíritus de suicidas sufrirían también las consecuencias de un castigo concreto (Kardec 1975: 375). «*No hay descripción posible de los tormentos morales con que son castigados ciertos crímenes. El mismo que los experimenta tendría trabajo en daros una idea de ellos; pero el más horrible indudablemente es la creencia de estar eternamente condenado.*» (Kardec 1975: 363).

3.1.3. El debate filosófico: cuerpo y alma

De acuerdo con Rognini y Nortá (2012: 18) y Dorothea Frede y Burkhard Reis (2006: 6), en el mismo siglo que los misterios de Orfeo, aunque más tarde que el origen de éstos, destacaron las enseñanzas del maestro griego **Pitágoras de Samos** (580-497 a. C.), algunas de ellas ya trataban del estudio de la transmigración de las almas. El filósofo concebía el cuerpo físico, humano o animal, como una cárcel para el alma, confinamiento que debería cumplir debido a comportamientos de otras vidas. Las

reencarnaciones por tanto, se producirían durante un tiempo determinado con el fin de que el alma se hubiera purificado para liberarse.

Las fluctuaciones del concepto 'alma' dieron lugar a numerosas teorías monistas o dualistas entre el cuerpo físico y el alma desde la antigua filosofía griega. Según explican Frede y Reis (2006: 2), las teorías filosóficas monistas concebían una interacción estrecha entre cuerpo físico y alma, siendo ésta un simple aspecto del cuerpo vivo. Las teorías dualistas atisbaban cierta independencia del alma respecto al cuerpo, tanto con vida como sin ella.

“Tanto en griego como en latín, la asociación de la palabra 'alma' con el aliento de vida ya está clara por la etimología: la palabra griega para alma, *psychē*, al igual que su contraparte latina, *anima*, originalmente significaba 'aliento / brisa' o 'viento'. La noción de que este aliento debe tener una existencia continua ya está presente en Homero, que reserva el nombre de "psíquico" para las almas de los muertos. Exactamente cuando la palabra 'alma' pasó a designar no solo el principio de vida en el organismo vivo, sino también a todas las facultades psicofísicas, sigue siendo motivo de controversia, en vista de la escasez de fuentes que datan de los siglos VII y VI antes de Cristo. Pero incluso el material mucho más rico proporcionado por los poetas del siglo V no presenta una imagen unificada. Debido a que no había ortodoxia en la religión griega, no surgieron convicciones firmes a lo largo de los siglos sobre la naturaleza del alma y su destino después de la muerte.”

(Frede y Reis. 2009: 1).

[V.o: “In Greek as well as Latin the association of the word ‘soul’ with the breath of life is already clear from etymology: the Greek word for soul, *psychē*, just like its Latin counterpart, *anima*, originally meant ‘breath/breeze’ or ‘wind’. The notion that this breath should have a continued existence is already present in Homer, who reserves the name of ‘*psychē*’ for the souls of the dead. Exactly when the word ‘soul’ came to designate not only the principle of life in the living organism but also to apply to all psycho-physical faculties is still a matter of controversy, in view of the scarcity of sources dating from the 7th and 6th centuries BC. But even the much richer material provided by the poets of the 5th century does not present a unified picture. Because there was no orthodoxy in

Greek religion, no firm set of convictions emerged over the centuries concerning the nature of the soul and its fate after death.”

(Frede y Reis. 2009: 1).]

De acuerdo con Ruiza, Fernández y Tamaro (2004), la filosofía occidental se construye sobre los pilares de las obras que legaron los tres filósofos griegos más relevantes de la Antigüedad: Sócrates (470 - 399 a. C.) quien fue maestro de Platón (427 - 347 a. C.) y éste fue después maestro de Aristóteles (384 – 322 a.C.), cuyas teorías introducían el concepto de alma. Según expone Louise Hickman (2014: 7) y Frede y Reis (2006: 7), en el *Fedón*, el Sócrates de Platón ya concebía esa inmortalidad del alma una vez separada del cuerpo, cual prisión. La teoría dualista de Platón consideraba la existencia del alma, algo distinto a la materia, como aquello que podía percibir la verdad y discernir de valor ético, considerando al cuerpo como medio engañoso. En el *Timeo*, Platón concluye que el universo es alma, siendo lo primero que el demiurgo como ente creador divino, generaría antes que la materia.

Aristóteles diferenciaba del ser dos elementos fundamentales: la materia y la forma, siendo esta última, equivalente a alma (*psykhé*) o esencia, el principio de la vida y organizador de la primera, el cuerpo (Hickman. 2014: 10). Sin embargo, de acuerdo con las palabras de Víctor Páramo (2012: 569), la concepción de Aristóteles rompía la dicotomía cuerpo – alma, pues a pesar de distinguir dos elementos, los consideraba como parte de un todo, es decir, como entidades inseparables.

Tal y como expone Miguel del Águila (2015: 39), Aristóteles en su obra *De anima*, se plantea qué tipo de realidad es el alma como ‘aquello’ que dota de vida la materia y que no puede existir sin habitar ésta. El filósofo termina por diferenciar tres tipos de alma (del Águila. 2015: 40): vegetativa, sensitiva y racional, siendo ésta última la única que podría ser eterna sin la necesidad de estas ligada al cuerpo físico:

“[...] hay distintos tipos de dualismo y el hilemórfico aristotélico es uno de ellos [...]. Es dualista, porque sigue pensando el alma y el cuerpo como dos principios metafísicos de distinta naturaleza, aunque no como dos sustancias diferentes, como lo hará posteriormente el dualismo cartesiano. Por otro lado, Aristóteles sigue pensando el alma en relación con lo "divino", con lo eterno y lo

inmutable", en un sentido similar a como lo había hecho Platón. Asimismo, sigue a Platón en su división tripartita del alma y distingue un alma vegetativa (destinada a la nutrición y a la reproducción), una sensible (que compartimos con los animales y que tiene funciones de percepción e imaginación) y una racional o intelectual (que es propia de los seres humanos). Esta división también la harán los escolásticos, pero se perderá en la Modernidad, con el abandono filosófico del concepto de alma.”

(Ortiz-Millán, Gustavo. 2013: 243).

Es evidente la similitud de dichas nociones filosóficas griegas en cuanto a la reencarnación, con las del espiritismo kardecista, a continuación, un extracto de *El Libro de los Espíritus* en el que se cita Pitágoras, siendo en la misma obra donde se cita un párrafo dedicado a la ‘eternidad de los castigos’ de Platón (Kadec 1975: 375):

«El dogma de la reencarnación, dicen ciertas personas, no es nuevo, es una resurrección de la metempsicosis de Pitágoras. Nunca hemos dicho que la doctrina espiritista sea de moderna invención, siendo una de las leyes de la naturaleza, el espiritismo debe haber existido desde el origen de los tiempos, y siempre nos hemos esforzado en probar que de él se encuentran vestigios en la más remota antigüedad. Pitágoras, como ya se sabe, no es autor del sistema de la metempsicosis sino que lo tomó de los filósofos indios y egipcios entre los cuales existía desde tiempo inmemorial. »

(Kardec 1975: 121)

En la obra *¿Qué es el Espiritismo?*, Kardec (1888: 173) matiza la diferencia entre las nociones de estos pensadores, basada, de nuevo, en negar la reencarnación en animales: «*La pluralidad de existencias, según el Espiritismo, difiere esencialmente de la metempsicosis, porque no admite la encarnación del alma en los animales, ni siquiera como castigo.*» (Kardec 1888: 174).

Las nociones que Platón desarrolló, más tarde lo hicieron los neoplatónicos y gnósticos en los siglos I a.C. y I d.C. (Rognini y Norta. 2012: 19).

3.1.4. Primeros siglos del Cristianismo en adelante

El **movimiento gnóstico**, según Rognini y Norta (2012: 19), divulgó en el Mediterráneo y Europa sus creencias basadas en la reencarnación de alma en todas las vidas posibles con el objetivo de desprenderse de la materia finalmente como salvación. Una vez más, más allá de obtener la salvación, en el espiritismo kardecista se obtendría de un mismo modo, ese desprendimiento de la materia, sin embargo, sería concebido como premio tras haber superado las etapas del aprendizaje y conseguir por tanto, la purificación del espíritu.

En relación con el gnosticismo, los autores (Rognini y Norta 2012: 19) destacan de la Edad Media el **catarismo** (siglos XI y XII), movimiento considerado herético por la Iglesia católica. Creían en la reencarnación, una vez más, como una salvación del mundo material y una estancia en el divino. De un mismo modo destacan las creencias divulgadas en el *Zohar*, como obra importante dentro de la cábala (Rognini y Norta 2012: 19).

Tal y como explican Ruiza, Fernández y Tamaro (2004) y E. O. James (2013: 178) tras dos mil años, en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino (1224 – 1274) reformuló la teología hebrea y cristiana a partir de la interpretación de la teoría hilemórfica de Aristóteles: el cuerpo físico para el alma no sería una prisión (tal y como sostenía Platón), el alma humana sería inmortal (mientras que la animal desaparecería con la muerte del cuerpo físico) y se uniría al cuerpo material para otorgarle vida, forma, esencia, individualidad y distinción. De acuerdo con Mauricio Beuchot (1993: 44), un alma única que desempeñara las funciones vegetativas, sensitivas y racionales del cuerpo, en contra de aquellas teorías basadas en la pluralidad de almas en una misma materia. María Antonia Sanz (2013), desarrolla la teoría de Santo Tomás de Aquino la cual rezaba que los principios de materia y forma se presentan en todos los seres mundanos, sin embargo los ángeles, es decir, seres extramundanos solo estarían compuestos de forma, serían almas. Ante esta afirmación, destacó con una postura contraria, de acuerdo con Sanz (2013), San Buenaventura (1221 – 1274), sosteniendo que los ángeles tenían que tener algo de materia, pues no podían ser solo alma ya que el único ser que solo lo es, según San Buenaventura, sería Dios. De acuerdo con Beuchot (1993: 40), Santo Tomás aclaraba la incapacidad de la materia para subsistir sin la forma, sin alma, sin embargo, las ‘formas separadas’ pueden subsistir sin la materia.

¿Qué ocurre pues, con aquellas formas o almas que no están unidas a un cuerpo físico según las interpretaciones basadas en la teoría de Aquino?

“El Aquinate sin duda creyó que cada ser humano tenía un alma inmortal, que podría sobrevivir a la muerte del cuerpo y continuar queriendo y pensando en el periodo antes de la eventual **resurrección** del cuerpo que esperaba. Con todo, el Aquinate no creía que podía sobrevivir, como la persona que era, en un yo que fuera distinto del cuerpo, porque no pensaba que las almas descorporeizadas fueran personas. [...] La supervivencia personal plena, según él, era posible solo si hubiera una resurrección del cuerpo.”

(Kenny, A.J.P. 1973: 31).

[V.o: “The Aquinas certainly believed that every human being had an immortal soul, that he could survive the death of the body and continue to want and think in the period before the eventual resurrection of the body he expected. However, Aquinate did not believe that he could survive, as the person he was, in a self that was different from the body, because he did not think that disembodied souls were people. [...] Full personal survival, according to him, was possible only if there was a resurrection of the body.”

(Kenny, A.J.P. 1973: 31).]

Tal y como explica Hickman (2014: 18) la equívoca interpretación bíblica junto a la influencia de la filosofía griega mencionada generó un debate teológico divisorio entre los Padres de la Iglesia, precisamente en cuanto a la aceptación o el rechazo en la creencia de la resurrección corporal física o reencarnación espiritual del alma.

En el siglo XVIII se originó en Alemania la **orden de la Rosacruz**, cuya creencia basada en la reencarnación tiene que ver con la noción de perfeccionamiento del hombre en cada vida (Rognini y Norta 2012: 26). En línea con este último movimiento y en dicho siglo se fundó la **antroposofía** y la **teosofía**, el cual este último tuvo interacción con la generación del espiritismo kardecista ya tratado previamente.

3.2. Reencarnación y resurrección.

La creencia en la reencarnación basa, por tanto, en asumir que el alma que abandona un cuerpo físico encarna de nuevo en otro, cuando el anterior muere. “*La reencarnación es*

el retorno del alma o Espíritu, a la vida corporal, pero en otro cuerpo nuevamente formado para ella, y que nada tiene de común con el antiguo.” (Kardec. 1864: 61). De acuerdo con Wayne H. House (1991), el concepto ‘transmigración’ se refiere a una noción más generalizada de la de reencarnación, en la que el alma podría transmigrar de una forma de vida a otra, tal y como menciona el autor (House. 1991), de una forma de vida humana a una forma de vida animal. Por otro lado, la creencia en la resurrección, de acuerdo con House (1991): “[...] *es corporal, visible, física y en identidad numérica con el cuerpo que muere. No es un cuerpo nuevo para un espíritu viejo. La resurrección imparte incorruptibilidad e inmortalidad al cuerpo que estaba muerto.*” (House. 1991). [V.o: “[...] *is bodily, visible, physical, and in numeric identity with the body that dies. It is not a new body for an old spirit. Resurrection imparts incorruptibility and immortality to the body that was dead. It is not merely resuscitation of a person near or at death.*” (House. 1991).] Desde el Cristianismo, concretamente en los Evangelios del *Nuevo Testamento* se habla de ‘transfiguración’ para referirse a la reencarnación de Jesús. Según el Diccionario de la Real Academia Española (2020) se define como: “*Hacer cambiar de figura o aspecto a alguien o algo.*”

Resurrección y reencarnación, dos términos distintos e incompatibles en un solo sistema de creencias. De acuerdo con Joseph Thomas (1991: 236), la reencarnación trae consigo una concepción del tiempo y de la historia cíclica, y la resurrección del Cristianismo, una concepción lineal en donde el cúlmen de la vida está en el Paraíso. Respecto a la idea de Dios, House (1991) destaca de la reencarnación el pensamiento de Dios como esencia de todas las cosas y por ende, dichas cosas contendrían algo de Dios. En la resurrección, de acuerdo con House (1991), Dios es solo el creador y paladín de todas esas cosas, sería pues, ese acto de volver a la vida una garantía de la existencia de Dios:

“El hombre no ve su identidad en la mortalidad, simple consecuencia de su contingencia, sino en haber sido creado en Cristo y vivificado por el Espíritu Santo: la resurrección es un don presente. Es también futuro, por cuanto la muerte que aguardamos y todas las fuerzas internas destructivas son incapaces de separarnos de Dios, como expone Pablo a los Romanos (8,38).”

(Gäde, Gerhard. 1999: 230).

La resurrección concebida como algo incomprensible hasta que se llega a ella, pero dotada de sentido al tener fe en Dios que la hará posible: “*Su verdad únicamente la podemos creer por la fe y se funda en la incomprensibilidad de la comunión con Dios.*” (Gäde. 1990: 226).

Gäde (1999: 226) expone las diferencias que conllevan ambas creencias y destacaba la noción del cuerpo en cada una de ellas. El cuerpo en la reencarnación sería un vehículo de tantos otros, ‘no reconoce la importancia somático-corporal’ y en la resurrección la corporeidad es clave para que se produzca ese renacer y alcanzar la plenitud (Gäde. 1999: 226), todo lo que le sucede al cuerpo también le ocurre al alma.

Miguel Pastorino (2012), basado en Pietro Cantoni (1997) enfrenta la idea de resurrección del catolicismo con la de reencarnación del espiritismo kardecista, afirmando que aquellos que se declaran católicos espiritistas son ‘personas desconocedoras de su fe’: “*La Iglesia siempre ha creído que a la muerte le sigue inmediatamente el juicio, el encuentro con Dios.*”(Pastorino. 2012). Ante esta idea se podría enfrentar la afirmación del escritor espírita Aniorte (2007: 23): “*El catolicismo, convierte a Dios en un juez intransigente, implacable, en un verdugo espiritual, que somete sin piedad a los seres más débiles, a suplicios eternos*” (Aniorte. 2007: 23). Por otro lado, la idea del *karma* sería igualmente incompatible, ya que en el catolicismo todo estaría basado en ‘el perdón de Dios’: “*La reencarnación banaliza la muerte, el cuerpo y la propia identidad, convirtiendo a éstas en meras realidades accidentales.*” (Pastorino. 2012).

3.3. La creencia en seres espirituales.

Atendiendo a la antropología evolucionista y actualmente catalogada como etnocéntrica de Edward B Tylor, en su obra *Primitive Culture* (1871) llegó a sostener como ‘definición mínima de religión: “[...] *la creencia en los seres espirituales. [...] aparece entre todas las razas inferiores con las que hemos alcanzado una relación íntima completa.*” (Tylor. 1871: 424/5), [V.o: “[...] *the belief in Spiritual Beings [...] appears among all low races with whom we have attained to thoroughly intimate*” (Tylor. 1871: 424/5).] Quien consideraba la base del resto de religiones, es decir, como ‘religión primitiva’ o ‘la base de la Filosofía de la Religión’ al animismo, desde la cual se desarrollarían otras formas religiosas: “[...] *la profunda doctrina de los seres*

espirituales que encarna la esencia misma de la filosofía espiritualista en oposición a la materialista.” (Tylor. 1871: 425). [V.o: “[...] *which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy.*” (Tylor. 1871: 425).]

De acuerdo con Tylor (1871: 426) en el animismo se concibe la capacidad de supervivencia de las almas que han abandonado un cuerpo físico, al igual que en el espiritismo kardecista, estas almas carentes de cuerpo serían espíritus. “*El animismo, o teoría de las almas, se ha mostrado así como el principio a partir del cual surgieron los diversos sistemas de espíritus y deidades, en las religiones bárbaras y antiguas [...].*” (Tylor. 1889: 371). [V.o: “*Animism, or the theory of souls, has thus been shown as the principle out of which arose the various systems of spirits and deities, in barbaric and ancient religions [...].*” (Tylor. 1889: 371)], es decir, el animismo sería la ‘semilla’ a partir de la cual germinarían el resto de creencias religiosas, se diferenciaría un rango de espíritus donde se encontrarían las deidades por un lado y espíritus subordinados por otro lado (Tylor 1871: 427).

Ante la teoría de Tylor (1871) en cuanto a considerar el animismo como la primera forma religiosa, A.A. Goldenweiser (1915: 634) la debate aportando que el animismo ni siquiera se podría considerar religión y considera, respecto a la definición mínima de religión de Tylor (1871: 424): ‘la creencia en seres espirituales’ no implica que sea religión, según Goldenweiser (1915: 634), es el espíritu el que está fuertemente asociado a las religiones.

De acuerdo con Alberto Del Campo (2017: 18), el antropólogo Phillipe Descola (2013) replantea la ‘universal’ dicotomía naturaleza – cultura y la sustituye por cuatro modos del ser humano de relacionarse con el entorno. Sin embargo, Descola (2013) defiende la diferencia entre cuerpo y alma, considerando **el animismo** una ontología en la que los animales, los seres humanos y las plantas tendrían la misma alma pero distinto cuerpo físico, sería éste el que produciría formas de entender el mundo diversas y por tanto, lo que distinguiría unos de otros. Del Campo (2017: 18) define el animismo como: “[...] *la creencia en que los seres no humanos tienen intencionalidad, subjetividad y son, por ende, personificados.*” (Del Campo. 2017: 18). Albert Samuel (2004: 18) lo define como aquel sistema en el que se cree que todos los elementos que forman parte del

mundo pertenecen a un orden concreto en el cual todos están relacionados entre sí debido a la acción de Dios.

De acuerdo con Samuel (2004: 25), desde el animismo se concibe una fuerza vital difundida por el universo que ‘animaría’ a todos los elementos que existen, desde una piedra hasta el ser humano y provocaría todos los acontecimientos que suceden. Todas las entidades y objetos poseerían el alma del cuerpo físico y el alma del espíritu, concebido el alma como el espíritu encarnado en la materia. La persistencia del alma más allá de lo material se basa por tanto, en la idea de la erraticidad del espíritu no encarnado o desencarnado hasta hacerlo.

En su estudio, tanto Tylor (1871: 430) como Frazer (1890: 235) en *La Rama Dorada* identifican en las distintas sociedades que mencionan, términos asociados al concepto ‘espíritu’, ‘alma’ y ‘fantasma’: como ‘sombra’ (indios algonquinos, abipones, zulúes, basuto...) y ‘aliento’ en la etimología semítica y aria.

“[...] la concepción real del alma o espíritu personal entre las razas inferiores, que puede definirse de la siguiente manera: es una imagen humana delgada e insustancial, en su naturaleza una especie de vapor, película o sombra; la causa de la vida y el pensamiento en el individuo que anima; poseer independientemente la conciencia personal y la voluntad de su dueño corpóreo, pasado o presente; capaz de dejar el cuerpo muy atrás, de destellar rápidamente de un lugar a otro; mayormente impalpable y visible, pero también manifestando poder físico, y especialmente apareciendo a los hombres despiertos o dormidos como un fantasma separado del cuerpo del cual se asemeja; continuar existiendo y apareciendo a los hombres después de la muerte de ese cuerpo; capaz de entrar, poseer y actuar en los cuerpos de otros hombres, de animales e incluso de cosas.”

(Tylor 1871: 429).

[V.o: “[...] the actual conception of the personal soul or spirit among the lower races , which may be defined as follows : It is a thin unsubstantial human image , in its nature a sort of vapour , film , or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates ; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner , past or present ; capable of leaving the body

far behind , to flash swiftly from place to place ; mostly impalpable and in visible , yet also manifesting physical power , and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness ; continuing to exist and appear to men after the death of that body ; able to enter into , possess , and act in the bodies of other men , of animals , and even of things.”

(Tylor 1871: 429).]

En cuanto a la posibilidad de actuación de espíritus desencarnados en el mundo físico, Kardec transcribía así: «*Si las almas o Espíritus se manifiestan a los vivos, es porque esto es natural, y desde luego han debido hacerlo en todas las épocas;* » (Kardec 1888: 17).

Miguel Ángel Mansilla (2008) realiza un análisis sobre la antropología evolucionista de Tylor e identifica en la ‘religión primitiva’ que desarrolla la noción del cuerpo como una cárcel o prisión para el alma, tal y como lo describía el filósofo Platón cuyas ideas desarrollaré más adelante. Desde el espiritismo kardecista, el cuerpo no se consideraría una prisión si no, a modo de metáfora: sería un vehículo que ha de conducir un espíritu en una vida concreta para que, una vez terminada, sea abandonado y sustituido por un cuerpo, y por lo tanto una vida material nueva.

3.4. Alma – Cuerpo: Naturaleza – cultura

Para abordar la cuestión sobre cuerpo y alma es imprescindible citar el considerado ‘nuevo paradigma antropológico’: *perspectivismo* o *giro ontológico*, promovido, entre otros autores, por los antropólogos Descola (1949 -) y Eduardo Viveiros de Castro (1951 -). Del Campo (2017: 23) sintetiza las ideas de Vivieros de Castro fruto de su etnografía en contextos amazónicos:

“Así, la cosmología occidental o euro-americana estaría formada por la siguiente dicotomía: un cuerpo-naturaleza universal y varias almas-culturas particulares. Por el contrario, la concepción amerindia parte de una unidad de alma y una diversidad de cuerpos, de ahí que la cultura sea universal y la naturaleza la forma de lo particular.

[...] experimentamos una continuidad física entre nosotros y los animales, pero una discontinuidad metafísica: es el alma, el espíritu, lo que nos separa de los demás animales y aun nos distingue de otros individuos humanos, y es el alma colectiva o el espíritu del pueblo (la cultura), lo que explica la idiosincrasia de los diferentes grupos humanos o de los diferentes períodos históricos.”

(Del Campo. 2017: 23/26).

El giro ontológico trata de romper con esa concepción que se planteó como universal desde la antropología occidental: naturaleza y cultura. En formas religiosas como el ya citado animismo, la ruptura de esta dicotomía interfiere directamente en la dualidad implantada de un mismo modo, desde occidente, entre cuerpo y alma.

“Más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos.”

(Florencia Tola. 2016: 132).

3.5. Alma – Mente: persona y finalmente *self*

“La mentalidad de nuestros antepasados hasta el siglo XVII, y la mía hasta finales del siglo XVIII, está obsesionada por la cuestión de si el alma individual es una sustancia o está sostenida por una sustancia, si es la naturaleza del hombre o si es solo una de las dos naturalezas del hombre; si es uno e indivisible o divisible y separable; si es libre, fuente absoluta de acciones, o si está determinada y encadenada por otros destinos, por la predestinación.”

(Mauss. 1938: 280).

[V.o: “La mentalité de nos aïeux jusqu'au XVIIeme, et meine jusqu'a la fin du XVIIIeme siecle, est hantee par la question de savoir si l'ame individuelle est une substance, ou supportee par une substance-si elle est la nature de l'homme, ou si elle n'est qu'une des deux natures de l'homme; si elle est une et insecable ou divisible et separable; si elle est libre, source absolue d'actions-ou si elle est dëterminee et enchainee par d'autres destins, par une pr'destination.”

(Mauss. 1938: 280).]

En la Europa del siglo XVII destaca la teoría dualista cartesiana. De acuerdo con Frede y Reis (2006: 10), Descartes (1596 – 1650) distinguía entre cuerpo y alma, considerando que ésta se encontraba alojada en la glándula pineal cual conductora del cuerpo físico: “*El pensamiento de Descartes ha moldeado mucho nuestra concepción contemporánea del alma como mente.*” (Hickman. 2014: 24). [V.o: “*Descartes’ thought has very much shaped our contemporary conception of the soul as mind.*” (Hickman. 2014: 24)]. Y en efecto, de acuerdo con la reseña realizada por Ortiz-Millán (2013: 239) sobre *Breve historia del alma* de Luca Vanzago, Descartes fue quien comenzó a cambiar el discurso sobre el ‘alma’ para hacer uso del concepto ‘mente’ como algo distinto del alma. Según Ortiz – Millán (2013: 240), Descartes identificó la conciencia como el rasgo esencial de alma y como una substancia capaz de existir sin la materia.

“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.”

(Guelerman, Sebastián A. 2010: 17)

Descartes provocó un giro epistémico u ontológico en el momento en el cual se pasó de reflexionar, tal y como lo hicieron los filósofos clásicos anteriormente citados, en alma – cuerpo, para pensar en mente – cuerpo (Ortiz-Millán. 2013: 240). Este giro dio lugar a la necesidad de diferenciar (si es que hay distinción) entre dichos conceptos, así como una escisión entre religión, espiritualidad y metafísica en cuanto al uso y connotación del concepto de ‘alma’ frente al ámbito científico en relación a términos secularizados como ‘mente’ y ‘psique’ (Altuna, Belén. 2008: 89). Las ideas cartesianas provocaron por tanto, de acuerdo con Norbert Elías (1990: 117), una transición de ‘la concepción del yo humano’ desde perspectivas religiosas a otras más secularizadas.

Respecto a esa posible o no diferenciación entre alma y mente, José Ortega y Gasset (1883 – 1955) en su ensayo antro-po-filosófico “Vitalidad, alma y espíritu” en el libro que lo compila: *Cuerpo vivido* (2010: 15), buscaba la rotura del dualismo cuerpo – alma, defendiendo la unidad y pureza del cuerpo. Ortega y Gasset (2010: 21) distinguía ‘regiones de la personalidad’, ‘porciones de la psique’, en donde una de ellas era ‘el alma carnal’, sustituido por el término: ‘vitalidad’:

“«A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar ‘vitalidad’, porque en ella se funden radical— mente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad».”

(Ortega y Gasset. 2010: 21).

A partir de concebir el alma como la vitalidad del cuerpo, Ortega y Gasset (2010: 22) genera el concepto “intracuerpo” para referirse a la manera personal e individual de experimentar el interior del cuerpo a través del pensamiento: “*Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece.*” (Ortega y Gasset. 2010: 22).

En la línea de Ortega y Gasset, destaca la obra del filósofo, médico e historiador Pedro Laín (1908 – 2001), la cual Páramo (2012) analiza y concluye que Laín sostenía la ausencia de la dicotomía cuerpo – alma, pues consideraba el alma como pensamiento que forma parte del cuerpo, es decir, el cuerpo y pensamiento serían una unidad, al ser el cuerpo el que produciría las funciones de la mente. Por lo que el autor rechazaba el concepto de ‘alma’ como unidad constitutiva del hombre: “*No es, pues, admisible la existencia de un «espíritu inmaterial», de algo que quede fuera del universo de la materia organizada.*” (Páramo. 2012: 565).

Luca Vanzago (2011) considera que el concepto de ‘mente’ es tan solo producto del desarrollo a lo largo de la historia del concepto de ‘alma’ sustituyéndolo, es decir, Vanzago sostiene que alma y mente son dos términos que se refieren a una misma idea. Ortiz-Millán (2013: 242) en su análisis sobre la obra de Vanzago (2011), se muestra en desacuerdo ante la teoría de éste último al considerar que se tratan de conceptos diferentes.

Ortiz-Millán (2013: 245) expone brevemente cómo a lo largo de la filosofía se transita desde el concepto de alma al de mente, sin embargo, tal y como analiza Guelerman

(2010: 15), en este cambio de pensamiento también interfirieron los cambios que estaban sucediendo en todas las escalas de la sociedad feudal:

“[...] y eso va sucediendo paulatinamente a través de las obras de Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley y, particularmente, David Hume. A partir de una posición empirista del conocimiento, Hume hace una crítica radical a la tesis ontológica de la sustancialidad del alma. No hay tal cosa como un alma que conforme nuestra identidad personal a través del tiempo, sino sólo una colección de percepciones interconectadas con cierta coherencia; **términos como “alma”, “yo”, “mente” o “persona”** se refieren a esa colección de percepciones y no a una sustancia o entidad con estatuto ontológico, como querían Descartes y otros teóricos del alma inmaterial.”

(Ortiz-Millán. 2013: 245).

Tal y como menciona Guelerman (2010: 17), la concepción del individuo que empieza a surgir a partir de esa separación entre cuerpo y alma, provoca la exaltación del control y dominio racional de la persona sobre ella misma y desde ella misma: desde el Yo, los deseos del alma, así como sobre todo su alrededor. De acuerdo con el trabajo del autor (Guelerman. 2010: 18), el pensamiento postcartesiano provocó más cambios significativos: “[...] *la localización del pensamiento en la mente [...] Como resultado, aparece otra demarcación entre la frontera de lo psíquico y lo físico.*” (Guelerman. 2010: 18).

El alma abandona el dominio del cuerpo para ser manipulada por la razón y el pensamiento de la propia persona. La concepción de ‘persona’ o del ‘yo’ la desarrolla como problemática Mauss (1938) en *Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de “moi”*, alejándose de concepciones filosóficas y centrándose en el lenguaje y la historia social de diversas culturas en cuanto al uso de dichos conceptos. Su trabajo fue publicado en la *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. De acuerdo con Mauss (1938: 280), fue durante los siglos XVII y XVIII cuando se desarrollaron las cuestiones “[...] *de la libertad individual, la conciencia individual, el derecho a comunicarse directamente con Dios, a ser el propio sacerdote, a tener un Dios interior.*” (Mauss. 1938: 280). [V.o: “[...] *de la liberte*

individuelle, de la conscience individuelle, du droit de communiquer directement avec Dieu, d'être son pretre a soi, d'avoir un Dieu interieur." (Mauss. 1938: 280).]

Guelerman (2010: 22) sintetiza las ideas del artículo de Mauss (1938) en cuanto al desarrollo de la concepción del 'alma' como 'persona':

“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".

(Guelerman. 2010: 22).

De acuerdo con Guelerman (2010: 23), los que fueron considerados psicólogos sociales: George H. Mead (1863 – 1931) y William James (1842 – 1910) conceptualizaron la identidad personal y las esferas de acción del individuo en el término *self*, en plural *selves*. Tal y como explican Paulo César Alves y Miriam Cristina Rabelo (2009: 58), el *self*: “[...] apunta a la capacidad del individuo en tornarse objeto para sí mismo. Tal capacidad se desenvuelve en la interacción: el individuo se torna objeto para sí en la medida en que interioriza la perspectiva del otro”. (Alves y Rabelo. 2009: 58).

Tal y como sintetiza Guelerman (2010: 28), W. James en su libro *Principles of Psychology* (1890), además de separar el *self* en cuatro categorías, tiene como eje argumental el concepto de 'Ego' a partir del cual establece tres teorías. En el desarrollo de una de esas teorías, concretamente en la que denominaba 'Teoría Espiritualista' o 'Teoría del alma', W. James (1890: 211) argumenta su rechazo al uso del concepto 'alma' como 'self', pues considera que 'alma' forma parte de teorías filosóficas que resultan cuestionables según el autor, ya que sostiene que el principio de individualidad debe ser sustancial. W. James (1890), de acuerdo con Guelerman (2010: 28) concluye discurrendo que el alma es una forma de 'Ego de nuestra consciencia' y que el *self* podría verse transformado en procesos psicopatológicos, así como en prácticas de mediumnidad y posesión.

3.6. La comunicación espiritual

Uno de los fundamentos del espiritismo kardecista es la comunicación entre el mundo material y el mundo espiritual. La figura más importante en esta práctica son los *médiums*, personas que desarrollan cierta sensibilidad y capacidad (mediumnidad) para conectarse con los espíritus desencarnados. Según sostiene Edgar Armond (1857: 18), la capacidad mediumnica se remontaría a las primeras civilizaciones humanas, por lo que en cuanto a la comunicación espiritual, se han desarrollado numerosos estudios desde las ciencias sociales que han dado lugar a un amplio marco teórico/conceptual que es necesario analizar para más adelante profundizar en las prácticas espíritas kardecistas.

No necesariamente con fines adivinatorios o de anhelo del futuro se lleva a cabo la mediumnidad en el espiritismo kardecista, sin embargo, precisamente con dicho objetivo profético se identifican los signos más antiguos de comunicación con lo divino.

De acuerdo con Santiago Montero (1997: 13) y Amar Annus (2010: 1), el estudio de los signos como presagios de agentes sobrenaturales fue muy importante para todas las culturas antiguas. Montero (1997: 13) define la **adivinación** como: [...] *la comunicación con un orden sagrado, con la divinidad, con las fuerzas naturales que se supone intervienen en la vida del hombre y la comunidad*” (Montero. 1997: 13). Las primeras referencias a personas cuyo papel era el de ‘adivino’ y a la ‘adivinación’ en sí aparecen, de acuerdo con Annus (2010: 1) en la antigua Mesopotamia a lo largo del tercer milenio a.C, con diversas técnicas e interpretaciones como la observación del cielo, el estado de las vísceras animales... “[...] *la literatura mesopotámica consiste en una combinación de ciencias observacionales, actitudes de sentido común y creencias religiosas.*” (Annus. 2010: 13). [V.o: “[...] *the mesopotamian omen literature consists of a blend of observational sciences, common-sense attitudes, and religious beliefs.*” (Annus. 2010: 13)]. De acuerdo con George K. Park (1963: 195), la adivinación se ha venido requiriendo para casos concretos en torno a la muerte, las enfermedades, toma de decisiones importantes, conflictos existenciales, pérdida de personas cercanas...aquellas cuestiones que fueran importantes en cada sociedad. Una vez requerida, la adivinación sería, según Park (1963: 196) una ‘liberación psicológica’ y un instrumento de control y canalizador de las opiniones y creencias de la sociedad (Park. 1963: 200).

“[la adivinación] se basa, [...], en el principio de que existe un orden, unas leyes en la naturaleza que permiten a las cosas, las palabras y las personas estén íntimamente relacionadas entre sí. [...] el mago o la hechicera obran por virtud de sus propios medios y poder, independientemente del dominio divino o la ley moral.

(Montero. 1997: 19).

Montero (1997: 14) explica la variedad de procedimientos adivinatorios: comunicaciones con ‘un orden sagrado’ a través de personas *poseídas* por divinidades, consultas a oráculos, sueños premonitorios, revelaciones proféticas, sacrificios animales... Según el proceso, aquellos que eran capaces de realizar adivinaciones terminaban por profesionalizarse en el ámbito de la comunicación con lo divino, el autor (Montero. 1997: 14) enumera la diversidad de denominaciones de las personas que desempeñaban este papel en la sociedad, que implicaba cierto nivel de reputación social y legitimidad (Park. 1963: 198): adivinos, sacerdotes, videntes, profetas, hierofantes, pitonisas, astrólogos (Montero. 1997: 14)...añadamos *médiums*. De acuerdo con Montero (1997: 14), las adivinaciones a través de la comunicación con ‘un orden sagrado’, aparecen ya a partir del ‘reinado espiritual’ exclusivo de unos pocos como los brujos y *chamanes* de los patriarcados de clanes y tribus, pasando a ser más común entre el resto de la población de las civilizaciones de la Grecia Antigua y Roma.

“La posesión por los dioses, o "inspiración divina", fue un fenómeno importante en la antigua religión grecorromana politeísta. La posesión divina formaba uno de los elementos más significativos de ciertos rituales de adivinación. Uno de los tipos de adivinación más ubicuos y extendidos fue el Oráculo. [...] Este oráculo se obtuvo a través de un profeta o profetisa que se pensaba que estaba "inspirado" o "poseído" por un dios o diosa o por un daimon, un tipo de espíritu semidivino.”

(Addey, Crystal. 2010: 171).

[V.o: “Possession by the gods, or ‘divine inspiration’, was an important phenomenon in ancient, polytheistic Graeco-Roman religion. Divine possession formed one of the most significant elements of certain divination rituals. One of the most ubiquitous and widespread types of divination was the Oracle. [...] This oracle was obtained through a prophet or prophetess who was thought to be

‘inspired’ or ‘possessed’ by a god or goddess or by a daimon, a type of semi-divine spirit.”

(Addey, Crystal. 2010: 171).]

En cuanto a la comunicación espiritual a través de **‘posesiones espirituales’**, Park (1963: 202) identifica éstas como un tipo de adivinación, concretamente distingue tres tipos de esta práctica: adivinación ritual, emotiva y mecánica, donde las posesiones formarían parte del último grupo. ‘El drama de la posesión’ según lo denomina Park (1963: 202) sería: “[...] *un dispositivo mecánico, para establecer la presencia aparente de seres que de otro modo serían invisibles.*” (Park. 1963: 202). [V.o: “[...] *like a mechanical device, to establish the apparent presence of otherwise invisible beings.*” (Park. 1963: 202)]. De un mismo modo John Beattie y John Middleton (2004: 26), en su trabajo *Spirit Mediumship and Society in Africa*, identifican como adivinación la **‘mediumidad espiritual’**, sobre todo ante posibles acontecimientos negativos.

De acuerdo con el etnólogo Raymond Firth (2004: 9) en el epílogo del reciente citado volumen sobre la posesión de espíritus y los fenómenos médiumnicos espirituales en África (Beattie y Middleton. 2004), las cuestiones sobre **‘posesión espiritual’** y **‘mediumidad espiritual’** conforman una amplia literatura desde hace al menos dos mil años. El autor (Firth. 2004: 9) identifica conceptos como ‘éxtasis’, ‘pítonismo’, ‘posesión demoníaca’, ‘danza del diablo’, ‘chamanismo’, ‘espiritismo’, que giran en torno a dichas cuestiones.

“[...] la mediumidad espiritual se ha descrito de diversas maneras como renovación psíquica, descubrimiento y utilización de los poderes milagrosos de la mente humana, comunicación espiritual irreligiosa, una superstición que conduce a la pérdida de la salud, la pérdida de la moral y la pérdida de la fe.”

(Firth. 2004: 9).

[V.o: “[...] spirit mediumship has been variously described as psychic renewal, discovery and utilization of the miraculous powers of the human mind, irreligious spirit communication, a superstition leading to loss of health, loss of morals and loss of faith.”

(Firth. 2004: 9).]

Nos encontramos ante prácticas y experiencias (posesión y mediumnidad espiritual) que de alguna manera convergen entre sí pero sin embargo, la interpretación ha sido muy variada y flexible. Tanto desde la perspectiva *etic* como *emic* se han venido considerando lo mismo o se han diferenciado. “*Un consenso o definición común de posesión espiritual ha eludido a los estudiosos desde el comienzo de su estudio académico. Hasta el día de hoy, los parámetros de una definición viable de posesión espiritual son muy variados y difíciles de formular.*” (Schmidt y Huskinson. 2010: 3). [V.o: “*A common consensus or definition of spirit possession has eluded scholars from the beginning of its academic study. To this day the parameters of a workable definition of spirit possession are wide-ranging and difficult to formulate.*” (Schmidt y Huskinson. 2010: 3).]

A continuación prestaré atención al concepto de **posesiones espirituales**, atisbando la implicación de otros conceptos relevantes, tales como ‘trance’, ‘estado alterado de conciencia’, ‘mediumnidad espiritual’, ‘chamanismo’, los cuales se irán intercalando a lo largo del análisis para continuar estableciendo el marco teórico – conceptual de este trabajo.

Previamente, se tomará en cuenta la afirmación que realiza Brian Morris (2006: 15) del concepto de ‘espíritu’:

“Los antropólogos han reconocido desde hace mucho tiempo que los espíritus se conceptualizan como ‘personas’ y se tratan como tales, que hay muchos tipos diferentes de seres espirituales dentro de un contexto específico, y que los espíritus se manifiestan sensualmente (¡de qué otra manera!) como humanos, en sueños, en la forma de animales o pájaros, como bailarines enmascarados, o encarnados en artefactos (amuletos, figurillas, imágenes esculpidas).” (Morris. 2006: 15).

[V.o: “Anthropologists have long recognized that spirits are conceptualized as ‘persons’ and addressed as such, that there are many different kinds of spiritual beings within a specific context, and that the spirits manifest themselves sensuously (how else!) as humans, in dreams, in the form of animals or birds, as masked dancers, or embodied in artefacts (amulets, figurines, sculptured images).”]

(Morris. 2006: 15).]

El autor de *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Frederick Smith (2006: 38) quien estudió la cuestión de posesiones espirituales que se daban lugar en diversas espiritualidades de Asia, afirmaba respecto a la posesión espiritual:

“Desde los primeros estudios serios de campo sobre la posesión hace aproximadamente un siglo, [...] considera la posesión como "una expresión simbólica de otras experiencias". Esta característica de las interpretaciones antropológicas se esfuerza por desenterrar las causas psicológicas, médicas o sociales de la posesión. [...] que establecer sutil pero omnipresente jerarquías que subordinan la hechicería, la brujería y la religión "natural" a la "religión revelada" superior.”

(Smith. 2006: 38)

[V.o: “Since the earliest serious field studies of possession about a century ago, [...] most of which views possession as “a symbolic expression of other experiences.” This characteristic of anthropological interpretations strives to unearth psychological, medical, or social causes of possession. [...]which subtly yet pervasively establish hierarchies subordinating sorcery, witchcraft, and “natural” religion to higher “revealed religion.””].

(Smith. 2006: 38)]

La cuestión de la posesión espiritual ha sido investigada académicamente desde diversas perspectivas, Smith (2006: 39) expone cinco que diferencia:

“La posesión se ha examinado generalmente desde la perspectiva de uno de los cinco marcos interpretativos: (1) como demoníaca, opuesta a Dios y buena; (2) como un estado psicológico médicamente definido; (3) como una condición psicológica diseñada con el propósito de obtener control social o incluso político; (4) como un aspecto del chamanismo; y (5) como realidad existencial.”

(Smith. 2006: 39)

[V.o: “Possession has usually been examined from the perspective of one of five interpretative frameworks: (1) as demonic, opposed to God and good; (2) as a

medically defined psychological state; (3) as a psychological condition engineered for the purpose of gaining social or even political control; (4) as an aspect of shamanism; and (5) as an existential reality.

(Smith. 2006: 39)]

Por otro lado, Moshe Sluhvosky (2007: 4), cuyo estudio sobre las posesiones espirituales se centró en el catolicismo europeo entre los siglos XV y XVIII, distingue tres paradigmas explicativos tradicionales de la posesión: “[...] *psicopatológico, sociológico-feminista y comunicativo-performativo.*” (Sluhvosky. 2007: 4). [V.o: “[...] *psychopathological, the sociological-feminist, and the communicative-performative.*” (Sluhvosky. 2007: 4)]. En donde coincide el primer paradigma explicativo que menciona Sluhvosky (2007: 4) con el segundo marco interpretativo que describe Smith (2006: 39).

Sluhvosky (2007: 4) destaca el papel de las posesiones espirituales occidentales en cuanto a la construcción social y cultural del idioma, así como una vía de escape y desahogo ante los cambios sociales. La posesión espiritual como ‘herramienta’ o, según Sluhvosky (2007: 4) una ‘estrategia’, según coinciden Lucy Huskinson y Bettina E. Schmidt (2010: 1) de ‘empoderamiento social de las mujeres’ frente a la opresión patricarcal de sus sociedades, pues se atisbó mayor cantidad de mujeres ‘poseídas’ y personas en un rango social inferior. Firth. (2004: 12) identificaba de un mismo modo esa ‘libertad de expresión’ que permitirían las posesiones espirituales:

“Pero en muchas sociedades, la posesión espiritual y los cultos médium espirituales ofrecen un campo para cierto grado de autoexpresión individual, tal vez de un orden de fantasía, yendo mucho más allá de las convenciones de la tradición. La mediumnidad espiritual puede, por tanto, permitir flexibilidad en la conceptualización del universo espiritual y, presumiblemente, ofrecer así algunas posibilidades de cambio en la creencia. Desde el punto de vista operativo, la posesión espiritual permite a un individuo deshacerse de las restricciones ordinarias y, en el habla o en el comportamiento no verbal, actuar de formas no autorizadas por su papel ordinario en la sociedad.”

(Firth. 2004: 12).

[V.o: “But in many societies spirit possession and spirit medium cults offer a field for some degree of individual self-expression, maybe of a fantasy order, going well beyond the conventions of tradition. 4 Spirit mediumship may thus allow of flexibility in the conceptualization of the spirit universe, and presumably thereby offer some possibilities of change in belief. Operationally, spirit possession allows an individual to throw off ordinary restraints and, in speech or in non-verbal behaviour, to act in ways not sanctioned by his ordinary role in society. Anthropologists as a rule (there are some notable exceptions, as in this volume) know very little about what kinds of person are most liable to act in such ways, or what kinds of circumstance may lead to a person's breaking through the conventional boundaries of social behaviour.”

(Firth. 2004: 12).]

Nos encontramos ante paradigmas explicativos de la posesión espiritual que considerarían ésta desde un punto de vista sociológico, es decir, enfatizan el aspecto social que podrían tener las posesiones espirituales en donde parece darse por hecho que son las propias personas poseídas las que se provocan ese estado y no los supuestos entes de naturaleza espiritual o divina que afirman que son.

Prestando atención al primer marco interpretativo que menciona Smith (2006: 39): **considerar la posesión “espiritual como demoniaca, opuesta a Dios y buena”**, Smith (2006: 39) sostiene: “[...] *la interpretación de la posesión como obra de seres demoníacos e impíos es característicamente propiedad de ciertas denominaciones cristianas occidentales, generalmente protestantes*” (Smith. 2006: 39). [V.o: “[...] *the interpretation of possession as the work of demonic, ungodly beings is characteristically the property of certain Western Christian, usually Protestant.*” (Smith. 2006: 39)]. Recordemos que en los inicios del Cristianismo las manifestaciones de mediumnidad fueron públicas hasta que la religión proclamara su oficialidad a manos de Constantino y por ello, ganó carácter mundano, por lo que una de las consecuencias de interpretar las posesiones espirituales como demoniacas fue, de acuerdo con Armond (1857: 22), que se condenara la mediumnidad con fines adivinatorios como ilegal, herética, obra de magia y demoniaca: “*El comportamiento inusual o antisocial, los ataques o convulsiones, la blasfemia inconsciente o involuntaria de la Iglesia y muchos otros males físicos y morales fueron atribuidos a espíritus malignos enviados por*

brujas aliadas con el diablo.” (Smith. 2006: 42). [V.o: “*Unusual or antisocial behavior, fits or convulsions, unconscious or unwitting blasphemy of the Church, and many other physical and moral ills were attributed to evil spirits sent by witches in league with the devil.*” (Smith. 2006: 42).]

Precisamente por dichos acontecimientos el concepto ‘posesión’ se sale del discurso espírita kardecista al considerar que este término posee connotaciones diabólicas y por ende hacer uso del mismo supondría afirmar la existencia de seres maléficos (Kardec. 1888: 223). Desde esta espiritualidad se opta por el término ‘subyugación’ como un tipo de ‘obsesión espiritual’ para referirse a casos extremos en lo que el espíritu termina finalmente por tomar el control y coaccionar al médium (Kardec. 1888: 223).

“La palabra poseído, en su acepción vulgar, supone la existencia de demonios, es decir, de una categoría de seres de mala naturaleza, y la cohabitación de uno de ellos con el alma en el cuerpo del individuo. Puesto que, en aquel sentido, no hay tales demonios y puesto que dos espíritus no pueden habitar simultáneamente en el mismo cuerpo, no existen poseídos en el sentido vulgar de la palabra. La voz poseído debe sólo entenderse en el sentido de la dependencia absoluta en que puede encontrarse el alma respecto de espíritus imperfectos que la subyugan.”

(Kardec. 1857: 205)

No solo se han interpretado las posesiones espirituales como demoniacas, Perrin (2002: 14) destaca que en el siglo XVII los estudiosos del chamanismo, principalmente integrados por eclesiásticos, asociaban las prácticas chamánicas a intervenciones del Diablo y otros barajaban la posibilidad de considerarlo un problema psicológico, mientras que también se asoció la conducta de los chamanes a su origen ‘racial’ o al ‘clima difícil’. Por lo que el chamanismo, reconocido por Smith (2006: 39) como el cuarto posible ‘marco interpretativo de las posesiones’, al igual que éstas, también se han sometido al juicio de ser consideradas fruto del Diablo.

Tal y como se puede divisar, ‘posesión espiritual’ y ‘chamanismo’ mantienen una estrecha y a la vez confusa analogía que será necesario discutir, al igual que la relación entre ‘posesión’ y ‘mediumnidad’.

El antropólogo Brian Morris (2006) en *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, donde desarrolla un exhaustivo análisis de las etnografías, en ese momento recientes, realizadas desde la antropología de la religión orientadas a estudios sobre chamanismo, lo considera “[...] *un conjunto complejo de creencias, prácticas rituales y relaciones sociales que ocurren en todo el mundo, [...]*” (Morris. 2006: 14). [V.o: “[...] *a complex set of beliefs, ritual practices, and social relationships that have worldwide occurrence, [...]*” (Morris. 2006: 14)]. De un mismo modo ocurriría con las posesiones espirituales, tal y como mencionan Schmidt y Huskinson (2010: 2), una de las primeras interpretaciones antropológicas de las posesiones la tuvo Frazer en *The Golden Bough* (1890) en la que destacaba la universalidad de éstas. De acuerdo con Torrance (2006: 134), la comunicación con lo divino a través de la posesión espiritual es común en las sociedades tribales de ‘casi todas las partes del mundo’.

En cuanto al concepto de ‘**posesión espiritual**’, de acuerdo con las conclusiones de Morris (2006: 24), sería un estado en la cual una persona estaría siendo controlada por la acción de una fuerza agente denominada ‘espíritu’. La antropóloga Janice Boddy (1994: 407), cuyo trabajo se centró en la posesión espiritual de Sudán, la define como: “[...] *un término amplio que se refiere a una integración de espíritu y materia, fuerza o poder y realidad corporal, en un cosmos donde se reconoce que los límites entre un individuo y su entorno son permeables, flexibles o, al menos, negociables.*” (Boddy. 1994: 407). [V.o: “[...] *a broad term referring to an integration of spirit and matter, force, or power and corporeal reality, in a cosmos where the boundaries between an individual and her environment are acknowledged to be permeable, flexibly drawn, or at least negotiable.*” (Boddy. 1994: 407)]. Firth (2003: 10) concibe ‘posesión’ y ‘**mediumnidad**’ como cultos basados en la toma de mando por una ‘entidad extrahumana’ de las acciones de una persona y hace uso del concepto ‘personalidad múltiple’ para referirse a la posibilidad de la inexistencia de dicha entidad extrahumana, sino la propia persona como creadora de ese comportamiento. El autor (Firth. 2003: 11; 1959: 141), establece una diferenciación entre los fenómenos de posesión y mediumnidad: posesión espiritual como una ‘forma de trance’ basada en expresiones corporales de una persona a través del cual un espíritu se manifiesta pero sin emitir ningún mensaje legible. Firth (1959: 141) equipara la posesión espiritual a la locura, como dos fenómenos cuya distinción sería difícil de identificar. La mediumnidad sería una ‘forma de posesión’ en la que precisamente la necesidad del

espíritu por emitir un mensaje inteligible al resto de personas a través de una figura intermediara, el médium, es lo que establecería la diferencia entre los fenómenos. “*Por múltiples que puedan ser sus variantes, la mediumnidad es en todas partes una experiencia, potencialmente transformativa, de comunicación con una fuerza trascendente que desplazada al yo cotidiano*” (Torrance. 2006: 147),

Peter Claus (1979: 29) diferenciaba posesión y mediumnidad espiritual no ya en el mensaje que el supuesto espíritu deseara transmitir o no, si no en su esperada o inesperada llegada y recibimiento en la persona poseída/médium:

“La mediumnidad espiritual —la posesión legítima esperada de un especialista por un espíritu o una deidad, generalmente con el propósito de ayudar a lo sobrenatural para los problemas humanos— es quizás más común en ciertas partes del sur de la India que en otras. La posesión espiritual, que podemos distinguir tentativamente de lo anterior como una intrusión inesperada e injustificada de lo sobrenatural en la vida de los humanos, es mucho más común que la mediumnidad y está mucho más distribuida.”

(Claus. 1979: 29)

[V.o: “Spirit mediumship— the legitimate expected possession of a specialist by a spirit or a deity, usually for the purpose of the aid of the supernatural for human problems— is perhaps more common in certain parts of South India than in others. Spirit possession— which we may tentatively distinguish from the above as an unexpected, unwarranted intrusion of the supernatural into the lives of humans— is far more common than mediumship and far more widely distributed.”

(Claus. 1979: 29)]

De acuerdo con Torrance (2006: 140), las posesiones espirituales, así como el culto a los antepasados, han formado parte de la tradición adivinatoria religiosa de gran parte de África tropical “[...] *tan bien documentada en la literatura antropológica (véase Beattie y Middleton, y Zaretsky y Shambaugh)*” (Torrance. 2006: 140), de hecho:

“En África, se cree que los fantasmas de los parientes muertos, a menudo de antepasados más remotos en cualquier línea de ascenso, ejercen efectos

poderosos sobre los vivos, actuando individualmente o como colectividad.[...] Los antepasados, los fantasmas de los vecinos y parientes muertos y de los antiguos reyes y héroes-dioses, simbolizan poderosamente las fuerzas sociales esenciales de las obligaciones familiares, vecinas y políticas, y los sistemas de autoridad generalmente asociados con ellos. Los espíritus de la naturaleza, las enfermedades epidémicas y el cambio social representan aspectos formidables y potencialmente peligrosos del entorno físico y social. Una característica básica del dominio extra o suprahumano es que se lo concibe como el reino del Espíritu o la Divinidad, o cualquier término que parezca más apropiado para lo que a menudo se llama un Dios Supremo.”

(Beattie y Middleton. 2004: 19/20)

[V.o: “In Africa the ghosts of dead kinsmen, often of remoter ancestors in either line of ascent, are believed to exercise powerful effects on the living, acting either individually or as a collectivity. [...] Ancestors, the ghosts of dead neighbours and kin and of ancient kings and hero-gods, powerfully symbolize the essential social forces of familial, neighbourly, and political obligation, and the systems of authority usually associated with them. The spirits of nature, of epidemic diseases and of social change represent formidable and potentially dangerous aspects of the physical and social environment. A basic feature of the extraor supra-human domain is that it is conceived of as the realm of Spirit, or Divinity, or whatever term seems the most appropriate for what is often called a High God.”

(Beattie y Middleton. 2004: 19/20)]

Torrance (2006: 134) explica cómo existe en cada sociedad una persona que cumple con un rol concreto y hace uso del concepto *médium* para referirse a aquel que ha desarrollado la capacidad de comunicación con el mundo espiritual y divino, sin embargo, la denominación de la persona que tiene dicha capacidad parece oscilar entre distintos términos: adivino, sacerdote, chamán, médium...

“La mayoría de las veces, tanto en África como en otros lugares, el oficio del médium o el adivino es distinto al del sacerdote, aunque la misma persona puede tener los dos. En algunas tribus el adivino es el mismo que el médium, al que los antropólogos llaman «chamán». Cuando se les distingue, entonces es a través del

médium que puede haber recibido poderes por medio de una posesión imprevisible, interpreta después signos [...].

(Torrance. 2006: 134).

En África, aquella persona que tuviera la capacidad de mantener contacto con dicho mundo serviría para transmitir información o consejos de antepasados del grupo, en ocasiones de carácter profetizador. De acuerdo con Beattie y Middleton (2004: 20), la naturaleza de los espíritus que intervienen en los cultos de posesión y mediumnidad africanas es malévolas, pues en parte, el contacto con el mundo espiritual estaría destinado a anticipar desgracias futuras. El médium pues, a través de la comunicación espiritual, podría diagnosticar enfermedades que estarían provocadas por la acción de uno o varios espíritus y por tanto, obtener la manera de hacerlos frente para sanar al afectado (Torrance. 2006: 143). A modo de ‘exorcismo’ ocurriría en Etiopía y en Egipto, en el que una persona está poseída por un espíritu el cual le provoca molestias y un especialista desempeñaría la función de inducir al ‘paciente’ en un trance, haciéndole participe de su capacidad mediúmnica para expulsar el espíritu que le está provocando el mal en cuestión. *“El espíritu, en este sentido, es típicamente el Creador original y se le considera responsable en última instancia (aunque puede actuar a través de espíritus inferiores) del diseño y la preservación del universo, así como, en algunos de sus aspectos, del cambio y la destrucción”* (Beattie y Middleton. 2004: 21). [V.o: *“Spirit, in this sense, is typically the original Creator, and is considered ultimately responsible (although it may act through lesser spirits) for the design and preservation of the universe, as well as, in some of its aspects, for change and destruction.”* (Beattie y Middleton. 2004: 21)]. Por ello, es importante que la relación con los espíritus sea cordial, además de procurar mantenerlos alejados, los autores (Beattie y Middleton. 2004: 22) consideran la mediumnidad como un ‘intercambio bidireccional’: *“[...] así como en cierto sentido puede decirse que el hombre ha creado los espíritus de los que depende, también puede, si así lo desea, deshacerlos.”* (Beattie y Middleton. 2004: 22) [V.o: *“[...] just as man may be said in a sense to have made the spirits he depends on, so he can, if he so wills, unmake them.* (Beattie y Middleton. 2004: 22)].

La comunicación con el mundo espiritual en estas sociedades tribales comenzaría en un ritual a partir de la cual el espíritu o dioses aludidos elegirían a la persona o personas a través de las cuales se van a manifestar poseyéndolas, produciendo pues, estados

alterados de conciencia o de trance (Torrance. 2006: 134). Michael Lambak (2002: 663) subraya:

“La presencia de espíritus se manifiesta en episodios de enfermedad, disociación, sueños y tabúes, así como en actuaciones en las que los espíritus pueden vestirse con sus propias ropas, comer sus propios alimentos, hablar con su propia voz y, en general, mostrar comportamientos que contrastan con la posesión del espíritu de sus huéspedes humanos ocurre así en el tiempo real de la vida humana y se experimenta como un pinchazo sobre ella.”

(Lambak. 2002: 663).

[V.o: “The presence of spirits is made manifest in episodes of illness, dissociation, dreams and taboos, as well as in performances in which the spirits may dress in their own clothing, eat their own foods, speak in their own voices and generally display behaviour which contrasts with that of their human hosts. Spirit possession thus occurs in the real time of human life and is experienced as an impingement upon it.”

(Lambak. 2002: 663).]

De acuerdo con Torrance (2006: 135), esos **estados alterados de conciencia o trance** que producirían la manifestación de lo divino: “[...] *va desde el frenesí extático hasta el letargo cataléptico*- [...]” (Torrance. 2006: 135). Los autores Heike Behrend y Martin Zillinger (2015: 2) definen ‘trance’ como:

“El término "trance" (del latín trans-ire, cruzar, pasar) denota una gama de fenómenos diferentes, todos los cuales se caracterizan por la encarnación y una experiencia de alteridad [...]. Puede culminar en la disociación del sujeto, durante la cual el sujeto experimenta la fuente de agencia como un "otro" que toma su forma en el medio del sujeto.”

(Behrend y Zillinger. 2015: 3)

[V.o: “The term “trance” (from Latin trans-ire , to go across, to pass over) denotes a range of different phenomena all of which are characterized by embodiment and an experience of alterity [...]. It may culminate in the dissociation of the subject, during which the subject experiences the source of agency as an “other” that takes its form in the medium of the subject.”

(Behrend y Zillinger. 2015: 2)]

Tras dicha ilustración sobre lo que se podría entender como trance, Behrend y Zillinger (2015: 3) anuncian prescindir del uso del concepto ‘posesión espiritual’ para referirse a los estados de trance, pues, de acuerdo con la definición que aporta Michael Lambek (2002: 662 – 666) en *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, consideran que el hecho de estar bajo la influencia de ‘poderes incorpóreos’ se interpretará, vivirá y responderá de formas diferentes en cuanto al contexto político, religioso, social y personal de los sujetos participantes, por lo que la denominación ‘posesión espiritual’: “[...] *identifica la fuente de esta experiencia sin tener suficientemente en cuenta que estamos tratando con un fenómeno esencialmente inestable con interpretaciones cambiantes.*” (Behrend y Zillinger. 2015: 2). [V.o: “[...] *he latter identifies the source of this experience without taking sufficiently into account that we are dealing with an essentially unstable phenomenon with shifting interpretations.*” (Behrend y Zillinger. 2015: 2)]. Por lo que el trance o estado alterado de conciencia no siempre ocurriría en los casos de posesión espiritual. De la misma manera Vincent Crapanzano (2005: 8687) reflejaba en la *Encyclopedia of Religion* (Jones, Lindsay. 2005) en su definición de ‘posesión espiritual’ el hecho de separar el trance de la posesión.

De acuerdo con Torrance (2006: 136), las manifestaciones de los estados de trance variarían según los espíritus o dioses que los provocarían: silbidos, bailes, lloros, gritos, saltos, estornudos, habla ininteligible, cambios de tono de voz, sacudidas violentas, salir corriendo, adoptar la identidad y comportarse como el antepasado o dios que está poseyendo... Estos estados alterados de conciencia provocados por entes espirituales podrían ser trances individuales o colectivos. “*El médium, o bien puede pronunciar palabras oraculares que el otro interpreta, o bien puede compartir la experiencia con otros también atrapados, por medio de la danza rítmica o glosolalia extática, en el contagioso raptó de la posesión*” (Torrance. 2006: 134). Más allá de África, Torrance (2006) expone casos como en Ulithi, Micronesia, donde el médium podría sufrir un ataque epiléptico como fruto de la posesión espiritual, en Singapur el estado de trance podría provocar la autoagresión, las posesiones en Perak y Kelantan, Malasia septentrional, podrían ser de espíritus de animales, desarrollándose un estado de trance en el que la persona se comporta como tal animal. En la India central, la tribu baiga celebra ceremonias en la que los médiums son poseídos por espíritus que les harían

tirarse al suelo y retorcerse. Igualmente en la India, la tribu kol influenciada por el hinduismo, dedica un culto a las diosas locales en el que el médium o *panda* entraría en trance temblando, gritando y golpeándose (Torrance. 2006: 139). De acuerdo con Smith (2006: 3), la cuestión de posesión espiritual ‘sánscrita’ en la India pre moderna tiene escaso o nulo reconocimiento debido a que ha sido estigmatizada (‘estigma del primitivismo’) desde los sectores ‘educados’ del judeocristianismo y del hinduismo al considerar que “[...] *se trata de una aberración irritante, una mancha en la cara del orden epistemológico, un fenómeno sujeto a una negligencia benigna o, a lo sumo, desinfectado hasta el no reconocimiento*”. (Smith. 2006: 4). [V.o: “[...] *is that it is a nettlesome aberration, a blemish on the face of epistemological order, a phenomenon subject to benign neglect, or, at most, sanitized into nonrecognition.*” (Smith. 2006: 4)]. Se trata de una estigmatización que identifica las posesiones espirituales a personas de ‘menor rango social’, en contraste con el caso africano:

“[...] la mediumnidad en tales contextos no es en ningún sentido una actividad aberrante, sino más bien una obligación moral. Un punto que se destaca una y otra vez en los ensayos de este libro es que, en general, los médiums africanos no son desviados, homosexuales, epilépticos o inadaptados; a menudo, de hecho, son elegidos expresamente por su probidad y virtud moral. Así, en Bunyoro, se requería que los médiums del culto tradicional mbandwa 'grupal' fueran jóvenes, inocentes y 'de buen comportamiento', generalmente niñas en la adolescencia. Y los participantes en el culto Korekore debían tener 'corazones blancos' y estar libres de mala voluntad hacia sus compañeros participantes.”

(Beattie y Middleton. 2004: 23)

[V.o: “[...] mediumship in such contexts is in no sense an aberrant activity, but rather a moral obligation. A point that is brought out again and again in the essays in this book is that generally African mediums are not deviants, homosexuals, epileptics, or otherwise maladjusted; often indeed they are chosen expressly for their moral probity and virtue. Thus in Bunyoro, mediums of the traditional 'group' mbandwa cult were required to be young, innocent, and 'well-behaved', usually girls in their early teens. And participants in the Korekore cult were required to have 'white hearts' and to be free of ill-will towards their fellow participants.”

(Beattie y Middleton. 2004: 23)]

Beattie y Middleton (2004: 25) afirmaban lo siguiente en cuanto a las posesiones espirituales en África:

“Por lo general, implica vestirse con atuendos desconocidos, a menudo llamativos y coloridos, el uso de un lenguaje o vocabulario espiritual especial y la suposición, a menudo con notable habilidad histriónica, de un patrón de comportamiento aceptado como apropiado para el espíritu que se supone que está presente. **Parece que es el acto, el drama, lo que se cree que es terapéuticamente eficaz;** si hay posesión real o no, no es necesariamente la consideración principal.”

(Beattie y Middleton. 2004: 26)

[V.o: “Usually it involves dressing in unfamiliar, often striking and colourful, attire, the use of a special spirit language or vocabulary, and the assumption, often with notable histrionic skill, of a pattern of behaviour accepted as appropriate to the spirit supposed to be present. **It appears that it is the act, the drama, that is believed to be therapeutically effective;** whether there is actual possession or not is not necessarily the major consideration.”

(Beattie y Middleton. 2004: 26)]

Por lo que, de acuerdo con Beattie y Middleton (2004: 27), la posesión espiritual africana sería un culto ‘terapéutico’ y también de ‘desahogo’ en el momento en el cual las personas ‘poseídas’ se pueden permitir por ese motivo, comportarse de una manera diferente a la que suelen hacerlo, incluso de formas no permitidas socialmente, de hecho, los autores (Beattie y Middleton. 2004: 26) lo asocian al drama teatral.

“Cabe señalar que en varias de las sociedades estudiadas (Alur, Lugbara, Nyoro, Somali, Segeju y Zulu) la posesión, o alguna forma de ella, se considera principalmente, aunque no exclusivamente, el dominio exclusivo de las mujeres, cuya participación en puestos de alto estatus social o político es, en la mayoría de las sociedades africanas tradicionales, inexistente o limitado.”

(Beattie y Middleton. 2004: 25)

[V.o: “It is noteworthy that in several of the societies studied (Alur, Lugbara, Nyoro, Somali, Segeju and Zulu) possession, or some form of it, is thought of as primarily, though not exclusively, the preserve of women, whose participation in

positions of high social or political status is in most traditional African societies either nonexistent or limited.”

(Beattie y Middleton. 2004: 25)]

Torrance (2006: 143) explica cómo debido a “[...] *la desintegración de los lazos tribales en el cataclismo que representó la esclavitud en ultramar, la mediumnidad del África negra encontró nuevas formas de expresión, sobre todo en el Caribe y Brasil, que necesariamente trascendían antiguas fronteras tribales*” (Torrance. 2006: 143). La posesión espiritual se desarrolló como vudú en Haití y como culto a la santería “*En la América de habla hispana, [...] concentrado en el Caribe pero con ramificaciones en Nueva York*” (Torrance. 2006: 144). Fue en Brasil donde llegó toda la influencia religiosa africana en cuanto a los cultos a deidades con nombres africanos, canciones y posesión de espíritus con estados alterados de conciencia similares (Torrance. 2006: 145), sin embargo:

“La influencia de la posesión por los espíritus africana en la religión brasileña es igualmente sensible en otros cultos a los que han contribuido generosamente distintos pueblos no africanos. [...] en cada uno de ellos [grupos] **el núcleo africano ha sido enriquecido –o corrompido- con elementos tomados de la liturgia católica, el folclore indio y el espiritismo europeo, especialmente en la forma que le dio a mediados del siglo XIX Hyppolyte Rivail, quien escribía con el seudónimo de Allan Kardec [...]**”

(Torrance. 2006: 145).

La comunicación espiritual de corte africana entendida como posesiones de espíritus o dioses que provocan estados alterados de conciencia en los médiums, trances en los que se produce una anulación de la autonomía del médium, estados incontrolables que hacen comportarse de manera radicalmente distinta, brotes en los que los poseídos se transforman hasta el punto de ser irreconocibles por el resto del grupo ... llegó a las sesiones mediúmnicas kardecistas únicamente como lo que son: comunicación espiritual en su forma más sencilla y, de acuerdo con Torrance (2006: 147): ‘aséptica’. **La mediumnidad del espiritismo kardecista** consiste en la capacidad de una persona (médium) para comunicarse con los espíritus, siendo un instrumento intermediario entre el mundo espiritual y el terrenal. El médium espírita sería un filtro a través del cual se

canalizaría la acción del espíritu así como la información que transmite, por lo que podría influir más o menos en la conciencia del médium. La función del médium espírita parece haberse transformado en cuanto a su naturaleza involuntaria a controlada, una comunicación para la cual existe en el espiritismo kardecista una preparación disciplinaria para llevarla a cabo y que sea de utilidad en cuanto a la información recopilada y más tarde interpretada, buscando evitar la mediumnidad inexperta, involuntaria y descontrolada.

“La palabra médium lleva aparejada en las lenguas modernas de Occidente las inevitables connotaciones de unas prácticas dudosas [...]. Pero en contraste con el espiritismo de la Europa y América modernas, que se desarrolló como reacción tanto frente al cristianismo institucionalizado como a la ciencia positivista, el médium de las religiones tribales no es en modo alguno reaccionario en su contexto propio. Todo lo contrario, puesto que como complemento comunalmente sancionado del ritual sacerdotal, se ha asociado generalmente con una apertura hacia lo desconocido, una exploración potencialmente transformativa.”

(Torrance. 2006: 157).

Aún así se pueden identificar similitudes, pues el principal objetivo de la comunicación con el mundo espiritual en el espiritismo kardecista es el de extraer un aprendizaje moral, de la misma manera en este sentido ocurriría en zonas donde se da el espiritismo africano según recogen los autores Beattie y Middleton (2004: 26):

“[...] los propios espíritus a menudo se representan dando consejos, advertencias o instrucciones que inciden explícitamente en el orden moral de la sociedad. Los espíritus de Basangu expresan la opinión pública; Los médiums Korekore median en disputas y reflejan el consenso de la comunidad; poseer espíritus en Ghana 'exige bondad'.”

(Beattie y Middleton. 2004: 26)

[V.o: “[...] the spirits themselves are often represented as giving advice, warnings, or directions bearing explicitly on the moral order of the society. Basangu spirits express public opinion; Korekore mediums mediate in disputes

and reflect the consensus of the community; possessing spirits in Ghana 'demand goodness'.”

(Beattie y Middleton. 2004: 26)]

Se establece por tanto, la diferenciación entre aquellos movimientos espirituales tribales que reciben el nombre de espiritismo en el que se llevan a cabo rituales donde se ven implicados de manera cotidiana, cuando el espíritu o dios quiere manifestarse, situaciones de ‘posesión espiritual’ y/o ‘mediumnidad espiritual’ de/en personas a modo de contacto y comunicación con espíritus o deidades, diferenciándose pues, del espiritismo kardecista. Recordando lo ya mencionado, las ‘posesiones espirituales’ son reconocidas en el kardecismo pero se opta por denominarlas ‘subyugaciones’, situaciones que ocurrirían de manera excepcional gracias a la previa preparación de los médiums. El hecho que la doctrina rehúse del concepto ‘posesión’ no quiere decir que no lo reconozca, sino que se ha optado por hacer uso de otros términos, por lo que dicho concepto puede seguir relacionándose y girar en torno al movimiento espírita. En ambas formas de comunicación espiritual habría una persona que se comunica con el mundo espiritual.

“En el espiritismo, el médium no recibe el espíritu ni lo incorpora como acontece en el Candomblé Xambá o en Umbanda. En estas religiones, se podría decir, que cuando el Orixá o la ‘deidad’ se hacen presentes en el médium, es como si se hicieran visibles para los hombres. [...]. En estas religiones se puede hablar de mediumnismo. En el espiritismo kardecista – comenta - el espíritu se comunica telepáticamente con el médium. Por ello, no se puede hablar propiamente de posesión ni de incorporación.”

(Cancelo, José Luís. 2008: 47).

3.6.1. Comunicación espiritual: chamanismo

De acuerdo con la afirmación ya mencionada de Lambek (2002: 662 – 666), la experiencia religiosa se vivirá e interpretará muy en consonancia con los contextos culturales en los que se dan lugar. Una vez discutidos los conceptos de posesión y mediumnidad espiritual en cuanto al espiritismo kardecista, el tercer término que necesita una revisión de las mismas características es el **chamanismo**.

Según concluye Mado Martínez (2016: 2016), el chamanismo se basaría en la capacidad de una persona para controlar y ejercer cierto dominio en el mundo espiritual o divino. Para ello, el denominado chamán entraría en un estado de trance que podría ser producido por sustancias, aunque no siempre. En dicho trance, de acuerdo con la autora (Martínez, M. 2016: 2016), el ‘alma’ o las ‘almas’ del chamán, controlada por él mismo, viajarían a realidades distintas a la terrenal.

Michel Perrin (2002: 13) define el chamanismo como una ‘institución social’, concepto que de un mismo modo hace uso Park (1963: 200) en cuanto a la adivinación como término amplio. Institución social al identificar la manera en la que la función o utilidad de la capacidad del chamán se encuentra, además de la adivinación, en la intervención en la vida social a través de la obtención de ayuda para la sanación de enfermedades, protección del grupo, incluso de acuerdo con Mado Martínez (2016: 201): tener buena cosecha, una caza próspera, un clima oportuno... todo ello a través de la intervención en el mundo espiritual del chamán.

“El chamanismo debe ser considerado, escribe Hultkrantz [...] como un continuo complejo histórico centrado en la región más septentrional de Europa, el Asia septentrional y central y América, cunas de las antiguas culturas de cazadores y pastores de la Eurasia ártica y subártica, y su extensión, en milenios recientes, al Nuevo Mundo.”

(Torrance. 2006: 173).

Según Gonzalo Puente e Ignacio Careaga (2005: 16), el animismo fue una solución ante el temor a la muerte, una ‘invención’ ante la angustia e incertidumbre que provoca estar sin vida, la respuesta a dudas existenciales y un sistema de creencias que diera motivos para vivir. En esta línea en cuanto al chamanismo, Michel Perrin (2002: 9) afirmaba: “*El chamanismo es uno de los grandes sistemas imaginados por la mente humana, en diversas religiones, para darle un sentido a los acontecimientos y para actuar sobre ellos*” (Perrin. 2002: 9).

I. M. Lewis (1971 [2003]) en *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* manifiesta su teoría en cuanto a no distinguir entre las ‘religiones de posesión espiritual’ y las ‘religiones chamánicas’, es decir, considera que una no puede

ocurrir sin la otra y viceversa “[...] *esto es cierto particularmente en el locus classicus ártico del chamanismo.*” (Lewis. 1971: 44). [V.o: “[...] *this is true particularly in the Arctic locus classicus of shamanism.*” (Lewis. 1971: 44)]. El mismo Lewis (1971: 43) compara su teoría con la anterior a la suya de Eliade (1951) quien sí consideraba la posibilidad de concebir el chamanismo sin la posesión espiritual:

“[...] el elemento específico del chamanismo no es la incorporación de espíritus por parte del chamán, sino el éxtasis provocado por la ascensión al cielo o por el descenso al infierno: la incorporación de espíritus y la posesión por parte de ellos son fenómenos universalmente distribuidos, pero no pertenecen necesariamente al chamanismo en sentido estricto.”

(Eliade. 1951/1972: 499).

[V.o: “[...] the specific element of shamanism is not the incorporation of spirits by the shaman, but the ecstasy provoked by the ascension to the sky or by the descent to Hell: the incorporation of spirits and possession by them are universally distributed phenomena, but they do not belong necessarily to shamanism in the strict sense.”

(Eliade. 1951/1972: 499)]

Por otro lado, Lewis (1971: 44) destaca al autor Luc de Heusch (1977) quien directamente sostenía el chamanismo y la posesión espiritual como dos fenómenos contrapuestos:

“El primero [chamanismo] es un ascenso del hombre a los dioses; el segundo [posesión espiritual], el descenso de los dioses sobre el hombre. El chamanismo, en opinión de De Heusch, es, por tanto, una "metafísica ascendente", un movimiento de "orgullo" en el que el hombre se ve a sí mismo como igual a los dioses. La posesión, por otro lado, es una encarnación.”

(Lewis. 1971: 44).

[V.o: “The first is an ascent of man to the gods: the second the descent of the gods on man. Shamanism, in de Heusch’s view, is thus an ‘ascensual metaphysic’—a movement of ‘pride’ in which man sees himself as the equal of the gods. Possession, on the other hand, is an incarnation.”

(Lewis. 1971: 44).]

En acuerdo estaría I. M. Lewis (1971/2003]) con Lambek (2002: 662) en cuanto a la definición de posesión que aporta en la ya citada *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pues considera que ambos términos, posesión y chamanismo son lo mismo, además Lambek (2002: 662) coincidiría en parte con Heusch (1977) al considerar la posesión espiritual como un ‘fenómeno encarnado’.

“Si bien algunos escritores han tratado de aclarar las diferencias entre posesión y chamanismo (un término generalmente aplicado en Asia y la América indígena), una distinción categorial no parece ser útil y gran parte del material del sur y este de Asia se puede enmarcar en los mismos términos generales que el africano.”
(Lambek. 2002: 663)

[V.o: “While some writers have sought to clarify differences between possession and shamanism (a term generally applied in Asia and indigenous America), acategorical distinction does not appear to be useful and much of the South and East Asian material can be framed in the same general terms as the African.”
(Lambek. 2002: 663).]

Schmidt y Huskinson (2010: 6) enfatizan la discusión académica que existe en cuanto a la dicotomía chamanismo – posesión espiritual, condenando así las clasificaciones de las experiencias religiosas de distintas sociedades, así como las etiquetas de las personas cuyo papel social implica la curación de enfermedades, la posesión de conocimientos especiales en algún ámbito y/o la capacidad de comunicación con espíritus o con lo divino (Harvey, Graham. 2010: 23).

“Por lo tanto, mientras que la experiencia religiosa amerindia se clasificó como chamánica, la experiencia religiosa afroamericana, al igual que la africana, se identificó como posesión. Sin embargo, los garífunas, anteriormente denominados caribes negros, no encajan en ninguno de los lados de la dicotomía, sino que abarcan ambos.”
(Schmidt y Huskinson. 2010: 6).

[V.o: “For instance, religious experience in the Americas was divided for a long time according to the dichotomy of shamanism versus possession. Thus, while Amerindian religious experience was categorized as shamanistic, Afro-American – as with African – religious experience was identified as possession.

However, the Garifuna – formerly labelled Black Caribs – do not fit either side of the dichotomy, but encompass both.”

(Schmidt y Huskinson. 2010: 6).]

En *Spiritualism and Society*, G. K. Nelson (1969) consideraba el espiritismo como una forma desarrollada del chamanismo, sin embargo, tras analizar el marco teórico se podría considerar que, con una matizada base animista, la comunicación con los espíritus sería un aspecto compartido entre el **chamanismo** y el **espiritismo kardecista** en donde el chamán y el médium serían el sujeto liminal entre el mundo físico y el espiritual respectivamente. Los chamanes serían ‘los elegidos’ por el ‘mundo invisible’ para desempeñar su función, mientras que en el espiritismo, los médiums serían espíritus encarnados a los que Dios les ha otorgado una capacidad especial, un don para cumplir su misión mediante el desarrollo de la práctica mediúmnica (Kardec. 1888: 232). Se discurre pues, que la diferencia entre médium espírita y chamán se encuentra en la capacidad (del chamán) de controlar la situación y a las entidades o espíritus con los que se establece la comunicación, para Torrance (2006: 170): “*Así definido, el chamán es un médium capaz de inducir a voluntad, y para unos fines controlados, la posesión por unos espíritus de los que antes, como otros con menos dominio sobre la anomalía, era víctima*” (Torrance. 2006: 170). Según M. Martínez (2016): “*El chamán, en definitiva, era un médium especializado en dominar a los espíritus*”. (M. Martínez. 2016: 201). De manera muy parecida afirmaba Smith (2006: 63):

“El chamán como médium espiritual podría ser tan fácilmente el chamán como el médium de la deidad. Aquí se puede decir que "el medio es el mensaje", que la presencia misma del chamán, la percepción empoderadora de sus dones extraordinarios, es el componente más esencial del proceso chamánico.”

(Smith. 2006: 63).

[V.o: “The shaman as spirit medium could as easily be the shaman as deity medium. One can say here that “the medium is the message,” that the shaman’s very presence, the empowering perception of his or her extraordinary gifts, is the most essential component of the shamanistic process.”

(Smith. 2006: 63).]

Según sostiene Michel Perrin (2002: 10) desde el chamanismo se distingue en el cuerpo una parte física y aquello denominado ‘alma(s)’, que es aquello que va a viajar durante la experiencia chamánica. Además, al igual que en el espiritismo, dicha alma abandona la materia cuando ésta muere, formando parte de un mundo paralelo al mundo físico hasta su siguiente encarnación, que no necesariamente ha de ser en humano en el caso del chamanismo: “[...] *las almas de los muertos son liberadas y contribuyen, de diversas maneras, a perpetuar el mundo, la sociedad o el medio. [...] volverán a la tierra en forma de lluvia, vegetación, etc.*”(Perrin. 2002: 10), pero sí exclusiva la encarnación del espíritu en humanos en el caso del espiritismo kardecista (Kardec 1857: 20). Perrin (2002: 71) considera la mediumnidad como una forma de ‘chamanismo restringido’ ya que solo se concebiría el Más Allá como espacio donde se encuentran los espíritus. Sin embargo, el denominado ‘viaje del alma’ no se daría lugar en la experimentación del trance, ese abandono momentáneo del cuerpo físico por el espíritu se concibe también en el espiritismo kardecista, pero no en la experiencia mediumnica: el ‘viaje del alma’ o como se denomina desde el espiritismo ‘viaje del espíritu’ se relacionaría con los espíritus errantes que se encuentran desencarnados (es decir, sin habitar un cuerpo físico), a experiencias oníricas o experiencias traumáticas (Kardec. 1857).

De acuerdo con Nevill Drury (1982: 3), basado en parte en Eliade (1951), y Torrance, (2006: 172), el chamán sería un agente activo en el que él mismo controla ‘el viaje de su alma’ al mundo espiritual, su clarividencia, o la penetración o incorporación de los espíritus en él, el chamán es quien domina la situación y se comunica. De acuerdo con D. G. Wilson (2010: 189), el trance en el que entraría éste sería el reflejo al exterior su experiencia, mientras que el médium espírita, anulado en gran parte de su autoridad, su autodominio, sería un sujeto pasivo a través del cual el espíritu va transmitir y filtrar cierta información proveniente del mundo espiritual y que será interpretado por alguien que le esté guiando y acompañando desde fuera.

“En particular, uno encuentra un contraste percibido entre el viaje activo del chamán (que permite la interacción con, si no el dominio o el control de, los espíritus) en contraposición a una caracterización pasiva del médium como alguien que es impresionado y usado como un instrumento por espíritus.”

(Wilson, D. G. 2010: 189)

[V.o: “In particular, one finds a perceived contrast between the active travelling of the shaman (that enables interaction with, if not mastery or control of, spirits) in contradistinction to a passive characterization of the medium as one who is impressed upon and used as an instrument by spirits.”

(Wilson, D. G. 2010: 189)]

Ante esta diferenciación entre chamán como sujeto activo y médium como sujeto pasivo en una comunicación espiritual, D.G. Wilson (2010: 187) considera dicha distinción como ‘producto de las actitudes patriarcales occidentales’, concretamente angloamericanas. Destaca el trabajo del ya citado Owen (1989) en el que analizaba las relaciones de género y la mediumnidad británica de principios del siglo XX. Del mismo modo que ocurría con las posesiones espirituales africanas, de las cuales se destacó una amplia participación de mujeres, ocurre con la mediumnidad del espiritismo contemporáneo británico, por lo que la interpretación de las experiencias espirituales y/o religiosas estuvieron en una patriarcal tela de juicio.

Volviendo a la dicotomía médium activo/pasivo, D. G. Wilson (2010: 196) reconoce la pasividad mediúmnica pero enfatiza en restar negatividad a dicha concepción, pues considera que se malinterpreta, ya que sostiene que la consciencia del médium está activa para ser éste más fuerte que el espíritu. Es decir, diferencia entre autocontrol y autoentrega: “[...] *la mediumnidad no es simplemente una cuestión de renunciar al control consciente de uno.*” (Wilson, D. G. 2010: 196). [V.o: “[...] *that mediumship is not simply a matter of surrendering one’s conscious control*”]. (Wilson, D. G. 2010: 196)]. La mediumnidad espírita concebida por D. G. Wilson (2010: 200) sería una colaboración entre médium y espíritu.

“En términos generales, sostengo que el espiritismo puede definirse como un chamanismo en el que se utiliza un estado alterado de conciencia para comunicarse con los espíritus, específicamente con el propósito de demostrar la supervivencia personal más allá de la muerte.”

(Wilson, D. G. 2010: 197).

[V.o: “Broadly, I argue that Spiritualism can be defined as a shamanism in which an altered state of awareness is used to communicate with spirits, specifically for the purpose of demonstrating personal survival beyond death.”

(Wilson, D. G. 2010: 197).]

De acuerdo con Schmidt y Huskinson (2010: 10): *“El proceso de traducir conceptos ajenos o desconocidos a nuestras propias categorías de comprensión es particularmente difícil en el campo de los estudios religiosos porque los conceptos que tendemos a investigar son ideas abstractas o creencias y prácticas muy personales.”* (Schmidt y Huskinson. 2010: 10). [V.o: *“The process of translating alien or unfamiliar concepts into our own categories of understanding is particularly difficult in the field of religious studies because the concepts we tend to investigate are either abstract ideas or highly personal beliefs and practices.”* (Schmidt y Huskinson. 2010: 10)]. Tras analizar el marco conceptual relevante al espiritismo kardecista y atender a la dicotomía de términos entre ‘posesión’, ‘mediumnidad’ y ‘chamanismo’, descarto que alguno de ellos sea equivalente a otro, es decir, identifico diferencias entre los mismos a pesar de que las definiciones no se pueden aplicar de manera generalizada ni universal, es decir, hablamos de distintos fenómenos espirituales. Por lo que una vez atendido a la discusión teórica/conceptual de los términos que giran en torno a la experiencia de comunicación espiritual, en el caso del espiritismo kardecista haré uso de las categorías que la propia espiritualidad posee, define y utiliza.

3.7. Ciencia y religión/espiritualidad

“¿No deberíamos saber ya que los fantasmas no existen a no ser que las leyes de la ciencia sean defectuosas o incompletas?” (Shermer, Michael. 2008: 72)

La cita que introduce este apartado plantea el archiconocido enfrentamiento y/o convivencia entre ciencia y religiones/espiritualidades. Dos prismas o sistemas de conocimiento en la que la primera tiene un carácter universal y las segundas, además de ser plurales, un carácter particular en cada una de ellas. Ambos sistemas aportarían distintas perspectivas y formas de explicar una misma realidad.

Es importante matizar que, de acuerdo con Thomas Seehan (2012: 154) pensar en ciencia y religión o espiritualidad como esferas contradictorias no sería acertado, tal vez sería más apropiado pensarlas como esferas complementarias a la hora de entender al ser humano. Sergio García (2012: 168) afirma que tanto la ciencia como la religión son dos sistemas de conocimiento, en el que la primera se encargaría de la realidad física y

biológica y la segunda de la realidad espiritual, sin embargo ambas realidades formarían parte de la misma.

Según el Diccionario de la Real Academia Española, el concepto ‘ciencia’ queda definido como: “*Conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales con capacidad predictiva y comprobables experimentalmente.*” (Real Academia Española. 2020). Cuando se nos presenta un fenómeno el cual no logramos obtener explicación, automáticamente acudiremos a esa ‘ciencia’, de acuerdo con la definición, que nosotrxs mismxs como seres humanos generamos, es decir, como seres racionales que somos acudiremos a conocimientos y construcciones mentales que a lo largo de nuestra vida hemos ido incorporando empíricamente e interiorizando a través de sencillamente, vivir la vida, determinada por la socialización en el contexto cultural en el que nos desarrollamos y obteniendo un trasfondo simbólico en nuestro entendimiento que será variado según y entre los distintos grupos sociales. “[...] *todos los seres humanos muestran una fuerte tendencia a buscar las causas de eventos inesperados. Dicho en términos más académicos, hacemos atribuciones por sucesos inusuales.*” (Hinshaw, Stephen P. 2007: 36). [V.o: “[...] *all humans show a strong tendency to search for causes of unexpected events. Put in more academic terms, we make attributions for unusual occurrences.*” (Hinshaw, Stephen P. 2007: 36)].

A partir de aquí, podremos dar una explicación del fenómeno que consideremos que más se ajusta a nuestra realidad: “*Estamos "en control" del pensamiento lógico, mientras que simplemente recibimos los resultados del pensamiento intuitivo.*” (Alcock. 1992: 126). [V.o: “*We are thus "in control" of logical thought, while we merely receive the outcomes of intuitive thought.*” (Alcock. 1992: 126)]. De acuerdo con la reflexión de Luis Racionero (2016: 40), el pensamiento racional se basa en las palabras, un lenguaje para el cual no todo tiene asignado un concepto. Por lo que aquellos fenómenos a explicar se terminan describiendo con términos y asimilándose a experiencias ya vividas: la realidad percibida acaba distorsionada en el momento en el que entra en juego una mente racional ya sesgada que piensa a través de palabras. Cabe admitir que prácticamente ninguna persona sería racional todo el tiempo y además, lo que se entiende por racional en una época y contexto cultural podría no serlo en la misma época pero en un contexto social diferente y viceversa.

“Lo que es racional es relativo a varias cosas, como la base de conocimiento en ese momento y el aparato conceptual (lógica formal, matemáticas) disponible. Lo que es racional en una época, en relación con la base de conocimientos actual, puede parecer bastante irracional en una era posterior imbuida de una mayor comprensión de la naturaleza.”

(Alcock. 1992: 122).

[V.o: “What is rational is relative to various things, such as the knowledge base at the time and the conceptual apparatus (formal logic, mathematics) available. What is rational in one era, relative to the current knowledge base, may appear quite irrational in a subsequent era imbued with greater understanding of nature.”

(Alcock. 1992: 122).]

Seehan (2012: 152) se refiere a la ‘filosofía de la ciencia’ como la disciplina que se encarga de atender al alcance y limitaciones de la ciencia. La filosofía de la ciencia asume que las investigaciones científicas solo abarcarán aquellos fenómenos cuya comprobación sea empírica, es decir, no alcanzará a investigar otro tipo de causas que no sean experimentales positivamente y cuya conclusión no sea objetiva. En cuanto a dicha objetividad de la ciencia, José Vidal y Santiago Pons (2012: 155) consideran que algunos planteamientos religiosos serían subjetivos al ser explicaciones de la realidad que no encajan con paradigmas científicos actuales. Esos fenómenos serían:

“[...] [fenómenos] tales que no permiten distinguir, en cuanto a las pretensiones mágicas, la parte debida en cuanto a las ilusiones y alucinaciones, la parte debida a posibles trucos de los hechiceros, las simples coincidencias que generan la apariencia de lo milagroso, las explicaciones normales de lo aparentemente paranormal y, en fin, el eventual residuo efectivamente de lo paranormal”.

(de Martino. 1948: 83)

Nos encontramos pues, ante perspectivas entre las cuales una tiene más autoridad que las otras en el momento en el cual la ciencia es capaz de comprobar hechos. Aquellos fenómenos que se escapan del método materialista científico occidental para explicarlos... ¿existen? ¿son ilusorios? Las espiritualidades o religiones actuarían como un modelo distinto de interpretación que trascendería la materia y lo que a la ciencia se

le escapa, para dar visibilidad a esos supuestos fenómenos. Pero surgen cuestiones como:

“Sin embargo, ¿la voluntad de aceptar un axioma religioso, o las creencias que se derivan de él, interfiere con la capacidad de aplicar la racionalidad en otras áreas? En otras palabras, ¿es la creencia religiosa la antítesis de la racionalidad en general?”

(Alcock. 1992: 125).

[V.o: “However, does the willingness to accept a religious axiom, or the beliefs that derive from it, interfere with the ability to apply rationality in other areas? In other words, is religious belief antithetical to rationality in general?”

(Alcock. 1992: 125).]

En efecto, según el médico Pim Van Lommel (2007) que afirmaba rotundamente a modo de crítica que: *“Todos los resultados de investigaciones que no pueden ser justificados mediante la visión del mundo imperante/por las teorías científicas actuales son etiquetados como ‘anomalías’, ya que amenazan el paradigma existente y desafían las expectativas que éste suscita”*. (Van Lommel. 2007: 24). Un modo de pensar, entender y experimentar la realidad desde la espiritualidad, puede formar parte de esas ‘anomalías’ que menciona Van Lommel (2007), si se juzgan desde una perspectiva científica, materialista y racionalista, desde la cual parece que se han venido estableciendo los límites de la normalidad y la anormalidad, lo real y lo ficticio: *“Huelga decir que tales hallazgos son inicialmente ocultados, ignorados, rechazados como aberraciones e incluso ridiculizados”* (Van Lommel. 2007: 302). Pero también los límites de lo saludable o enfermizo, pues de acuerdo con el psicólogo Guido Korman sostuvo: *“Una de las creencias occidentales más comunes es la de la racionalidad, en donde las personas desviadas de ésta pueden ser consideradas enfermas.”* (Korman. Et al. 2008: 54), es decir, la manera en la que un individuo razona podría no ajustarse a la normalidad o salubridad que el paradigma científico médico define.

Tal y como he desarrollado, ciencia y religión son dos perspectivas de la realidad en las cuales la primera se caracteriza por su racionalidad y la segunda, no precisamente destacaría por ello:

“Se puede decir que sociológicamente es imposible negar la existencia, entre los seres humanos, de actos y de actividades que remiten a un nivel diverso de sentido que rebasa lo meramente humano, al que normalmente le llamamos divino [...] En tal sentido es imposible negar la existencia del fenómeno religioso, pues éste transcurre y se presenta en la conciencia humana.”
(Mureddo; et al. 2008: 153 / 157).

Font (2016: 160) recalca las ideas de Carl Jung (1987) quien sostiene que las ideas religiosas son psicológicamente reales puesto que surgen en la psique humana y ésta está en constante relación con el resto de psiques, que colaboran entre sí, brotando pues, el denominado ‘inconsciente colectivo’. Ello explicaría la manera en la que se comparten distintas creencias y simbologías. Pero, si ‘las ideas espirituales son psicológicamente reales puesto que surgen en la psique humana’ según Jung, ¿en qué momento dichas ideas dejan de ser consideradas ‘normales’, ‘apropiadas’ o ‘saludables’ y se consideran ‘desviadas de racionalidad’ y por tanto enfermizas?

De acuerdo con de Martino (1948: 260), la creencia en la existencia y comunicación con el mundo espiritual, así como las prácticas y experiencias obtenidas a partir de la misma, no se ajustan al sistema de conocimiento de la ciencia, por lo que de acuerdo con lo revisado, podrían ser consideradas ‘extrañas’ o ‘anormales’. *“Las fronteras epistemológicas que separan lo oculto de lo que sería la ciencia fluctúan no solamente según los momentos de la historia, sino también según los actores o los autores que las definen.”* (Edelman, Nicol. 2006: 40). Nos encontramos ante los principales interrogantes que abren paso al análisis del marco teórico y el marco conceptual de este apartado para después tratarlo en el caso concreto del espiritismo kardecista experimentado en la Asociación del Centro de Estudios Espíritas de Madrid. Interrogantes que relacionan directamente la esfera médica de la salud y la enfermedad con la esfera religiosa: ¿Cuál es la línea divisoria entre salud y creencias y experiencias espirituales ‘normales’ por un lado, y enfermedad y creencias y experiencias espirituales anormales o extrañas, por otro lado? La espiritualidad: ¿beneficia o perjudica la salud?

Antes de acotar el marco conceptual que atañe a estos interrogantes, a continuación atiendo brevemente a la historia europea en la que se ha venido construyendo la relación entre dichas esferas y las influencias que se han ido intercambiando entre ambas.

3.8. La interpretación de la salud: desde la espiritualidad hacia la biomedicina.

“La Salud es un concepto que ha sufrido numerosas variaciones a lo largo de la historia, relacionado siempre con la cultura de cada momento. Si nos remontamos a épocas primitivas, [...] cuando la salud se equipara al término de supervivencia, se infiere como sinónimo de vida, al "hecho de estar vivo".

(Herrero, Sara. 2016).

De acuerdo con Michel Foucault (1984: 88) y prestando atención a la síntesis realizada por Alfonso y Ángel Espinoza (2013: 12), en Europa el Cristianismo desempeñó un destacable papel en el ámbito de la salud. Tal y como explica S. Herrero (2016), la salud interpretada desde aquel punto de vista judeo – cristiano se basaba en considerarla como la ausencia de pecado, por lo que el uso de conceptos como ‘salvación’ y ‘sanación’ formaban parte de la dimensión médica. Por tanto, el juicio de las enfermedades estuvo muy determinado por la Iglesia desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Hasta aquella época, se le daba una interpretación ‘sobrenatural’ de lo que serían las enfermedades, considerando la causa, según explica Jacob A. Belzen (1992: 35), como producto de una posesión de carácter espiritual del cuerpo del espíritu de la persona afectada. Precisamente esta última idea varía en el Renacimiento, cuando se sostenía que más allá del cuerpo, era el espíritu de la persona el que se encontraba poseído.

“[...] cristianismo, que siempre se ha mostrado como una religión sanadora, [...] el ejemplo de Cristo en los textos bíblicos, donde la mayoría de sus milagros fueron curaciones, o cómo la ira de Dios se plasmaba en la población en forma de pestes y enfermedades. La creencia basada en los poderes sobrenaturales tanto de Dios, la Virgen y de los santos de lograr interrumpir favorablemente una dolencia o sufrimiento sigue estando latente en la actualidad, siendo las iglesias cristianas las encargadas de recordar a los fieles que la enfermedad era un castigo divino por sus pecados, [...]

(Díaz, Laura. 2016: 115).

Atendiendo a los apuntes de la profesora Cornejo (2015), la historia religiosa europea se caracterizaba por la persecución y eliminación de prácticas extáticas y por ende, de todas aquellas personas que las desarrollara. Estos hechos quedan reflejados en los

documentos de la Santa Inquisición (desde el siglo XV) y extensas investigaciones realizadas al respecto. De acuerdo con Cornejo (2015), se pasó de identificar como herejías las prácticas que conllevaban estados modificados de conciencia como la posesión, la mediumnidad, el éxtasis, la ‘pérdida del alma’, las visiones... a equipararlas a problemas psíquicos o psicológicos. Por lo que, según Espinoza (2013: 13) ‘la institución religiosa establecía los límites de la locura⁶ en aquella época’, por tanto, eran las enfermedades mentales un fuerte punto de unión entre la Iglesia y la esfera de la salud y la enfermedad.

A partir del siglo XVIII, tal y como narra Foucault (1984: 90) la locura sería ‘la privación de las facultades más altas del hombre’, es decir, la pérdida de juicio o de la razón, de la moral... en ocasiones asociadas a la posesión espiritual, cuestión a la que dedico un apartado en relación con la salud mental:

“A lo largo de la historia y hasta el día de hoy en algunas culturas, el modelo moral ha incorporado el argumento de que la fuente del comportamiento inmoral es la posesión de entidades como los espíritus malignos o el diablo.”

(Hinshaw. 2007: 42).

[V.o: “Throughout history and continuing to this day in some cultures, the moral model has incorporated the contention that the source of immoral behavior is one’s possession by entities such as evil spirits or the devil.”

(Hinshaw. 2007: 42).]

Según expone Sara Herrero (2016), la Revolución Francesa provocó una reinterpretación de la salud como un derecho que el Estado debería asegurar y la Revolución Industrial hizo concebirla como el estado en el que las personas pueden funcionar para trabajar. De acuerdo con León (2005: 39) y Hinshaw (2007: 134), las personas con enfermedades mentales comenzaban a estar recluidos en asilos dirigidos a ello como una forma de segregar la población entre los válidos y productivos y los que no aportaban a la economía. Dichos asilos no destacaron precisamente por los buenos tratos dirigidos a aquellas personas internas.

⁶ Concepto utilizado por los autores para referirse a las enfermedades mentales.

“[...] surge la contribución fundamental del médico y reformador francés Philippe Pinel (1745-1826). Su labor consiguió cambiar la actitud de la sociedad hacia los enfermos mentales con la finalidad de que sean considerados como seres humanos merecedores de un tratamiento médico estándar.”
(León. 2005: 39).

A partir del siglo XIX en Occidente, la biomedicina es la encargada de tratar las enfermedades y la religión quedaría relegada de este ámbito científico, aunque sí lo seguiría haciendo en su terreno espiritual, dedicándose a, tal y como menciona Ronald Frankenberg (2003: 13), ‘aspectos vinculados al alma’. Sin embargo, una visión de las enfermedades mentales desde un punto de vista científico se dio en la Antigua Grecia. Según analiza Héctor León (2005: 37): “*Los griegos fueron los primeros en estudiar las enfermedades mentales; desde un punto de vista científico.*” (León. 2005: 37). Destaca el médico Hipócrates (460 a.C. – 370 a.C.) al identificar una serie de ‘humores esenciales’ del cuerpo cuyos desajustes daban lugar a enfermedades. Tal y como afirma León (2005: 37), Hipócrates sentó las bases de ‘una concepción racional y científica de los trastornos mentales’. En Roma se concebía que las enfermedades mentales eran producidas por la insatisfacción de deseos y pasiones (León. 2005: 37).

La medicina y la religión en Europa, tras un periodo prácticamente indistinguibles, pasarían a ser esferas opuestas en el momento en el cual la primera se reconocería como un saber universal, científico (objetivo y racional) y ‘no personal’ y la religión, de acuerdo con Serena Bindi (2018: 180), un conjunto de valores subjetivos y morales.

“La medicina se desarrolló originalmente en contextos religiosos (Barnard, 1983). Los sacerdotes eran los custodios de la salud pública y estaban interesados en la persona en su totalidad. Los primeros médicos fueron clérigos y la iglesia fue la primera en otorgarles una licencia médica. El desarrollo de la base científica para comprender la enfermedad separó la medicina de la religión (McKee y Chappel, 1992).”
(Levitt, Cheryl. 2005: 64).

[V.o: “Medicine originally developed in religious contexts (Barnard, 1983). Priests were the custodians of public health, and were interested in the whole person. The earliest physicians were clergy, and the church was the first to grant

them a medical licence. The development of the scientific basis for understanding illness separated medicine from religion (McKee & Chappel, 1992).”

(Levitt, Cheryl. 2005: 64).]

El universo conceptual que hasta el momento abarcaba el ámbito médico en cuanto a enfermedades, también quedó relegado al plano terapéutico o sanador religioso o espiritual. Tal y como explica Bindi (2018: 180): “[...] *todos los agentes no humanos dotados de intencionalidad.*” (Bindi. 2018: 180), como espíritus, dioses, demonios... dejaron de formar parte de las explicaciones biomédicas de aquello que afectara a la salud.

“Dios existe, quizás también los demonios, pero (según el razonamiento) la enfermedad mental no es causada por influencias sobrenaturales o extra-naturales. Este se convirtió en un punto de vista importante y generalizado.”

(Belzen. 1992: 36).

[V.o: “God exists, demons too perhaps, but (so reasoning goes) mental illness is not caused by supernatural or extra-natural influences. This became an important and widespread point of view.”

(Belzen. 1992: 36).]

El sistema médico científico imperante en Occidente es por tanto, la biomedicina. Según la exposición de Ángel Martínez (2008: 7), el modelo biomédico recibe varias denominaciones, las cuales son, además de ‘biomedicina’, ‘medicina’ seguido de: ‘occidental’, ‘científica’, ‘cosmopolita’ o ‘alopática’. En el uso del adjetivo ‘occidental’, entrarían dentro los orígenes, de acuerdo con Frankenberg (2003: 13), mediterráneos, árabes, griegos y judíos.

“Gracias a su comprobada eficacia y a su asociación con el poder colonial y con la imagen de “modernidad”, la biomedicina conquistó gradualmente en todo el mundo, en el curso de los últimos siglos, una preeminencia tal que puede ser hoy considerada como una de las exportaciones ideológico-prácticas más logradas de occidente. Junto con sus prácticas e instituciones, ha llevado también a cada ángulo de la tierra su propia visión anatomofisiológica y mecanicista del cuerpo,

que se pretende empírica, racional y definitivamente laica. El cuerpo sobre el que interviene hoy la biomedicina es un objeto profano.”

(Bindi, 2018: 180)

Fue precisamente gracias a ‘su comprobada eficacia’ científica por lo que la biomedicina, de acuerdo con Á. Martínez (2008: 7), comenzó a ser un sistema dominante respecto a otras formas de atención destinadas a prevenir, paliar, curar y controlar las enfermedades que quizá tuvieran tintes espirituales. A lo que Bindi (2018: 180) se refiere con visión ‘mecanicista’ del cuerpo es a entenderlo como una maquina compleja formada por sistemas independientes, los cuales eventualmente se ven afectados sus funcionamientos, dando como resultado las enfermedades.

De acuerdo con Robert Pool y Wenzel Geissler (2005: 77), la biomedicina, además de ser mecanicista también es materialista, en donde las enfermedades son agentes físicos que se producirían en zonas concretas del cuerpo material individual:

“[...] asume que la realidad es básicamente material, que la naturaleza es física y que podemos obtener un conocimiento objetivo de ella independientemente de nuestros sentidos y de los métodos e instrumentos utilizados para observarla. Esto conduce a una visión reduccionista de la enfermedad: se limita a los cuerpos físicos individuales en lugar de ser un fenómeno social situado en grupos, [...]”.

(Pool y Geissler. 2005: 27).

[V.o: “[...] it assumes that reality is basically material, that nature is physical and we can obtain objective knowledge of it independently from our senses and the methods and instruments used to observe it. This leads to a reductionist view of sickness: it is confined to individual physical bodies rather than being a social phenomenon situated in groups, [...]”.

(Pool y Geissler. 2005: 27).]

‘Enfermedad’ queda definida por la Organización Mundial de la Salud, de acuerdo con Sara Herrero (2016) como *“Alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible”*. Mientras que la

concepción de la salud sería definida por la misma Organización Mundial de la Salud tras la II Guerra Mundial y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, desde 1948, como: “«*La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades*»”.

El sistema de interpretación y actuación en cuanto a la salud y enfermedad por parte de la imperante biomedicina ha estado en el punto de mira. Tal y como explica María Albert (2014: 172), en este sistema el cuerpo material sería un ‘receptor pasivo’ de los malestares, así como de las curas. En ocasiones estas curas serían agresivas e invasivas con dicho cuerpo. El sujeto, por tanto, quedaría fuera del proceso de la salud y la enfermedad y pasaría a ser un manejo de síntomas repartidos por un cuerpo dividido en partes individualizadas. Según coinciden Mercedes Saizar y Mariana Bordes (2014: 9) con diversos autores de este ámbito⁷, este sería uno de los motivos principales que podría explicar la diversificación de modelos de atención y procesos curativos, que son alternativos a la hegemonía médica o complementarios a la misma y en ocasiones, interpretados de manera antagónica. Dichos modelos huirían de de la pasividad del paciente frente a su proceso y de la deshumanización producida desde la biomedicina, para ir en busca de ‘modelos holísticos’ que impliquen: “[...] *la percepción del ser humano como un microcosmos inmerso en un cosmos global, donde cada acción del individuo incide sobre la totalidad de los planos de su existencia y al mismo tiempo, influye y es influido por el devenir del universo.*” (Saizar y Bordes. 2014: 17). Es decir, el cuerpo humano interpretado desde su totalidad tanto física como psicológica, así como desde su biografía y el contexto actual en el que vive. Por lo que a través de este método se analizaría al ser humano en su conjunto (cuerpo físico, social, cultural, emocional). Y además, él mismo sería partícipe de su mejoramiento: al descubrir, comprender y colaborar en todo el proceso.

La disciplina de la biomedicina que se encarga de las enfermedades mentales es la psiquiatría (León. 2005: 35), mientras que la psicología, según Belzen (1992: 37) sería una disciplina holística puesto que indaga en la experiencia subjetiva y contexto del sujeto así como que lo involucra en su proceso de terapia en cuanto al problema que se quiera solucionar.

⁷ Bakx (1991); Siahpush (1999); Douglas (1998); Furnham y Bhagrath (1993); Vincent y Furnhman, (1996); Albanese (1990 y 92); Barroso (1999); Carozzi (2001); Shimazono (1999).

Nos encontramos ante una diversificación en los modelos de interpretar la salud y la enfermedad que van más allá de la biomedicina, cuestión a la cual se ha venido dedicando a estudiar la rama de la antropología médica.

3.9. Antropología de la salud y la enfermedad

Según la síntesis realizada por Pool y Geissler (2005: 29) y Á. Martínez (1996: 371), los primeros pasos de la antropología médica contemporánea definida como aquella rama de la antropología social y cultural que “[...] *describe, interpreta y evalúa críticamente las relaciones entre cultura, comportamiento, salud y enfermedad, y coloca la salud y la enfermedad en el contexto más amplio de la cultura, la sociedad, la política, la economía y la historia.* (Pool y Geissler. 2005: 29), [V.o: “[...] *describes, interprets and critically appraises the relationships between culture, behaviour, health and disease, and places health and illness in the broader context of cultural, social, political, economic and historical processes.*” (Pool y Geissler. 2005: 29)], empezaron desde la etnomedicina, la escuela de cultura y personalidad en antropología y el movimiento internacional de salud pública. Destacan autores como William Rivers (1864 – 1922), Edward Evan Evans-Pritchard (1902 – 1973), Victor Turner (1920 – 1983), Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) quienes prestaron atención “[...] *acerca de la eficacia simbólico-práctica de ciertas acciones sobre el orden social.*” (Olmos, Ana Lucía. 2018: 226), en particular, en prácticas médicas indígenas basadas en creencias sobre brujería y hechicería y que vinculaban la dimensión médica, mágica y religiosa. Tal y como exponen Cornejo y Blázquez (2016), concretamente Lévi-Strauss en su artículo: “La eficacia simbólica”, consideraba la práctica chamánica como una ‘manipulación psicológica’ de la persona enferma, y no física:

“Así, si bien la dolencia que se trata tiene una manifestación somática, el malestar se identifica como un malestar social, y al identificar el origen social de la dolencia (diagnosticada en una parte de la escenificación ritual) el chamán viaja a los mundos míticos y a través de su trance induce una transformación orgánica.”

(Cornejo y Blázquez. 2016).

Según explican Pool y Geissler (2005:29), aquellos antropólogos del siglo XX abrieron los ojos a un Occidente imperialista cegado hasta el momento por una superioridad

mental y cultural, pues defendían la racionalidad de las ‘creencias primitivas’ en el momento en el que se contextualizaban las mismas. En la escuela antropológica de cultura y personalidad nacida a partir de las teorías psicológicas de Sigmund Freud y la antropología culturalista de Franze Boas:

“[...] los autores de esta corriente pronto se vieron a sí mismos debatiendo sobre cuestiones de psicopatología. Grandes preguntas, como si los criterios psiquiátricos de normalidad y anormalidad podrían ser extensivos a todos los grupos humanos, o cuestiones más específicas, como el papel de la cultura en la configuración de la sintomatología, irrumpieron en el panorama antropológico.” (Martínez, Á. 1996: 371).

En los años 60 surgieron pues, en la disciplina importantes preguntas en las que se debatía una posible distinción entre creencias y pensamiento racional y:

“Hubo interés en los llamados "síndromes ligados a la cultura". Se trataba de trastornos, principalmente trastornos mentales, que se pensaba que existían sólo en culturas específicas, o que al menos adoptaban formas culturalmente específicas. [...] Se cuestionaba la universalidad de las categorías psiquiátricas occidentales (por ejemplo, la esquizofrenia): ¿los trastornos como la esquizofrenia eran universales o eran occidentales y ligados a la cultura?” (Pool y Geissler. 2005: 30).

[V.o: “There was interest in the so-called ‘culture bound syndromes’. These were disorders – mainly mental disorders – that were thought to exist only in specific cultures, or at least take on culturally specific forms. [...]The universality of Western psychiatric categories (for example, schizophrenia) was being questioned: were disorders such as schizophrenia universal or were they Western and culture bound?”

(Pool y Geissler. 2005: 30).]

De acuerdo con Pool y Geissler (2005: 31), se asumió la biomedicina como legítima a pesar de reconocer la existencia de diversos sistemas médicos, se distinguió entre ‘conocimientos’ y ‘creencias’, siendo estas últimas una serie de proposiciones que se

prestan en parte, inciertas. Con ‘sistemas médicos’ tomo la definición de los mismos autores (Pool y Geissler. 2005: 40) para referirme a:

“[...] las ideas y prácticas de una comunidad relacionadas con la enfermedad y la salud. Los sistemas médicos no son entidades, sino modelos conceptuales desarrollados por investigadores para permitirles comprender cómo las personas afrontan la salud y la enfermedad en contextos culturales particulares.

(Pool y Geissler. 2005: 40).

[V.o: “[...] ideas and practices relating to illness and health. Medical systems are not entities but conceptual models developed by researchers to enable them to understand how people deal with health and illness in particular cultural settings.

(Pool y Geissler. 2005: 40).]

Tal y como recoge Á. Martínez (1996: 373), fue en la misma década de los setenta cuando se comenzaron a desplegar diversos intentos de construir teóricamente y conceptualmente la enfermedad, así como los sistemas médicos. Uno de los autores que más repercusión ha tenido es Horacio Fabrega (1972), pues aportó a la antropología de la salud, de acuerdo con Á. Martínez (1996: 373), la multidimensionalidad de la definición del concepto de ‘enfermedad’ con los conceptos de ‘*disease*’, ‘*ilness*’ y ‘*sickness*’.

“*Disease*: Anormalidades en la estructura y función de órganos y sistemas corporales, según lo define la biomedicina. [...] *Illness*: La experiencia subjetiva del paciente de estados físicos o mentales, ya sea que se base en alguna patología subyacente de la enfermedad o no. [...] *Sickness*: enfermedad y dolencia”

(Pool y Geisller. 2005: 52).

[V.o: “*Disease*: Abnormalities in the structure and function of organs and body systems, as defined by biomedicine. [...] *Illness*: The patient’s subjective experience of physical or mental states, whether based on some underlying disease pathology or not. [...] *Sickness*: illness and disease. ”

(Pool y Geisller. 2005: 52).]

Disease sería pues, el concepto de ‘enfermedad’ o patología interpretado desde la biomedicina, es decir, la perspectiva *etic*. *Illness*, la interpretación de la enfermedad que

la persona tiene en base a su experiencia particular (social y psicológica), es decir, la perspectiva *emic* o dimensión *folk*. Ninguna de las dos podría existir sin la otra, sobretodo influye *illness* en *disease*: la subjetividad sobre la objetividad. Respecto a *sickness*, Frankenberg (2003: 14) lo define como la “[...] *construcción de significado social de la experiencia individual de la enfermedad*. [...]” (Frankenberg. 2003: 22), es decir, la fusión entre *illness* y *disease* dando como resultado el contexto social general en relación con la enfermedad.

De acuerdo con Á. Martínez (1996: 374), la conceptualización de ‘enfermedad’ de Fabrega (1972) fue relativizada, pues se partía de asumir la biomedicina cual ‘patrón oro’ y por tanto *disease* abarcaba más definición del que la perspectiva de la medicina occidental le podría dar. Albert y Monserrat Pulido (2020: 1) destacan precisamente la problemática de la existencia de un modelo hegemónico como es el biomédico, en cuanto a la dificultad de abordar el conocimiento del proceso de enfermar, considerando que dicho modelo “[...] *limita el conocimiento sanitario igualando el fenómeno salud-enfermedad en todas las personas y poblaciones. La salud no existe en una realidad objetiva.*” (Albert y Pulido. 2020: 1).

Según explica Á. Martínez (1996: 376), el estudio de las enfermedades desde las ciencias sociales se dividió en dos orientaciones: la culturalista, centrada en lo que Fabrega (1972) definió como discursos *illnes*, y la materialista, orientada a cuestiones más técnicas y aplicadas como el análisis de las enfermedades en relación con las desigualdades sociales o análisis históricos y genealógicos de las representaciones de la enfermedad en los que se atendería a posibles procesos de estigmatización, a relaciones de poder, así como al cometido político en relación con el padecimiento.

En cuanto a la salud de la dimensión mental, Harold Koenig (2008) la define como: “[...] *la ausencia de trastorno mental (depresión, suicidio, ansiedad) y la presencia de emociones positivas (bienestar, optimismo, esperanza).*” (Koenig. 2008: 68). [V.o: “[...] *it is the absence of mental disorder (depression, suicide, anxiety) and the presence of positive emotions (well-being, optimism, hope).*” (Koenig. 2008: 68).] Definir ‘salud mental’ es una tarea ardua complicada desde las ciencias sociales, pues, de acuerdo con John Schumaker (1992: 9), va ligado a otro concepto igual de complejo, ya apelado, de ‘normalidad’ y a las interpretaciones de aquello que es bueno o beneficioso.

“El modelo médico tradicional sostiene que existe una discontinuidad más que una continuidad entre las características de una personalidad normal y una personalidad mentalmente enferma. La asignación a la categoría de enfermo mental depende del juicio del médico.”

(Francis, Leslie. J. 1992: 149).

[V.o: “The traditional medically based model argues that there is discontinuity rather than continuity between the characteristics of a normal personality and a mentally ill personality. Assignment to the category of the mentally ill depends upon the judgment of the clinician.”

(Francis, Leslie. J. 1992: 149).]

La patologización de un fenómeno estará inicialmente en manos de la biomedicina. De acuerdo con la crítica definición que aporta Álvaro Berenguer (2014):

“El término patologización se refiere [...] a la inclusión de un fenómeno normal en la categoría de enfermedad, partiendo de la base que si algo se sale de la norma debería ser considerado como tal. Los procesos históricos de normatización se acompañan de procesos de patologización. Las enfermedades cambian a la par de las normas.”

(Berenguer. 2014)

Definición que coincide en parte, con el concepto de ‘medicalización’, que bien podría asimilarse a un lenguaje más propio de las ciencias sociales para referirse a dicho proceso y que el mismo autor (Berenguer. 2014) define como:

“La medicalización es un proceso antropológico que establece lo que es normal y lo que es anormal, lo que hace bien y lo que hace mal, lo que es moralmente correcto y lo que es moralmente incorrecto. Los abogados y legistas, recogen en la Leyes las normas morales de la sociedad, pero no las crean; en cambio la medicina, crea normas de conducta, normatiza, determinando qué es enfermedad y lo qué no lo es. De hecho la medicina está dedicada a combatir todos los Males del ser humano, pero para ello primero determina qué se considera Malo y qué Bueno.”

(Berenguer. 2014)

En la misma línea antropológica Eduardo Menéndez (2005) sostenía que un:

“[...] proceso de medicalización, es decir, un proceso que implica convertir en enfermedad toda una serie de episodios vitales que son parte de los comportamientos de la vida cotidiana de los sujetos y que pasan a ser explicados y tratados como enfermedades cuando previamente solo eran acontecimientos ciudadanos. [...] la biomedicina podría imponer casi sin modificaciones y oposiciones sus maneras de explicar y atender los padecimientos y sin tomar en cuenta las resignificaciones, reacciones y acciones de los sujetos y grupos sobre los que actuaba”

(Menéndez. 2005: 46).

Por lo que a pesar de definirlo como un ‘proceso antropológico’ (Berenguer. 2014), no dejaría de ser un proceso iniciado desde la biomedicina de acuerdo con Menéndez (2005: 46). De hecho, los autores Pool y Geissler (2005) definían en su glosario:

“Medicalización: La extensión de la biomedicina a áreas de la vida que antes se consideraban sociales en lugar de médicas (por ejemplo, el nacimiento y la muerte), y la expansión del poder y la influencia de los expertos médicos, a veces incluso hasta el punto en que la medicina asume un control de las desviaciones [...]”

(Pool y Geissler. 2005: 39)

[V.o: “Medicalization The extension of biomedicine into areas of life that previously were considered social rather than medical (for example, birth and dying), and the expansion of the power and influence of medical experts, sometimes even to the extent that medicine takes on a deviance [...]”

(Pool y Geissler. 2005: 39)]

Enrique Perdiguero-Gil y María Dolores Ruíz (2017: 247) atienden a las dimensiones históricas (circunstancias sociales, culturales, políticas y económicas) del concepto de medicalización y exponen las propuestas de nuevos conceptos, destacando términos como ‘biomedicalización’, ‘medicamentación’ o ‘venta de enfermedades’. Como pescadilla que se muerde la cola, volvemos a la discusión planteada al inicio: ¿Cuál es la línea divisoria entre salud y creencias y experiencias espirituales ‘normales’ por un

lado, y enfermedad y creencias y experiencias espirituales anormales o extrañas, por otro lado?

“La enfermedad no es solo un modelo científico; es una construcción simbólica de una sociedad que explica el sufrimiento y la muerte a su manera, y que implica culpas. El enfermo ha sido condenado por el destino, ¿será absuelto por el médico?”

(Berenguer. 2014).

Basándome en el el análisis de Perdiguero-Gil y Ruiz (2017) sobre el concepto de ‘medicalización’, el uso de los adjetivos ‘normal’ o ‘anormal’ variará de una cultura a otra; lo que puede ser normal en una, puede ser interpretada y considerada anormal en otra. Lo mismo ocurre, por tanto, entre lo saludable o no saludable desde perspectivas científicas y sociales.

“No es posible separar el concepto de enfermedad de las características de cada pueblo. En una tierra de gigantes, ser enano, significa padecer una enfermedad, así como en una tierra de enanos ser gigante es una enfermedad. Cada pueblo trae consigo una mitología propia que suele explicar los males, y los procesos de inclusión o exclusión de los individuos, lo que está íntimamente ligado con la moral.”

(Berenguer. 2014)

Por lo que a continuación, analizo el pluralismo médico que existe más allá de la biomedicina y por ende, a las interpretaciones de salud y enfermedad que no necesariamente encajan con el modelo hegemónico, para finalmente atender directamente a la pregunta de investigación en cuanto a la patologización o medicalización de una creencia religiosa-espiritual.

3.10. El pluralismo de los sistemas médicos

De acuerdo con Bindi (2018: 180), a pesar de la universalidad de la biomedicina, lo cierto es que nunca ha terminado siendo el único sistema médico. Á. Martínez (2008: 12) considera que tratar sobre la biomedicina incluye atender a la distinción entre ciencia–racional, por un lado y creencia–cultural, por otro. A partir de este matiz, es

curioso prestar atención a cómo este proceso de diversificación en el ámbito de la salud y enfermedad se podría extrapolar al ámbito religioso. Del mismo modo en el que se presenta la medicina convencional occidental amparada por la ciencia en el ámbito sanitario, en el segundo ámbito se encontrarían las denominadas ‘grandes religiones’ amparadas por su reconocido histórico recorrido. A pesar de gozar de un gran reconocimiento ambos, la sociedad se interesa por cubrir aquellas carencias que esas entidades no cubren, al investigar, descubrir y aplicar nuevos métodos. En el caso médico: *“Las carencias económicas, la existencia de enfermedades incurables o, si se prefiere, todavía no curables, así como la búsqueda de soluciones a pesares existenciales conducen a la búsqueda y frecuente creación o resignificación de formas de atención.”* (Menéndez. 2005: 38/39).

La secularización en el ámbito de la salud y la enfermedad no se habría llegado a producir, pues el recurso religioso y/o espiritual en este terreno continúa siendo muy notorio e importante sobre todo en los procesos de diagnóstico y cura. Precisamente algunas de esas formas alternativas de tratar la salud y la enfermedad tienen características espirituales. Según Díez de Velasco (2000: 32) y Pulido (2014: 4764), el surgimiento o renacimiento de Nuevos Movimientos Religiosos a lo largo de la historia tendría su justificante en la globalización socio-económica. Concretamente gracias al flujo de migraciones es posible el contacto de diferentes culturas y formas de entender la realidad entre sí, que han provocado su descubrimiento mutuo, así como nuevas formas de interpretarse y combinarse. Greycy Pérez Amores (2014: 69) destaca el papel de los novedosos medios de comunicación, como herramienta facilitadora del proceso de *“[...] expansión, reelaboración y desarrollo de lo local en lo global y en la promoción de las identidades.”* (Pérez Amores. 2014: 69). De un modo similar ha ocurrido pues, en la medicina: de acuerdo con Menéndez (2005: 36), el denominado ‘pluralismo médico’ ha estado respaldado por factores como la expansión de la industria química y farmacéutica, los movimientos poblacionales y la globalización en los medios de comunicación.

Tal y como exponen Cornejo, Blázquez y Juan Antonio Flores (2014: 236) y Perdiguero-Gil (2004: 142), en España, el pluralismo religioso ‘efectivo’ no se dio hasta 1980, debido a la tardía democratización del Estado, hasta la cual no fue posible la existencia de ninguna heterodoxia ni en el terreno espiritual ni en el médico. Nos

encontramos ante formas de entender la esfera sanitaria y que en ocasiones resultan o resultaron, de acuerdo con Menéndez (2005: 53) excluidas, ignoradas o estigmatizadas por su falta de evidencia científica o reconocimiento.

[...] estamos ante el renacimiento de una espiritualidad subjetiva y experimental, a menudo apoyada en argumentos científicas, que se yergue al mismo tiempo sobre tres críticas cruciales: la crítica al reduccionismo materialista de la biomedicina, la crítica al trascendentismo de las religiones de libro, y la crítica a la fuerte institucionalización de la medicina y de la religión moderna.

(Cornejo y Blázquez, 2013: 12)

De acuerdo con Pool y Geissler (2005: 44), nos encontramos ‘teóricamente’ ante un pluralismo médico en el momento en el cual existen diferentes sistemas médicos o formas de atención a disposición de las personas para tratar sus enfermedades, es decir, implica que habría, de acuerdo con Sara Herrero (2016): “[...] *pluralidad en los esquemas de atribución de causas, descripción de síntomas y búsqueda de terapéuticas* [...]” (Herrero, Sara. 2016). Sin embargo, en la práctica el pluralismo iría más allá para dejar de serlo y transformarse en un sincretismo en el que dichos sistemas se convierten en una amalgama de tradiciones, ni siquiera la biomedicina sería un modelo médico único e igual en todos los contextos. Tal y como menciona Menéndez (2005: 44), la biomedicina se caracteriza por su dinamismo en cuanto a las formas de organizarse e intervenir técnicamente, económicamente, social y profesionalmente.

La elección de optar por el sistema sanitario convencional, otro diferente o ambos, dependerá de lo que Menéndez (2005: 35) denomina la ‘carrera del paciente’ o ‘carrera del enfermo’, desde que éste identifica una dolencia hasta que finalmente la soluciona. “[...] *el medio a través del cual los sujetos y sus grupos evidencian su capacidad de acción, creatividad y encontrar soluciones*” (Menéndez. 2005: 63), sería lo que el autor denomina ‘autoatención’ como el primer nivel real de atención. Un proceso cuya elección de consulta y curación pueden variar según los ‘modelos explicativos’ del enfermo que desarrollaba el médico y antropólogo Arthur Kleinman (1980). Los modelos explicativos serían: “[...] *discursos sostenidos por los enfermos para dar un sentido coherente a sus síntomas, a las causas, a las circunstancias que originaron la enfermedad y a las posibles terapias, es decir, a toda la experiencia de la enfermedad.*”

(Bindi. 2018: 181). Más allá del enfermo en sí, de acuerdo con Pool y Geissler (2005: 35), entrarían también los modelos explicativos de las familias de las personas enfermas, de los médicos y/o curanderos. ‘Curandero’ como persona que ejercería el mismo papel que el médico pero al margen de la biomedicina.

La teoría de los modelos explicativos de Kleinman (1980) se vio limitada, de acuerdo con Pool y Geissler (2005: 61), pues terminaba siendo sobradamente clasificadora y ‘deshumanizaba’ a la persona afectada en el momento en el que se ignoran elementos psicológicos o sus relaciones sociales, no ya personales, sino: *“Este enfoque individual oculta las relaciones de poder entre grupos y clases como un factor de enfermedad.”* (Pool y Geissler. 2005: 61) [V.o: *“This individual focus hides power relationships between groups and classes as a factor in illness.”* (Pool y Geissler. 2005: 61)]. En su artículo *“The anthropologies of illness and sickness”*, Alan Young (1982) destaca las limitaciones de la teoría de los modelos explicativos de Kleinman (1980), añadiendo que éstos ignoran los significados sociales que se asocian a los procesos biológicos y médicos, fruto de los procesos sociales. *“[...] el proceso salud-enfermedad-atención es de naturaleza social y se inserta en un entramado de relaciones personales e institucionales que lo constituyen y limitan.”* (Olmos. 2018: 227). En conclusión, Albert y Pulido (2020) afirman:

“Se ha descuidado el bagaje cultural, con sus concepciones sobre el origen de la salud y de la enfermedad, de las estrategias de acceso a las diferentes terapias, así como de sus creencias sobre la eficacia de las diferentes terapias. El sistema biomédico y su organización en nuestra cultura sanitaria sigue dando un gran peso a los aspectos biológicos, descuidando los factores emocionales y sociales que rodean el proceso de salud-enfermedad y atención.”

(Albert y Pulido. 2020: 1).

Por lo que, de acuerdo con la crítica a la teoría de los modelos explicativos, dichos discursos serán igual de variados como carreras del paciente haya, es decir, su comportamiento dependerá de factores personales, sus experiencias, emociones y sentimientos, factores sociales, económicos, espirituales... (Bindi. 2018: 182), así como, de acuerdo con Pool y Geissler (2005: 37), de limitaciones estructurales como la pobreza, la discriminación y la burocracia. Por lo tanto, según Bordes (2008:7), el

cuerpo quedaría simbolizado e interpretado de maneras diferentes según cada padecimiento y terapia por un lado, y según cada sujeto, por otro lado.

De acuerdo con Josefina Caminal et al. (2006: 410), Saizar y Bordes, (2014: 10) y Elisabeht González y Ana Isabel Quindós (2010), nos encontramos ante diversos adjetivos asociados a las terapias o prácticas desligadas de la medicina convencional que son una posibilidad en la denominada carrera del paciente: ‘no convencionales’, ‘tradicionales’, ‘alternativas’, ‘complementarias’, ‘naturales’, ‘integrativas’, ‘nueva medicina’. Perdiguero-Gil (2004: 141), Pulido (2014: 4750) y Albert (2020: 49) destacaban la dificultad de definir el término del que hacen uso: ‘MAC’ o ‘CAM’ en inglés, siglas correspondientes a ‘Medicinas Alternativas o Complementarias’, así como el conflicto existente a la hora de diferenciar pues, lo alternativo de lo complementario. Lo cierto es que dicho calificativo se pondrá en base a la relación que tenga la terapia concreta respecto a la biomedicina occidental. Concretamente dependerá de cómo sea vista dicha terapia desde la visión de aquellos que ‘curan’ o ‘sanan’ por el método convencional y desde la práctica de los propios usuarios (Martínez. 2005: 35). Sin olvidar la importancia del reconocimiento e interpretación en el ámbito político, económico y social, que también cumplirá su papel a la hora de clasificar una terapia u otra.

Menéndez (2005: 39) establece una distinción entre las formas de atención no convencionales, aclarando la flexibilidad de sus definiciones en función del dinamismo de los procesos de atención:

[...] a) tipo “popular” o “tradicional” expresadas a través de curadores especializados. [...] Aquí debe incluirse en papel curativo de ciertos santos o figuras religiosas [...] b) formas de atención alternativas, paralelas o “new age” que incluyen a sanadores, bioenergéticos [...] c) formas de atención devenidas de otras tradiciones médicas académicas [...] e) centradas en la autoayuda [...].” (Menéndez. 2005: 39).

Al prestar atención a Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002–2005, las “terapias de medicina tradicional” se podrían definir como:

“La medicina tradicional” es un término amplio utilizado para referirse tanto a los sistemas de MT como por ejemplo la medicina tradicional china, el ayurveda hindú y la medicina unani árabe, y a las diversas formas de medicina indígena. Las terapias de la MT incluyen terapias con medicación, si implican el uso de medicinas con base de hierbasa, partes de animales y/o minerales, y terapias sin medicación, si se realizan principalmente sin el uso de medicación, como en el caso de la acupuntura, las terapias manuales y las terapias espirituales.”
(OMS, 2002)

Siguiendo la misma línea de Cornejo y Blázquez (2013: 16), Gonzalez y Quindós (2010: 15) y de Caminal et al. (2006: 410), desde el Centro Nacional para las Medicinas Complementarias y Alternativas (NCCAM) del Instituto Nacional de Salud de EE.UU. se da una definición de las mismas más escueta pero bastante abarcable: “*Un diverso grupo de sistemas médicos y cuidados de salud, terapias y productos que generalmente no son considerados como parte de la medicina convencional*” (NCCAM, 2011). Aunque sea un ‘diverso grupo de sistemas médicos’ lo cierto es que se podría intuir que entre ellos podrían compartir algunas características, como podría ser el perfil de las personas que optan por dichas terapias, de las que de dicha elección se podría atisbar la relación que mantienen con la medicina convencional, la forma de interpretar el cuerpo, de vivir y tratar las enfermedades, incluso información respecto a sus creencias espirituales.

“Las menciones al equilibrio energético y al bienestar espiritual son, al igual que las ideas de armonía, de holístico y suave, nociones centrales de las terapias alternativas. [...] Si bien son menos frecuentes que las anteriores, las búsquedas espirituales forman parte de los motivos de selección de las terapias alternativas.”
(Saizar y Bordes, 2014: 13/16)

Según Cornejo y Blázquez (2013: 17) la creencia más recurrente de las personas que optan por estas terapias sería la de creer en una fuerza o energía ‘sobrenatural’ que estaría presente en todos los elementos. “[...] *la dupla normal-patológico es suplantada por armonía-desarmonía, equilibrio-desequilibrio. Si, como vimos, para la medicina*

científica las enfermedades son “cosas” aislables y destruibles, aquí tratamos con desarreglos que deben comprenderse en su globalidad.” (Olmos. 2018: 235).

En cuanto a la creencia en una fuerza o energía ‘sobrenatural’ que estaría presente en todos los elementos y que sirve de justificación de enfermedades, destaca ante todo la cuestión de las posesiones espirituales que desarrollo a continuación.

“Pero desde el punto de vista de la ciencia [...] lo sobrenatural es algo que no se puede probar ni refutar. La investigación científica solo es capaz de buscar explicaciones naturales. Por lo tanto, la forma "natural" más obvia y plausible en la que la religión puede afectar la salud física es a través de vías psicológicas, sociales y conductuales.”

(Koenig. 2008: 37)

[V.o: “But from the viewpoint of science [...] the supernatural is something that can neither be proved nor disproved. Scientific research is only capable of looking at natural explanations. Therefore, the most obvious and plausible “natural” way that religion might impact physical health is through pathways that are psychological, social, and behavioral.”

(Koenig. 2008: 37)]

3.11. Posesiones espirituales, salud y enfermedad

“[...] como dicen los antropólogos la religión en el sentido más amplio está en los orígenes de la experiencia humana y no hay experiencia que no sea psicológica [...] (Font. 2016: 45).

El fenómeno de las posesiones espirituales identificadas en diversas sociedades por aquellos antropólogos sociales y culturales de los años 60 en adelante, funcionaron como ‘hilo’ que ha venido uniendo los estudios etnográficos de espiritualidad y enfermedad y salud mental (Martínez. 1996: 377). Digamos que se abandona esa objetividad del investigador para cuestionar las experiencias religiosas/espirituales que no encajan con lo occidentalmente aceptado y/o conocido, planteando por tanto, la hipótesis de una posible ‘anormalidad’ en las conductas de los individuos implicados en dichas posesiones espirituales, barajando la posibilidad de considerar a éstos, personas potenciales de cara a desarrollar enfermedades mentales. Sin embargo, esta asociación

tendría su justificación, pues la atribución de enfermedad mental a personas afectadas por fuerzas ‘sobrenaturales’ ha sido común en diversas comunidades religiosas, en función de cómo se interprete la salud y la enfermedad en cada contexto. De acuerdo a la exposición de F. Islam y R. A. Campbell (2014: 231):

“De hecho, la idea de estar poseído por el diablo, o un espíritu maligno, tiene orígenes mucho más antiguos dentro del paganismo, la Wicca, el vudú de Hatian, el tradicionalismo africano, el budismo, el hinduismo, el judaísmo y el cristianismo (Behrend y Luig 1999; Bevilacqua 1980; Dawson 2011; Hankoff 1992; La Fontaine 2009; Metraux 1959; Oesterreich 2002; Ward 1989). El vínculo directo entre la posesión espiritual y la locura se puede encontrar en las escrituras tanto de los judíos como de los cristianos. [...] Las referencias textuales a la posesión espiritual no se limitan a las escrituras. En el Fedro de Platón, Sócrates describe cuatro tipos de locura divina [...]. Cada uno de estos tipos es visto como presidido por uno de los dioses [...].”

(Islam y Campbell. 2014: 231).

[V.o: “Indeed, the idea of being possessed by the devil, or an evil spirit, has much earlier origins within Paganism, Wicca, Hatian voodoo, African traditionalism, Buddhism, Hinduism, Judaism and Christianity (Behrend and Luig 1999; Bevilacqua 1980; Dawson 2011; Hankoff 1992; La Fontaine 2009; Metraux 1959; Oesterreich 2002; Ward 1989). Direct linkage between spirit-possession and madness can be found in the scripture of both the Jews and Christians. [...] Textual references to spirit-possession are not limited to scripture. In Plato’s Phaedrus, Socrates outlines four types of divine [...]. Each of these types is viewed as being presided over by one of the gods [...].”

(Islam y Campbell. 2014: 231).]

En las interpretaciones antropológicas que aportó Frazer en *La Rama Dorada* (1890) sobre las posesiones espirituales, el autor identificaba un solapamiento entre la esfera médica y la espiritual en las sociedades amerindias y africanas que se dedicó a estudiar y aportaba una polémica y atrayente opinión al respecto:

“Entre los salvajes, la teoría de la inspiración y la posesión se invoca comúnmente para explicar todos los **estados mentales anormales**, en particular

la **locura** o las condiciones mentales que la bordean. [...] No necesito señalar los gravísimos peligros que amenazan a cualquier sociedad en la que estas teorías se sostienen y actúan comúnmente. Si se deja que las decisiones de toda una comunidad en asuntos de la más grave importancia dependan de las extravagantes fantasías, los caprichos y los caprichos de los **locos o semi-locos**, ¿cuáles serán probablemente las consecuencias para la comunidad?”

(Frazer. 1913 en Beattie y Middlenton. 2004: 25).

[V.o: “Among savages the theory of inspiration and possession is commonly invoked to explain all **abnormal mental states**, particularly **insanity** or conditions of mind bordering on it. [...] I need hardly point out the very serious dangers which menace any society where such theories are commonly held and acted upon. If the decisions of a whole community in matters of the gravest importance are left to turn on the wayward fancies, the whims and vagaries of the **insane or the semi-insane**, what are likely to be the consequences to the commonwealth?”

(Frazer. 1913 en Beattie y Middlenton. 2004: 25).]

La cita de Frazer nos va introduciendo a las dimensiones de análisis relevantes en este caso que incluyen conceptos seculares como ‘locura’, ‘estados mentales anormales’, ‘locos’ y ‘semi – locos’ en relación con las personas que tácitamente se ven involucradas en una ‘posesión espiritual’, experiencia perteneciente al ámbito espiritual. Nos adentramos en la compleja y relativa cuestión de la psicopatologización de la creencia y experiencia religiosa. Haciendo uso de la definición mencionada anteriormente de ‘patologización’ por Berenguer (2014) por un lado, tomaré la definición de experiencia religiosa que aporta Raymond H. Prince a propósito de tratar la misma cuestión:

“Por experiencias religiosas me refiero a estados mentales a los que sus sujetos confieren un significado sobrenatural o preternatural (interpretando las experiencias como relacionadas con agentes tales como espíritus, dioses, demonios o influencias mágicas).”

(Prince. 1992: 281).

[V.o: “By religious experiences I mean states of mind which their subjects invest with supernatural or preternatural meaning (interpreting the experiences as related to such agencies as spirits, gods, devils, or magical influences).” (Prince. 1992: 281).]

Por lo que, en cuanto a las posesiones espirituales como un tipo de experiencia religiosa, Pool y Geissler (2005: 118) definen posesión como: “*Posesión: Estados en los que las personas están desplazadas, sometidas o luchando con los espíritus, que determinan temporalmente las acciones del cuerpo, incluido el habla.*” (Pool y Geissler. 2005: 118). [V.o: “*Possession: States in which persons are displaced, subdued or struggling with spirits, who temporarily determine the body’s actions, including speech.*” (Pool y Geissler. 2005: 118)]. Para referirse a las formas de interpretar el propio cuerpo destaca el concepto propuesto por Mark Johnson (2008: 2): *embodied*; así como el paradigma de Thomas Csordas (1994): *embodiment*. Este último concepto lo define a partir del mismo autor, Giovanni Pizza (2005: 17) como ‘incorporación’, es decir: “*La incorporación es la condición existencial del hombre: estar en el mundo habitándolo con el propio cuerpo y habituándose a ello.*” (Pizza. 2005: 17). Sería algo como la experimentación de la vida a través de un cuerpo físico, el cual, al igual y junto a las interpretaciones de salud y enfermedad, sus límites, su experimentación y su trato será distinto de un contexto cultural a otro:

“El cuerpo es tanto un lugar hacia el que se aplican las expectativas de la propia sociedad y cultura, como el lugar desde el cual la persona se relaciona con otras personas y con la cultura y la sociedad. [...] Un ejemplo de esa mezcla de ideas culturales y prácticas corporales es la posesión por espíritus o antepasados, que se pueden encontrar en casi todas partes del mundo. **En la sociedad europea moderna, la posesión durante los dos últimos siglos se ha convertido progresivamente en enfermedad mental.**”

(Pool y Geissler. 2005: 129).

[V.o: “The body is both a site towards which the expectations of one’s society and culture are applied, and the place from which the person engages with other people, and with culture and society. [...] An example of such enmeshing of cultural ideas and bodily practice is possession by spirits or ancestors, which can be found almost everywhere in the world. **In modern European society,**

possession has over the past two centuries been progressively converted into mental illness.” (Pool y Geissler. 2005: 129)]

Precisamente sobre esa transformación de la posesión en enfermedad mental que mencionaban Pool y Geissler (2005: 129), Smith (2006: 45) identificaba tres perspectivas teóricas a la hora de adentrarse en su estudio sobre las posesiones espirituales de parte de Asia:

“Las tres perspectivas teóricas en competencia sobre la posesión del espíritu (y, podríamos agregar, la deidad) son la **teoría psicoanalítica de Freud**, que considera la posesión como una forma de histeria, la **teoría de la disociación** basada en el trabajo de Pierre Janet a fines del siglo XIX y la noción que la posesión es un **estado alterado de conciencia culturalmente mediado.**”

(Smith. 2006: 45)

[V.o: “The three competing theoretical perspectives concerning spirit (and, we might add, deity) possession are **Freud’s psychoanalytic theory**, which regards possession as a form of hysteria, **dissociation theory** based on the work of Pierre Janet in the late nineteenth century, and **the notion that possession is a culturally mediated altered state of consciousness.**”

(Smith. 2006: 45)]

Freud (1856 – 1939) dedicó parte de su trabajo a explicar desde la psicología la relación entre la salud mental y las religiones, destacando su interés por la histeria concebida como enfermedad mental (Freud. 1988). Partiendo de la base que el pionero psicoanalista sostenía a grandes rasgos y de acuerdo con Font (2016: 158), que la religión sería “*la neurosis obsesiva humana universal*” basada en el complejo de Edipo, es decir, la religión sería una enfermedad mental, las posesiones espirituales serían pues, una manifestación de la histeria. “*La cuestión freudiana se ocupa de pensar cómo se articulan en la histeria las formaciones del inconsciente.*” (Leite, Sonia. 2019: 160). “*A questão freudiana se ocupa em pensar como se articulam as formações do inconsciente na histeria.*” (Leite. 2019: 160). De acuerdo con la explicación de Leite (2019: 151), Freud asimilaba el Diablo con la figura paterna de la persona afectada, cuya experimentación de aquella ‘posesión’ sería fruto de la relación que tuvo con su padre en el pasado, es decir, una manifestación de su inconsciente reprimido.

A partir del artículo de Aihwa Ong (1988): "The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia" sobre posesiones espirituales en una sociedad moderna malaya, los autores Pool y Geissler (2005: 132) identificaban que "[...] *las explicaciones nativas se denigran como "creencias supersticiosas" desde una visión del mundo que no se ajusta al entorno moderno y al ritmo del cambio social. Así se introdujo en la sociedad malaya "un monólogo de la razón sobre la locura" [...]"* (Pool y Geissler. 2005: 132). [V.o: "[...] *native explanations are denigrated as 'superstitious beliefs' from a worldview out of keeping with the modern setting and pace of social change. 'A monologue of reason about madness' [...].* ' (Pool y Geissler. 2005: 132)]. Pues a través de las posesiones, generalmente femeninas, las personas se salían del orden social y moral de la cultura malaya. De acuerdo con el propio autor del artículo, Ong (1988: 32) y con Erika Bourguignon (1992: 260) en la década de los 70 hubo una 'oleada' de posesiones espirituales en contextos urbano-industriales en mujeres los cuales se catalogaron desde los medios de comunicación como 'histeria masiva' provocada por un ritmo de vida muy alterado, estrés, tensiones, desajustes fisiológicos y psicológicos y creencias supersticiosas frente a la justificación de ser provocados esos estados por la acción espiritual.

"Los episodios de posesión espiritual en diferentes sociedades han sido etiquetados como "enfermedad psicógena masiva" o "histeria epidémica" en el discurso psicológico. Los diferentes estados alterados de conciencia, que surgen de diversas formas de la comprensión indígena de las situaciones sociales, se reinterpretan en términos cosmopolitas considerados universalmente aplicables." (Ong. 1988: 39).

[V.o: "Spirit possession episodes in different societies have been labelled 'mass psychogenic illness' or 'epidemic hysteria' in psychological discourse. Different altered states of consciousness, which variously spring from indigenous understanding of social situations, are reinterpreted in cosmopolitan terms considered universally applicable."

(Ong. 1988: 39).]

Además de asociar las posesiones espirituales colectivas a enfermedades mentales, se infravalora la cultura espiritual de aquellas personas.

La siguiente interpretación teórica de la cuestión de las posesiones espirituales que Smith (2006: 45) identificaba, es la de explicar estas experiencias a través de la ‘teoría de la disociación’. A lo largo del siglo XIX, comenzando en Estados Unidos y más tarde siguiendo por Francia y el resto de Europa, se prestó especial atención al fenómeno de **‘desdoblamiento de la personalidad’**, basado en las distintas ‘capas’ del inconsciente humano. Destacaron las ideas del psicólogo y neurólogo Pierre Janet (1859-1947) respecto al subconsciente, promovidas en España por el doctor y simpatizante espírita Victor Melcior i Farré (1860-1929), además de Manuel Tolosa Latour (1857-1919) y Jeroni Estrany (1857-1918) (Graus. 2013: 2). La teoría del desdoblamiento, por tanto, denominada por Melcior como ‘mediumnidad patológica’, explicaba la manera en la que los médiums se comunicaban con los supuestos espíritus, que al fin y al cabo eran ellos mismos pero con otra personalidad, es decir, tenían la cualidad de tener varias personalidades independientes una de la otra, y por tanto, de que cada una se desarrollara por separado. Se trataba de un problema, puesto que tan solo una de las personalidades era controlada a cierto modo. Lo importante de este fenómeno es que desmentía el hecho de que las comunicaciones espirituales eran eso, espirituales, considerando que en realidad podrían estar provocadas por la propia mente de la persona que las experimentase.

Según Smith (2006: 45), a principios del siglo XX la teoría de la disociación fue eclipsada por la teoría psicoanalítica, el autor (Smith. 2006: 45) cita las consecutivas ediciones del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV), publicado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (1995) en el que se fueron plasmando las categorizaciones de los trastornos psiquiátricos como la histeria. La teoría del ‘desdoblamiento de la personalidad’, de acuerdo con Smith (2006: 48) resurgió en la década de 1980 bajo la denominación de Trastorno de Personalidad Múltiple y después como Trastorno de Identidad Disociativo:

“Los individuos con trastorno de identidad disociativo puede diferenciarse de **los individuos en trance o con síntomas «de posesión» que serían diagnosticados de trastorno disociativo no especificado**) por el hecho de que éstos explican que espíritus y seres ajenos han entrado en su cuerpo y poseen el control absoluto de sus actos.”

(Pichot, Pierre; López-Ibor, Juan; Valdés, Manuel. 1995: 505).

Respecto a la tercera perspectiva teórica que identificaba Smith (2006: 45) sobre la posesión espiritual como ‘estado alterado de conciencia culturalmente mediado’, sostiene: “[...] *la cuestión de etiquetar la posesión del espíritu o de la deidad como una forma de comportamiento desviado o patología psicológicamente definible debe responderse dentro del contexto de la cultura local.*” (Smith. 2006: 44) [V.o: “*Thus the question of labeling spirit or deity possession a form of deviant behavior or psychologically definable pathology must be answered within the context of the local culture.*” (Smith. 2006: 44).]

De acuerdo con el ejemplo de Juan López-Ibor et al (2012: 105), lo que en otras culturas se han considerado grandes visionarios o chamanes (por ejemplo), en otras con una suficiente secularización o un fuerte religiocentrismo añadiría, serían considerados ‘locos esquizofrénicos’. Sus creencias se caracterizarían de ser ‘supersticiones’ basadas en una alta ‘credulidad’ a la par que ‘ignorancia’.

Foucault (1984) en su obra *Enfermedad mental y personalidad* destacaba el papel que desarrolla la cultura como un determinante más a la hora de interpretar qué elementos no entrarían dentro del sentido común, la lógica, la racionalidad... o más concretamente a la hora de identificar lo que el autor denomina ‘delirios religiosos’:

“[...] los delirios religiosos con sus sistemas de groseras aseveraciones y el mágico horizonte que siempre implican, se ofrecen como regresiones individuales en relación a la evolución social. La religión no es por naturaleza delirante, ni el individuo reencuentra, más allá de la religión actual, sus orígenes psicológicos más dudosos. Pero **el delirio religioso aparece en función de la laicización de la cultura: la religión puede ser objeto de una fe delirante en la medida en que la cultura de un grupo no permite asimilar las creencias religiosas o místicas al contenido actual de la experiencia.** Este conflicto y la exigencia de superarlo producen los delirios mesiánicos, la experiencia alucinatoria de las apariciones y las evidencias del llamado fulminante que restauran en el universo de la locura, la unidad desgarrada en el mundo real.”
(Foucault. 1984: 97/8)

A propósito de la anterior cita de Foucault y continuando con la cuestión de las posesiones espirituales y el ámbito de salud y la enfermedad, el etnólogo Firth (2003: 11) destacaba lo siguiente:

“En algunas sociedades, la posesión es una forma de **extravagancia colectiva**, rutinaria y tolerada, aunque no un comportamiento cotidiano. Por convención común en muchas otras sociedades, **una persona considerada poseída tiende a ser clasificada como un paciente enfermo** para quien es necesario un tratamiento. Pero una persona poseída que actúa como **médium tiende a ser considerada como una persona sana** que está desempeñando un papel especial. El comportamiento de ambos tiende a ser en gran parte estereotipado, a ajustarse a una especie de código.

(Firth. 2003: 11)

[V.o: “In some societies possession is a form of collective extravaganza, routinized and tolerated, though not everyday behaviour. By common convention in many other societies **a person regarded as possessed tends to be classed as a sick patient** for whom treatment is necessary. But a possessed person who acts as a **medium tends to be regarded as a hale person** who is carrying out a special role. The behaviour of both tends to be largely stereotyped, to conform to a kind of code.

(Firth. 2003: 11)]

Ante la patologización de las posesiones espirituales como experiencia religiosa o espiritual, Moshe Sluhovsky (2007: 3) aporta una enriquecedora reflexión frente al debate sobre la final línea que separa la salud de la enfermedad en función de creencias religiosas y sirve de apertura al siguiente apartado:

“El desafío, por lo tanto, no es racionalizar la definición de "posesión" [se podrían usar en este caso también el concepto de ‘mediumnidad’] secularizándola, "naturalizándola" o psicopatologizándola, sino comprender qué tenía esta etiología específica que tenía sentido para la gente moderna temprana, ubicarla dentro de su propios contextos médicos, psicológicos, espirituales y culturales, y hacer todo esto siendo continuamente consciente de los cambios en las definiciones y configuraciones del término que se estaban produciendo

durante el período. La transmutación de la posesión diabólica en diagnósticos médicos o psicopatológicos es solo una de una serie de estrategias exegeticas actuales que explican (eliminan) el fenómeno, y vale la pena discutir sus beneficios y deficiencias antes de ofrecer un marco alternativo.”

(Sluhovsky. 2007: 3)

[V.o: “The challenge, therefore, is not to rationalize the definition “possession” [se podrían usar en este caso también el concepto de ‘mediumnidad’] by secularizing it, “naturalizing” it, or psychopathologizing it, but to understand what was it about this specific etiology that made sense for early modern people, to locate it within their own medical, psychological, spiritual, and cultural contexts— and to do all this while being continuously aware of the changes in the definitions and configurations of the term that were taking place during the period. The transmutation of diabolic possession into medical or psychopathological diagnoses is only one of a number of current exegetical strategies explaining (away) the phenomenon, and it is worth discussing their benefits and shortcomings before we offer an alternative framework.”

(Sluhovsky. 2007: 3)]

3.12. La patologización de la creencia y experiencia religiosa

3.12.1. Perspectiva médica

Confesaba el psiquiatra Allen France (2014) respecto al diagnóstico de enfermedades mentales:

“Todavía no hemos descubierto la manera de trasladar la ciencia básica a la psiquiatría clínica. Las nuevas y poderosas herramientas de la biología molecular, la genética y las resonancias, todavía no han servido para crear pruebas de laboratorio para diagnosticar la demencia, la depresión, la esquizofrenia, el trastorno bipolar, el trastorno obsesivo-compulsivo o cualquier otro trastorno mental.”

(France. 2014: 30)

La biomedicina, concretamente la psiquiatría americana, aporta el ya mencionado Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) dirigido a los profesionales en la materia como herramienta de cara a diagnosticar enfermedades

mentales. Hasta ahora (2021) hay cinco ediciones, de las cuales la más reciente es la publicada en 2014 por la Asociación Americana de Psiquiatría mientras que la anterior a ésta fue en 1995 por Pichot, López-Ibor y Valdés en la edición española. Esta penúltima publicación ha sido revisada por autores como Korman et al. (2008: 55) y María Guadalupe Rosales y Federico Schinelli (2011: 304), quienes han prestado atención a cómo irrumpe el factor religioso en el manual diagnóstico. En ambas ediciones se aporta una definición de ‘trastorno mental’, con alguna que otra variación entre ambas. La que aparece en la Guía de Consulta de los criterios diagnósticos del DSM – V (2013) es:

“Un trastorno mental es un síndrome caracterizado por una alteración clínicamente significativa del estado cognitivo, la regulación emocional o el comportamiento de un individuo, que refleja una disfunción de los procesos psicológicos, biológicos o del desarrollo que subyacen en su función mental. [...]. Un comportamiento socialmente anómalo (ya sea político, religioso o sexual) y los conflictos existentes principalmente entre el individuo y la sociedad, no son trastornos mentales salvo que la anomalía o el conflicto sean el resultado de una disfunción del individuo, como las descritas anteriormente.”
(Asociación Americana de Psiquiatría. 2013: 58).

No se considerarían por tanto, a priori, trastornos mentales aquellos comportamientos religiosos considerados ‘socialmente anómalos’ (Asociación Americana de Psiquiatría. 2013: 58) o ‘desviados’ (Pichot; López-Ibor; Valdés. 1995: XXI). Tal y como se puede comprobar y de acuerdo con el psiquiatra Frances (2014: 37): “«*Trastorno mental*» y «*normalidad*» son conceptos extremadamente proteicos, tan amorfos, heterogéneos y cambiantes que resulta imposible establecer límites fijos entre ambos.” Podría deberse a dicha relatividad de interpretaciones por la que tanto en el DSM – IV como en el actualizado DSM – V (2013) se aclara lo siguiente, concretamente en este último:

“Se necesita formación clínica para decidir cuándo la combinación de factores predisponentes, desencadenantes, perpetuadores y protectores, ha dado lugar a una afección psicopatológica cuyos signos y síntomas rebasan los límites de la normalidad. [...] elaborar un plan de tratamiento integral adecuadamente fundamentado en el contexto cultural y social del individuo.”
(Asociación Americana de Psiquiatría. 2013: 57)

A lo que se puede añadir la conclusión que expone Korman (2008):

“Por ello podemos afirmar que la cultura, en el sentido amplio del término, es un elemento necesario al momento de valorar las cogniciones y diseñar la estrategia de intervención”.

(Korman. Et al. 2008: 54).

En su análisis, los autores Rosales y Schinelli plantean en relación con la relevancia de la cultura de cara al diagnóstico: “[...] *si una creencia se encuentra relacionada con un tipo particular de religión, ella no debería poseer significación patológica al momento de encontrarse compartida por otras personas de la misma cultura.*”(Rosales; Schinelli. 2011: 304). Sin embargo si esa creencia es única y personal, es decir, no se comparte con nadie más, entonces, ¿se podría considerar patología? ¿Cómo se interpretarían las creencias espirituales concretas de una persona perteneciente a otra cultura? Cabe la posibilidad de que el especialista que le tratara desconociera que la conducta de dicha persona es compartida en la sociedad de la que proviene, dando paso pues, a un diagnóstico patologizador. El nivel de patologización de una determinada creencia o conducta espiritual podría depender del nivel de conocimiento y familiarización del especialista con unas espiritualidades u otras. Precisamente es a la conclusión a la que llegan S. O'Connor y B. Vanderberg (2005) tras la realización de un estudio entre tres religiones diferentes en Estados Unidos, desde la más conocida a la menos.

La variante de la cultura y esta vez ‘costumbres religiosas’ aparecen en el apartado de “Trastornos disociativos” del cuarto manual (Pichot; López-Ibor; Valdés. 1995):

“La característica esencial de los trastornos disociativos consiste en una alteración de las funciones integradoras de la conciencia, la identidad, la memoria y la percepción del entorno. Para la evaluación de los trastornos disociativos debe tenerse en cuenta la perspectiva intercultural, ya que **estos trastornos son una expresión frecuente y aceptada de las actividades culturales y de las costumbres religiosas de muchas sociedades.**”

(Pichot, López-Ibor; Valdés. 1995: 505).

Dentro de este tipo de trastornos, además de destacar el ya mencionado trastorno de identidad disociativo al relacionarlo con las posesiones espirituales, destaca el denominado ‘trastorno de despersonalización’:

“[...] caracterizados por la sensación de extrañeza o distanciamiento de uno mismo [...]. El individuo se siente como si fuera un autómatas o estuviera viviendo en un sueño o en una película. Puede existir la sensación de ser un observador externo de los procesos mentales, del propio cuerpo o de una parte de él.”

(Pichot, López-Ibor; Valdés. 1995: 516).

A partir de la definición de dicho trastorno mental, se reconocen en un subapartado nombrado ‘Síntomas dependientes de la cultura’:

“La despersonalización y desrealización **inducidas de forma voluntaria** forman parte de las prácticas de meditación y de trance existentes en muchas religiones y culturas, y no deben confundirse con el trastorno de despersonalización.”

(Pichot, López-Ibor; Valdés. 1995: 517).

En este caso, el criterio de diagnóstico se basaría en la ausencia de voluntariedad por parte de la persona a la hora de realizar ese tipo de prácticas, entre otros factores como si se trata de un acontecimiento aislado o repetido frecuentemente.

En el quinto manual (Asociación Americana de Psiquiatría. 2013) aparece en el apartado “Trastorno de la personalidad esquizotípica” definido éste como “*Patrón dominante de deficiencias sociales e interpersonales que se manifiesta por [...] un comportamiento excéntrico [...]*” (Asociación Americana de Psiquiatría. 2013: 415), lo siguiente como indicativo de dicho trastorno, entre otros indicativos a considerar por la comunidad psiquiátrica:

“Creencias extrañas o pensamiento mágico que influye en el comportamiento y que no concuerda con las normas subculturales (p. ej., supersticiones, creencia en la clarividencia, la telepatía o un “sexto sentido”; en niños y adolescentes, fantasías o preocupaciones extravagantes).”

(Asociación Americana de Psiquiatría. 2013: 415)

Lo relevante de estos datos son el uso de conceptos como criterio: ‘comportamiento excéntrico’, ‘creencias extrañas’, ‘fantasías o preocupaciones extravagantes’ adjudicados a las categorías que se ofrece de ejemplo. Según explica Hinshaw (2007): “Aquí la anomalía y el trastorno mental se definen por la desviación de las normas estadísticas. Muchos rasgos de naturaleza biológica [...] y de naturaleza psicológica o conductual [...] se distribuyen por toda la población en forma de curva normal [...]” (Hinshaw. 2007: 37). [V.o: “Here, abnormality and mental disorder are defined by deviance from statistical norms. Many traits of a biological nature [...] and of a psychological or behavioural [...] are distributed throughout the population in the shape of a normal curve [...]” (Hinshaw. 2007: 37)]. Por lo que las personas cuyos rasgos biológicos, psicológicos y conductuales que se sitúen en los extremos de dicha curva serán consideradas anormales. Tal y como matiza el autor (Hinshaw. 2007: 39), clasificar los comportamientos como normales o anormales en función de una curva estadística sería arbitrario, por lo que es necesario destacar que este modelo se complementa con otros criterios: con normas de comportamiento y valores sociales que generalmente establece un grupo predominante.

3.12.2. El estigma hacia las enfermedades mentales

Zenia Yébenes (2015) desde la entrevista realizada por Grado Cero en el cual expone su libro *Los espíritus y sus mundos*, explica la manera en la que ha sido común la patologización de la experiencia religiosa y por lo tanto, su presencia en la esfera médica y política. Se postura en la línea que destacaría la necesidad de prestar atención a dichas experiencias más allá de la anormalidad que le pueda asociar el sujeto y la sociedad, atiende pues, a esa experiencia efectivamente singular, pero teniendo en cuenta la posibilidad de no tratarse de una construcción o de una invención consciente del sujeto:

“[...] las ideas místicas, las ideas de carácter sobrenatural; en la modernidad se patologizan. En la modernidad la creencias de este tipo solo pueden ocupar un lugar periférico, marginal o muy privado al interior de cada quien pero no pueden invadir un espacio público, no pueden regir de manera clara y directa una vida porque todo el mundo empieza a pensar que algo anda mal con ese

sujeto. Hay como una transformación radical del estatuto que otorgamos en ciertas creencias respecto al estatuto que esas creencias tenían en otros periodos históricos. Hasta cierto punto se podía entender que a alguien de manera privada se le apareciera una virgen, le hablara un santo... ahora esas cosas son vistas con mucha suspicacia, con mucha sospecha. Ese lugar marginal que las personas modernas asignamos a ese tipo de creencias es el que adopta la persona también marginalizada por su enfermedad mental. Estos dos lugares marginales confluyen.”

(Yébenes. 2015: a partir de 15:46).

De acuerdo con los médicos Ainara Arnaiz y J.J. Uriarte (2006), nos encontramos ante una cuestión cultural en la cual las enfermedades mentales han sido estigmatizadas socialmente e históricamente; aunque habría que matizar que no todas ni a los mismos niveles han sido objeto de discriminación, de acuerdo con Duncan Pedersen (2009: 44), dependerá del contexto sociocultural. En caso de que se dé, las personas que tienen una enfermedad mental, además de hacer frente a su propia patología, tendrán que hacerlo eventualmente al estigma generado hacia su enfermedad (Corrigan, PW; Bink, AB. 2016: 230).

“Muy a menudo, los individuos con trastorno de despersonalización pueden tener dificultad para describir sus síntomas y miedo de que estas experiencias o sensaciones signifiquen que está «loco».”

(Pichot, López-Ibor; Valdés. 1995: 516).

Según el Diccionario de la Real Academia Española (2020), ‘estigma’ significa, entre otras acepciones: “*Desdoro, afrenta, mala fama.*”. Tal y como aclara Antonia Aretio (2010: 290) a partir de las ideas que desarrolla la obra de Erving Goffman (1963), el surgimiento de la atribución de un estigma, en este caso de las enfermedades mentales, es un proceso y fenómeno social, por lo que es necesario relativizar dicho concepto. Un estigma es un constructo social y nace dentro de un contexto de interacción social en el cual un grupo de individuos ‘nosotros’ se diferencia de los ‘otros’ o de ‘ellos’ (las personas con enfermedad mental) al no cumplir éstos con las expectativas sociales, generando pues una categoría formada por actitudes y comportamientos para diferenciarse de lo que no son.

Esta explicación tiene que ver con la teoría de la identidad social que desarrolló el psicólogo social Henri Tajfel (1919 -1982), cuya obra la desarrollan Canto y Moral (2005). De acuerdo con dichos autores (Canto y Moral. 2005: 60), Tajfel (1978) sostenía que la sociedad está formada por una serie de grupos categorizados que interactúan entre sí a partir de relaciones de poder y de estatus. A la hora de generar un proceso de estigmatización, nos encontramos previamente ante una serie de valores que forman un grupo cuyos individuos desarrollan un conocimiento de permanencia al mismo. Es precisamente “esa parte del autoconcepto del individuo” lo que define el concepto de identidad social (Tajfel. 1978: 68), mientras que la identidad personal diferenciaría a cada individuo dentro del grupo al que se siente pertenecer. A partir de esa pertenencia a un grupo que, de acuerdo con Canto y Moral (2005): “[...] *crea y define el lugar del individuo en la sociedad.*” (Canto y Moral. 2005: 60), define también pues, las categorías pertenecientes al grupo y las categorías que les diferencian de otros:

“[...] un grupo social sería la colección de dos o más personas que, al poseer la misma identidad social, se identifican a sí mismos del mismo modo y poseen la misma definición de quiénes son, de cuáles son sus atributos y cómo se relacionan y se diferencian de los exogrupos.”

(Canto y Moral. 2005: 61).

A partir de aquí los ‘otros’ quedan desacreditados tal y como sostenía Goffman (1963 [2006]: 12) ‘deshumanizados’. Deshumanizados en el momento en el cual las personas estigmatizadas dejan de ‘tener’ una enfermedad para ‘ser’ enfermos mentales, es decir, se convierten únicamente en el estereotipo de dicho estigma. En cuanto al concepto de ‘estereotipo’, este queda definido por Arnaiz y Uriarte (2006: 50) como ‘estructuras de conocimiento cognitivas’, más concretamente: “[...] *son una manera eficaz de categorizar información sobre grupos sociales diferentes porque contienen opiniones colectivas sobre grupos de personas.*” (Arnaiz y Uriarte. 2006: 50). Un estereotipo se forma de una serie de características que generalizan y reducen a una imagen concreta un determinado grupo. De acuerdo con Corrigan y Bink (2016: 230), un estereotipo se torna en prejuicio en el momento en el que el primero desarrolla una carga negativa. Como resultado de la aplicación de un prejuicio, es decir, cuando el estigma se hace público, surgen los comportamientos discriminatorios como fruto del estigma de las enfermedades mentales.

Hinshaw (2006: 48) identifica como un posible motivo de la estigmatización de las enfermedades mentales la percepción de éstas como ‘menos reales’ que las enfermedades físicas, puesto que no suelen acompañarse de indicadores físicos que confirmen su padecimiento, a pesar de que sí lo hacen los avances tecnológicos y médicos. Percibir las enfermedades mentales como menos reales puede implicar considerarlas como estados imaginarios por la persona o ésta como débil mentalmente (Hinshaw. 2006: 122). Corrigan y Bink (2016) sostienen que:

“Quizás lo más condenatorio es el estereotipo de que las personas con una enfermedad mental son peligrosas e impredecibles. El miedo resultante conduce a las conductas discriminatorias más problemáticas: la evitación y el retraimiento.”

(Corrigan y Bink. 2016: 230).

[V.o: “Perhaps most damning is the stereotype that people with a mental illness are dangerous and unpredictable. The resulting fear leads to what are the most problematic discriminatory behaviors: avoidance and withdrawal.”

(Corrigan y Bink. 2016: 230).]

Dichos autores (Corrigan y Bink. 2016) identifican desde la psicología social dos tipos de estigma: el público y el autoestigma. De acuerdo con Jazmín Mora et al. (2013: 46), el estigma público es aquel ya mencionado en el que el estigma se hace propiamente público, es decir, se trata de poner en práctica esas creencias, los prejuicios y estereotipos que conforman el imaginario colectivo en cuanto a las enfermedades mentales y por ende, la discriminación social sería una de las consecuencias.

“El estigma público se manifiesta en diferentes sociedades y culturas, a través de prácticas de discriminación hacia las personas con algún padecimiento mental mediante un trato inequitativo, o cuando le son negados sus derechos, por ser considerados de menor valía.”

(Mora et al. 2013: 45).

El estigma público sería parte de un proceso basado en ‘la construcción social del estigma’, así como ‘la construcción cultural del estigma’ que Pedersen (2005: 42)

desarrolla de cara a explicar desde dónde se desarrollan los criterios para considerar que una conducta se considera normal o no:

[...] la cultura impone valores positivos y adjudica significados específicos a ciertas formas de comportamiento evaluadas como tales, mientras al mismo tiempo asigna un valor negativo o desvaloriza otras formas de comportamiento contrastantes. Este proceso se puede describir como la “construcción cultural del estigma” [...] en toda sociedad se crean prácticas, estructuras e instituciones sociales para controlar, contener y aún reprimir ciertos tipos de comportamiento considerado como aberrante o desviado de la norma y estas mismas instituciones y prácticas con frecuencia inducen a la exclusión social y estigmatización de la enfermedad. En estos casos se puede hablar de la “construcción social del estigma.””

(Pedersen. 2005: 42).

Por otro lado, cuando el estigma impacta sobre la persona que forma parte del grupo estigmatizado, en ocasiones puede ocurrir que lo interiorice y asuma ese imaginario colectivo enfocándolo hacia sí misma (Mora et al. 2013: 46). Un estigma internalizado o autoestigma podría provocar, según explican Corrigan y Bink (2016: 231) y Arnaiz y Uriarte (2006: 50), que la persona reproduzca la imagen que se transmite socialmente, afectando a su proceso de enfermedad, así como a su autoestima y discriminándose a sí misma.

Además de estos tipos de estigma, existe el ‘institucional’. De acuerdo con Franco Mascayano et al. (2015: 53), éste es el proyectado desde las instituciones públicas y privadas en el que entran dentro los centros de salud:

“Algunos estudios indican que, a pesar de que las actitudes de los profesionales de la salud hacia la enfermedad mental son más positivas que las del público general, son frecuentes las actitudes paternalistas o negativas, especialmente en cuanto al pronóstico y las (supuestas) limitadas posibilidades de recuperación de las personas con enfermedad mental”.

(Mascayano et al. 2015: 53).

A partir de los datos recogidos en el trabajo de campo realizado en el Centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, he identificado la existencia de un estigma ‘autopercebido’, que no ‘autoestigma’ en el grupo espírita. Con ‘estigma autopercebido’ me refiero a que he podido recoger la manera en la que un posible estigma público e institucional basado en asociar las creencias y experiencias espíritas (creencia en la convivencia y comunicación con espíritus) como producto de enfermedades mentales, impacta en su manera de expresar su espiritualidad con personas ajenas al espiritismo kardecista y en la consulta del médico. Para plantear la existencia real de un estigma haría falta una nueva tesis doctoral en la que centrar el objeto de estudio fuera del grupo espírita para adentrarse en el ámbito médico y opinión social popular, por lo que en este trabajo planteo el desarrollo de la autopercepción de uno estigma y que difícilmente se hallaría éste si no hubiera un mínimo atisbo de un proceso estigmatizador social y por lo tanto, un estigma público y, quizá, también institucional.

En un estigma autopercebido, aplico las explicaciones de Pedersen (2009: 45) al diferenciar dos tipos de estigma: el estigma percibido como tal, en inglés: *enacted*, referido a cómo se aprecia el trato recibido por terceros; y el estigma presentido: *felt*, siendo el sentimiento o sensación basado en un temor o aprehensión a ser discriminado. Dos términos muy interesantes a la hora de analizar el estigma autopercebido que identifiqué en el centro de la AEEM.

3.13 Espiritualidad: ¿beneficia o perjudica la salud? ¿Podría ser una herramienta de prevención, adaptación o superación de enfermedades o de lo contrario, un acicate para desarrollarlas?

Tal y como expone Koenig (2008: 38), a finales de los años 60 la medicina se ramificó en la denominada ‘psiconeuroinmonología’, en la cual se demostraba que la salud física se veía influida por los factores psicológicos (actitudes, emociones) y sociales que involucran a la persona, tanto de manera positiva como negativa. Uno de los factores sociales relevantes para la salud podría ser el religioso o espiritual.

“Desde que existen las religiones, se han dado formas sanas y enfermas de vivir la religiosidad. Dentro de las diferentes tradiciones religiosas encontramos a personas con buena y mala salud mental. Además, las personas religiosas, pueden tener equilibrio o desequilibrio en su manera de experimentar su propia

religiosidad. Pero **¿cuáles son los criterios para apuntar en una u otra dirección?**”

(Rodríguez, María Isabel. 2011: 2)

Tal y como despliega Francis (1992: 151), la psicología de la religión aporta dos explicaciones respecto a la relación entre la religión y la estabilidad emocional y personalidad de un individuo. De acuerdo con la psiquiatra Rodríguez (2011: 2) y Francis (1992: 151), por un lado se encuentra aquella postura que sostiene que las creencias espirituales serían potencialmente perjudiciales para la salud mental en cuanto a dependencia, sugestión, distorsión de la realidad... o directamente la religión como una expresión de enfermedad mental o psicopatología. De un modo extremo, tal y como cita Schumaker (1992: 4), destaca el autor Melford Spiro (1965) sosteniendo que la religión es una ‘locura absoluta’ o el autor ya mencionado Freud (1913) con su teoría en la que consideraba la religión como una ‘neurosis obsesiva universal de la humanidad’ y según sintetiza Rodríguez (2011: 9), también asimilaba la religión a una ilusión, una gran ilusión formada de todas aquellas creencias que aseguran protección, recompensa tras la vida y demás esperanzas futuras. El psiquiatra López-Ibor sostenía: “[...] *con mucha frecuencia los enfermos mentales tienen preocupaciones filosóficas, religiosas y espirituales. Las enfermedades mentales son enfermedades espirituales, por lo menos en la lengua alemana (Geisteskrankheiten).*” (López-Ibor. et al. 2012:104).

En el capítulo X de *Religión, psicopatología y salud mental*, Font (2016: 158) expone el caso de una mujer de 35 años que tras un problema con una hermana suya, llega a la consulta de su doctor aquejándose, entre otros síntomas físicos, de que “alguien le quiere mal y que provoca que se encuentre así”. Font (2016: 158) considera que la paciente tiene una gran sugestionabilidad en el momento en el que se deja influenciar por el entorno de manera extrema, “*En esta persona vemos como una crédula religiosidad mágica puede vehicular aspectos psicopatológicos [...]*” (Font. 2016: 158).

Rodríguez (2011: 5) explica a partir del concepto ‘**religiosidad intrínseca**’: “[...] *sería la que se vive con madurez, coherencia, profundidad y autonomía y que supone la fuente de las propias motivaciones [...]*” (Rodríguez. 2011: 5) cómo ésta se puede escapar de las manos produciendo así exageraciones que pueden provocar exaltaciones y/o desequilibrios mentales. De acuerdo con la autora (Rodríguez. 2011: 13), un mal

uso de la religión puede provocar más probabilidades de desequilibrios mentales por todo lo que ello implicaría. Por lo que dependiendo cómo se viva, una espiritualidad puede favorecer a una persona y perjudicar a otra.

“La religión es cognitiva, experiencial, normativa, ritualista, inspiradora, social, tradicional y lo opuesto a todas ellas. La salud es subjetiva, fisiológica, culturalmente relativa, individual, indicada por los síntomas y lo opuesto a todos ellos. Una religión altamente teologizada puede afectar la salud subjetiva, la salud fisiológica, la relatividad cultural de la salud, etc. Una religión altamente experimental puede afectar también las diversas dimensiones de la salud.”

(Blasi, Anthony. 2011: 1).

[V.o: “Religion is cognitive, experiential, normative, ritualistic, inspirational, social, traditional, and the opposite of all of these. Health is subjective, physiological, culturally relative, individual, indicated by symptoms, and the opposite of all of these. A highly theologized religion can affect subjective health, physiological health, the cultural relativity of health, etc. A highly experiential religion can affect the various dimensions of health as well.”

(Blasi, Anthony. 2011: 1).]

Los fanatismos espirituales sería un ejemplo de ‘desequilibrio’ a la hora de experimentar la espiritualidad. Estas exaltaciones se darían lugar en el momento en el cual en una persona existe un extremo etnocentrismo y egocentrismo, donde se considera que se porta la verdad única y absoluta y se comienza a adaptar una actitud dogmática y fanática. A partir de aquí, esta actitud individual se transmite a otros sujetos llegando a crear una colectividad en ocasiones peligrosa. De acuerdo con los autores que citan Rosales y Schinelli (2011: 303/4) el desequilibrio a la hora de experimentar un estilo de vida concreto se produciría en el momento en el que el sujeto se queda de alguna forma atascado y obstinado ‘en la lucha espiritual’ abriendo la posibilidad de que se produzcan ‘consecuencias patológicas’, y por tanto entrando en el campo del estudio psicoterapéutico (psicología, psiquiatría, neurología⁸). A modo de ejemplo, Font (2016) aseguraba sobre la ‘mística’: “[...] *fenómenos con un alta*

⁸ Julie Goulet (2012: 190) expone la tarea de la denominada ‘neuroteología’, encargada de investigar las experiencias religiosas desde un punto de vista neurológico, es decir, la actividad cerebral producida cuando se llevan a cabo prácticas espirituales concretas.

incidencia de psicopatología o bien que expresan la fragilidad emocional o la labilidad afectiva de las personas que los sufren, tanto si su experiencia religiosa es sana como si es patológica” (Font. 2016: 60).

Según Font (2016), en etapas de catástrofe social es propenso que surjan patologías basadas en la paranoia y en la idealización de un ser superior que supuestamente actuará salvando la situación: *“Partiendo del momento religioso-social de los tiempos modernos detectamos la patología con manifestaciones de carácter religioso no solo en el individuo sino también en la sociedad”* (Font. 2016: 34). Por otro lado, en otras épocas la razón parece predominar, la cual se centra en desmentir esa racionalidad religiosa que la otra postura adopta.

“La religión puede tener un papel negativo en la salud mental cuando genera expectativas que no se cumplirán. Esto puede suceder en los actuales contextos carismáticos en forma de expectativas, por ejemplo de sanidad, que al no cumplirse generan frustración y dudas espirituales a la persona afectada o a su entorno familiar, en el sentido de no haber ejercitado suficientemente la fe para haber generado el milagro. Nos hallamos frente al “pensamiento mágico”.”
(Triginéin, Jaume. 2012).

Ante la idea de que una espiritualidad llevada al extremo podría conllevar o provocar problemas de salud mental, existe, por otro lado, el planteamiento contrapuesto que destaca los beneficios que podría acarrear una espiritualidad vivida de forma ‘equilibrada’. De acuerdo con la multitud de menciones que despliega Teresa L. González (2004), existen las afirmaciones apoyadas en experimentos que consideran que estilos de vida espirituales son beneficiosos para la salud y bienestar del cuerpo y la mente. A partir de este posicionamiento basado en evidencias, Koenig (2008) planteaba:

“Por lo tanto, si se puede demostrar que la participación religiosa/espiritual mejora la salud psicológica y las interacciones sociales, es razonable plantear la hipótesis de que los factores religiosos también pueden mejorar la salud física, al reducir el estrés psicológico, aumentar el apoyo social y fomentar comportamientos positivos de salud.”
(Koenig. 2008: 53).

[V.o: “Therefore, if religious/spiritual involvement can be shown to enhance psychological health and social interactions, it is reasonable to hypothesize that religious factors may improve physical health as well, doing so by reducing psychological stress, increasing social support, and encouraging positive health behaviours.”

(Koenig. 2008: 53).]

Tras plantear su hipótesis, Koenig (2008) presenta gran variedad de datos de estudios cuantitativos en los que se demuestra la manera en la que los factores psicológicos y sociales que tienen que ver con la religión y espiritualidad afectan de manera positiva en la salud de las personas: “[...] *diecinueve de veinte estudios cuantitativos encontraron relaciones positivas significativas.*” (Koenig. 2008: 56). [V.o: “[...] *nineteen of twenty quantitative studies found significant positive relationships.*” (Koenig. 2008: 56).] El autor (Koenig. 2008) identifica una interpretación de la espiritualidad como “[...] *una fuente de consuelo, fortaleza y guía*” (Koenig. 2008: 56) [V.o: “[...] *as a source of solace, strength, and guidance.*” (Koenig. 2008: 56)], un apoyo al que agarrarse frente a una enfermedad.

De acuerdo con Carmen Navas et al. (2006: 30), en el Congreso Internacional de Psiquiatría en 2003, se consideró la importancia de la espiritualidad respecto a la hora de promover la salud, ya que desde estos ‘estilos de vida’ se suelen defender positivamente las ideas de auto cuidado del cuerpo y mente a través de diversas actividades y/o terapias. De acuerdo con Rodríguez (2011: 6), a partir de las palabras de Victor Frankl, las espiritualidades normalmente se basan en dar explicaciones respecto a la vida, darle un sentido y motivos por los que vivirla y cómo hacerlo.

“[...] el tener la salud amenazada o ya quebrantada, tanto la propia persona como otra que le resulta sentimentalmente relevante, es decir, se produce ante este evento el acercamiento a la religión o el desarrollo de la religiosidad previamente existente como una forma de afrontar situaciones estresantes, permitiéndole adoptar un sentido de coherencia (Antonosky, 1981) que como recurso general de resistencia favorece su salud.

(González, T. 2004: 25)

Según Rodríguez (2011: 6) y las diversas conclusiones de distintas investigaciones que presentan Rosales y Schinelli (2011: 304), Korman et al. (2011: 201), Alexander Moreira et al. (2014), Scott Schieman y Alex Bierman (2011: 46) y Koenig (2008), algunos aspectos espirituales se podrían asociar al descenso de síntomas de ansiedad, estrés, depresión, la inestabilidad emocional, al control de consumo de sustancias así como de actitudes suicidas o lo contrario, miedo a la muerte. *“Saber que se cuenta con alguien o “algo” capaz de orientarlo, quererlo, ayudarlo material o espiritualmente, contribuye al bienestar y con ello a protegerlo de los factores psicológicos y sociales de riesgo a enfermar, entre otros determinantes, [...]”* (González, T. 2004: 324). Los motivos por los cuales la espiritualidad contribuiría a reducir la tasa de comportamientos delictivos o el consumo de alcohol y drogas, serían, de acuerdo con Koenig (2008: 64):

“Además, las creencias y enseñanzas religiosas alientan a las personas a tomar mejores decisiones que ayudan a disminuir la probabilidad de encontrarse en situaciones muy estresantes [...]. Estas creencias a menudo pueden reducir los comportamientos negativos para la salud [...]”
(Koenig. 2008: 67).

[V.o: “Furthermore, religious beliefs and teachings encourage people to make better decisions that help to decrease the likelihood of being in highly stressful situations [...]. These beliefs may often reduce negative health behaviours [...]”
(Koenig. 2008: 67).]

Triginéin (2012) afirmaba respecto a las creencias cristianas:

“La fe es generadora de confianza, hecho que representa un soporte terapéutico frente a síntomas como la tristeza, la depresión... El psiquiatra Aaron Beck afirmó que la desesperanza se halla en el corazón de la depresión. También es un factor de peso en los casos de suicidio. Una visión esperanzada, dentro del realismo existencial, como la que proporciona la fe es facilitadora de los procesos de salud.”
(Triginéin. 2012).

Trasladando las cuestiones que dan nombre a este apartado a la dimensión de la salud y la enfermedad del espiritismo kardecista del Centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, prestaré atención a cómo parte de las ideas fundamentales de la doctrina respecto a la concepción de la muerte y la vida concretamente, podrían servir precisamente para lo anteriormente mencionado (descenso de síntomas de ansiedad, estrés, depresión, inestabilidad emocional, control de consumo de sustancias así como de actitudes suicidas o miedo a la muerte), es decir, cuidar y conservar la salud mental. Por otro lado, también destaco una de las actividades terapéuticas principales del centro: los pases espíritas. Una acción que provendría directamente de los espíritus y cuyo objetivo es lograr cierto bienestar y beneficiar la salud mental y física, entre otros fines. Uno de esos fines es ‘liberar’ a una persona que se encuentra ‘obsesionada’ por un espíritu, el cual le provoca, en menor o mayor grado, no poder continuar con su vida normal. Este fin sería compartido también por la actividad espírita principal: la mediumnidad asociada a médiums curadores. Tal y como desarrollaré más adelante, considero oportuno mencionar aquí la asociación de las obsesiones espíritas a las posesiones espirituales y por ende, la relación de éstas a las enfermedades mentales.

“Cada uno tiene una noción algo diferente de lo que subyace a la salud mental, y cada uno tiene una visión diferente sobre la forma en que la salud psicológica se expresa conductualmente. Sin explicarlos en detalle, sus afirmaciones dispares significan que la influencia percibida de la religión en la salud mental variará dependiendo de la escuela de pensamiento que uno respalde. [...] Dicho de otra manera, la religión puede generar comportamientos y actitudes que estén en consonancia con la salud mental para algunas escuelas psicológicas, pero no para otras.”

(Schumaker. 1992: 9).

[V.o: “Each has a somewhat different notion of what underlies mental health, and each has a different view on the way that psychological health expresses itself behaviorally. Without spelling these out in detail, their disparate assertions mean that religion's perceived influence on mental health will vary depending upon the school of thought that one endorses. [...] Stated otherwise, religion may engender behaviors and attitudes that are consonant with mental health for some psychological schools, but not others.”

(Schumaker. 1992: 9).]

Mostrando la otra cara de la moneda frente a las investigaciones que afirman que cierta espiritualidad beneficiaría la salud, Richard P. Sloan y Emilia Bagiella (2002) examinaron 266 artículos procedentes del área de enfermedades cardiovasculares e hipertensión en el año 2000, identificando que tan solo el el 17% de los mismos se podrían considerar relevantes en cuanto a las afirmaciones respecto a considerar beneficiosa para la salud un estilo de vida espiritual. Concluyendo, por tanto “[...] *que hay poca base empírica para las afirmaciones de que la participación o actividad religiosa está asociada con resultados beneficiosos para la salud.*” (Sloan y Bagiella. 2002: 14). [V.o: “[...] *that there is little empirical basis for assertions that religious involvement or activity is associated with beneficial health outcomes.*” (Sloan y Bagiella. 2002: 14)], justificando y cuestionando la metodología de los estudios, la falta de evidencia que respalde dichas afirmaciones, defectuosos o mal interpretados.

3.14. La noción de la muerte

«Uno de los índices con los que podemos evaluar el grado de “humanidad” de una cultura, es el grado de sinceridad y de eficacia con que ésta se enfrenta al hecho de la muerte, para integrarlo y dignificarlo, sin escamotearlo y disimularlo. Una sociedad estará deshumanizada si impide al ser humano ser dueño de su propia muerte.»
(Fernández del Riesgo 2007: 171).

Atender a las concepciones y reacciones ante la muerte según cada grupo social nos da la oportunidad de acceder a la manera en la que se configura su vida, su cosmovisión y en definitiva, su cultura. En la sociedad occidental la muerte es comúnmente algo negativo que suele venir de la mano de la enfermedad, a la muerte se la teme, se intenta resistir y evitar a toda costa. El espiritismo kardecista mostraría un punto de vista distinto dentro de esta sociedad, contribuiría con un aprendizaje basado en una visión positiva de la muerte para afrontar la vida con la misma actitud y adentrarse en el conocimiento de la realidad espiritual.

Los hallazgos de manifestaciones artísticas y de sepultura atribuidos a la aparición del ser humano como Homo Sapiens Neandertal u Homo Neanderthalensis, dieron a conocer al resto de la humanidad el momento en el cual comenzamos a tener autoconciencia y conciencia de la muerte de los seres vivos y por tanto, distinguimos de

éstos (Morin 2000: 113-115). De acuerdo con Nigel Barley (2000: 13), mientras que en algunas culturas podríamos estar ante un acontecimiento que inquieta, provoca tristeza, miedo, rabia... en otras sería una cuestión indiferente, irrelevante. Las reacciones dependen de varios factores culturales, es decir, de las distintas maneras de interpretar la realidad, por ejemplo, la manera de concebir el 'tiempo' interfiere en la forma enfrentarse a la muerte, siendo ésta o no un indicador de finalización. En occidente, la muerte es el fin de la vida, sin embargo, el espiritismo kardecista concibe la muerte como una transición a la continuación de la vida.

Desde hace poco relativamente, antes del siglo XVIII, tal y como desarrollaré más adelante, en la sociedad occidental comenzó a ser común cierto temor ante la muerte. Se empezó a tratar de 'maquillar', de enmascarar bajo la careta de enfermedad y por lo tanto, surgió esa resistencia y deseo de evitarla a toda costa, se suele concebir negativamente como un final absoluto. Ante la muerte de alguien se exige respeto, un respeto traducido en seriedad, tristeza, pena, lloro. Gestos positivos quedarían descontextualizados, fuera de lugar, incluso llegarían a ofender al círculo de personas de la persona fallecida. Precisamente ésta sería la víctima de ese acontecimiento concebido como tragedia. La muerte es imprevisible y desconocida, puesto que siempre muere el 'otro', aun así, es un hecho natural y cotidiano ya que mueren seres anteriormente vivos cada segundo.

La muerte está a la orden del día, tan solo habría que echar un vistazo a las noticias en los medios de comunicación, concretamente a las imágenes explícitas con las cuales se suele apoyar la información. La muerte como entretenimiento, tratada con y desde el morbo, como atractivo puesto que en la mayoría de los casos es concebida como algo desagradable y según en qué condiciones, no apta para el conocimiento de todos los públicos, solo los valientes, siendo hilo conductor de películas, series, videojuegos... Todo ello al alcance de niños y jóvenes que a su vez los adultos tratan de evitar que éstos asistan a eventos funerarios cotidianos o directamente ni son mencionados. La muerte y cómo afrontarla aparece como tema ausente por desarrollar en la educación infantil, el aprendizaje social (Gala, F. J. Et al. 2002: 43)... quizá porque hiere sensibilidades, pero ¿hasta qué punto? Nos encontramos ante una insensibilización frente a la muerte ajena y una sensibilización extrema respecto a nuestra propia muerte o la de las personas cercanas. Dicha sensibilización puede transformarse en miedo:

‘tanatofobia’, a la que se le opone la ‘tanatofobia’ como deseo de morir de aquellas personas que se encuentran en un estado moribundo (Gala Et al 2002: 40). Pongamos como apoyo a esta afirmación las palabras que aporta Luc Ferry (1997: 107) en cuanto a la muerte de un animal, pudiendo aplicarse de un mismo modo a los humanos:

«Hoy seguimos percibiendo la muerte de los animales en este marco de pensamiento ‘holista’: solo le damos valor según su grado de individualización. Si el animal es doméstico, ya humanizado por el afecto familiar, se siente a veces mucha pena. Si es salvaje y si su especie no está en peligro, consideramos su desaparición como un fenómeno natural del que no ha lugar de dolerse particularmente.»

(Ferry 1997: 107).

3.14.1. Breve historia sobre la noción occidental de la muerte

A pesar de estar muriendo personas todos los días en todas partes del mundo, tal y como he mencionado anteriormente, la muerte es un acontecimiento ajeno, del otro, se trata pues, de una experiencia totalmente desconocida para unx mismx. María de la Luz Sánchez y Verónica Salas (2015: 13) consideran que la concepción de la muerte en Occidente ha tenido una ‘evolución desadaptativa’ en el momento en el que se ha podido avanzar desde una percepción positiva asumida como algo natural, a una concepción negativa como algo cuyo momento hay que retrasar lo máximo posible.

Tal y como sintetiza Analía C. Abt (2007: 6) a partir de las palabras de Philippe Aries (1999), desde el siglo VI al XII, la muerte estaba ‘domada’, ‘naturalizada’. A pesar de ello la muerte incitaba pena, una pena comunitaria más que familiar respecto a la persona fallecida. En esta época se decía que la muerte avisaba puesto que solía estar relacionada con la enfermedad, se sabía el destino de aquel que cayera enfermo. De lo contrario, es decir, si la muerte no se producía como causa de una enfermedad y llegaba de sorpresa o accidental, ese fallecimiento se asociaba a alguna maldición. A principios de este periodo los muertos eran alejados de la población por miedo a los cuerpos y la posibilidad de que volvieran a la vida, hasta que se comenzó a concebir la idea de la resurrección. Abt (Abt 2007: 6) apunta que entre el siglo XII y a finales del XV se comenzó a tener consciencia de la descomposición de lo que fue la vida y cómo la

muerte sería el fin de la misma. Esta concepción de finalización provocó un apego a la vida y la necesidad de vivirla lo más completa posible antes de que se acabara.

Desde el siglo XVI los cementerios se volvieron a separar de la ciudad pero sin perder la proximidad a ésta y fue en el siglo XVII cuando la Iglesia clericalizó la muerte en el momento en el cual los rituales funerarios celebrados pasaron a ser tarea de dicha institución religiosa (Abt 2007: 6). La muerte vista como el fin de la oportunidad que ha dado Dios a las personas de demostrarle bondad o maldad, una vez muertos, serían juzgadas en el Purgatorio para decidir su destino eterno según la moralidad de sus comportamientos terrenales: bondad premiada con ir al Cielo o Paraíso y maldad castigada con ir al Infierno. En el siguiente siglo (XVIII) la muerte entró en terreno hospitalario para quedarse, se empezó a concebir como un problema médico, aun así, seguía pisando el terreno religioso. De acuerdo con Foucault (1990), este acontecimiento marcó un antes y un después en el trato social al/del cuerpo. Se identificaron tres grandes cambios: en primer lugar, las mejoras en las condiciones socio-económicas, las medidas de higiene y los fenómenos de adaptación del cuerpo hicieron posible que el número de muertos descendiera. En segundo lugar, la medicalización de la muerte hizo que tanto el cuerpo como su existencia y su conducta también lo estuvieran, dando paso al tercer cambio. Éste último se basó en la 'economía de la salud', en la cual las distintas políticas también comenzaron a formar parte destinando, en función de sus ingresos, una fracción de los mismos para el mejoramiento técnico de la salud en la población.

Teniendo en cuenta esta breve mención de cómo ha ido variando la concepción de la muerte en Occidente hasta nuestros días, la conclusión es que actualmente no seríamos dueños de nuestro propio fin puesto que dependemos de los distintos profesionales para gestionarlo, lo normal es morir en el hospital: «*El hospital se convierte así en la expresión institucional del modelo mecanicista del cuerpo*» (Abt 2007: 10). De acuerdo con las palabras de Alfonso Miguel García (2008: 44), en la sociedad occidental se trata de evitar la muerte a toda costa, sin importar la calidad de vida, sino la cantidad. En la misma línea, Sánchez y Salas (2015: 13) sostienen que hemos pasado de concebir la muerte como algo natural que nos ocurre, a un acontecimiento antinatural y agresivo, es decir, a pesar de saber que la muerte es un acontecimiento inevitable tratamos de buscar una explicación externa a la misma. Trataríamos de buscar pues, aquello que nos mata

para perpetuar la vida, pero sin embargo no aprendemos a vivirla teniendo en cuenta la presencia de la muerte.

«Un mundo en el que la muerte clínica no es una experiencia-existencia sino una decisión de categoría jurídica, que define la frontera de las tecnologías biológicas, más que del límite natural o espiritual de la existencia, del que el ser humano ya no forma parte.»

(García, A. M. 2008: 44)

4. Principios fundamentales del espiritismo kardecista

“El espiritismo es inmenso; toca todas las cuestiones metafísicas y de orden social, constituye todo un mundo abierto ante nuestra vista” (Kardec. 1875: 35).

4.1. Triple carácter del espiritismo: científico, filosófico y moral

“El Espiritismo se relaciona con todas las ramas de la filosofía, de la metafísica, de la psicología y de la moral”
(Kardec. 1888: 44)

De la misma forma que fue necesaria la claridad en el uso de conceptos a la hora de transmitir el espiritismo, fue igualmente necesaria la delimitación de fronteras en cuanto al carácter del movimiento. Kardec al principio presentó el espiritismo como “[...] *una religión laica (y secular*) y racional, un cristianismo y monoteísmo adaptado a los tiempos modernos*” (Mülberger. 2016: 42), y a su vez, lo presentó como una ciencia. En la exposición sobre dicha doctrina realizada por Días de Araujo (2010: 120), éste considera el concepto de espiritismo como un híbrido en el cual se encuentra un triple carácter científico, filosófico-religioso y moral.

“El espiritismo se presenta bajo tres diferentes aspectos; el hecho de las manifestaciones, los principios de filosofía y de moral que de ellos se desprenden, y la aplicación de esos mismos principios. De aquí tres clases, o mejor, tres grados entre los adeptos: 1º los que creen en las manifestaciones y se limitan a comprobarlas. Para éstos el espiritismo es una ciencia experimental; 2º los que abarcan las consecuencias morales, y 3º los que practican o se esfuerzan en practicar la moral.”
(Kardec. 1857: 393)

Por un lado, Kardec (1888: 9) distingue una **dimensión científica** en el momento en el cual se utilizan métodos positivistas (la observación) con la intención de establecer criterios universales: *“una ciencia práctica”* (Kardec. 1888: 9). Se trata de exponer el método a través del cual se podrían explicar las causas de los fenómenos ‘naturales’ provocados por los espíritus. El autor (Kardec. 1888: 120) desmiente: “[...] *el Espiritismo es una ciencia de observación y no una ciencia de adivinación o de*

especulación.”, por lo que contribuiría al ‘desarrollo de la inteligencia’ para destapar las leyes de la naturaleza más allá de la muerte.

Uno de los interrogantes más repetidos como seres humanos es el de ‘¿de donde venimos?’, para la que el espiritismo aporta una explicación basada en las palabras de los espíritus superiores que transcribe Kardec (1857: 61). El origen de nuestra existencia se remontaría cuando en el planeta Tierra se encontraba el germen de la vida pero en estado latente, tan solo se tuvieron que dar las condiciones necesarias o “el momento propicio” (una determinada temperatura, un medio concreto...) para que surgiera finalmente. Según los espíritus, el motivo por el cual se explica la existencia de diversas ‘razas’⁹ de seres humanos repartidas por el mundo se encuentra en que dichas condiciones se dieron a la vez en diferentes medios terrestres. Nos encontramos ante una explicación quizá escueta que dejaría abiertos muchos interrogantes, más allá de todo lo que se pueda descubrir a partir de investigaciones científicas hasta el momento, las respuestas estarían reservadas a sociedades espirituales más superiores, es decir, el entendimiento humano y por lo tanto, la ciencia en esta época y lugar, estarían determinados por los límites de Dios. A cada sociedad espiritual se le transmitiría la información apropiada acorde con su grado de comprensión. Esta cuestión la trato más adelante en detalle.

Por otro lado, Días de Araujo (2010: 120) divide el **carácter filosófico** en tres dimensiones: lógica, metafísica y moral. La primera tendría que ver con el carácter científico puesto que a través de la lógica se trata de ordenar sistemáticamente aquellos fenómenos observados. La metafísica es el estudio del conjunto Dios, materia y espíritu, mientras que la moral queda explicada por el autor como el respeto que tienen las personas a Dios y sus semejantes (Días de Araujo. 2010: 121). De acuerdo con Días de Araujo (2010: 123), el pensamiento del filósofo Descartes sería una de las principales fuentes en las que se basaba Kardec a la hora de defender el espiritismo junto a Sócrates y Platón, los cuales son considerados por el codificador, según Mira (2002: 531) como los ‘precursores de la idea cristiana y el espiritismo’: “[...] *la certeza empírica de un*

⁹ El empleo aquí del término ‘raza’ responde al uso literal de la palabra de los espíritus en transcripción de Kardec. En sustitución de dicho concepto y de acuerdo con las ciencias sociales, hablaríamos de ‘etnias’ o ‘poblaciones’ para superar la carga negativa que implica el uso de ese término.

principio individual inteligente, que sobrevive a la muerte” (Días de Araujo. 2010: 124).

En cuanto a la **dimensión moral**, Kardec (1888) afirma que la doctrina se basa en una moral **crisiana**, considerándola como *“la más digna y la más pura de todas las sectas religiosas del mundo”* (Kardec. 1888: 156) para transmitir la Ley de Dios.

“[...] si te quedas simplemente en la parte fenoménica... como hay muchas personas que les llama la atención la parte de eso, el comunicarse, a ver si despiertan una psicografía, una mediumnidad auditiva, ver a los espíritus... y su máximo objetivo es el fenómeno y en realidad el espiritismo tiene una **base moral que es la moral de Jesús, la moral crisiana, no la moral católica que eso es otro rumbo.**”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

“[...] en ella [religión crisiana] se encuentran los principios de todo; los espíritus de todos los grados, sus relaciones ocultas y manifiestas con los hombres, los ángeles guardianes, la reencarnación, la emancipación del alma durante la vida, la doble vista, las visiones, las manifestaciones de toda clase, las apariciones, y hasta las apariciones tangibles [...]”

(Kardec. 1857: 393).

“El cristianismo y el espiritismo es lo mismo. La Biblia ha sido traducida por la Iglesia católica, ha quitado y editado lo que le ha convenido. Las principales ideas del espiritismo estaban en sus inicios como el de la reencarnación, pero como no le interesaba la eliminó. Por ejemplo, con ‘diferentes moradas’ se refería a ‘otros mundos’”.

(Registros. Albertus en el CAEEM. 10/5/2018).

Precisamente, respecto a las ‘diferentes moradas’ que citaba Albertus (Registros CAEEM. 10/5/2018) en el centro espírita, da título a un capítulo de *El evangelio según el Espiritismo* (1864: 50): “Hay muchas moradas en la casa de mi padre”, dedicado a los

‘diferentes estados del alma en erraticidad’ y a las ‘diferentes categorías de mundos habitados’.

4.1.1. El matiz cristiano del espiritismo kardecista

Tal y como explica de Mateo (2011: 43) y Henri-Charles Puech (1981: 381), los espíritus que dictaron a Kardec las principales obras del espiritismo, presentan el movimiento como ‘la tercera revelación de la ley de Dios’, que se iría manifestando de forma progresiva a lo largo de la historia humana en La Tierra y para todos los seres humanos a través de ‘comunicaciones extrahumanas’ (Kardec. 1857: 255).

José Ignacio Modamio, divulgador y redactor de la revista o periódico espírita trimestral *El Ángel del bien* y miembro del centro espírita ‘Entre el Cielo y la Tierra’ situado en San Martín de Valdeiglesias (Madrid), desarrolla y explica en su conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” (2018) cómo se dieron lugar las tres revelaciones de Dios que abarca el espiritismo kardecista. Dicha comunicación tuvo lugar en el *XXV Congreso Espírita Nacional* titulado ‘El espíritu de la verdad’, celebrado en Ciudad Real durante los días 7, 8 y 9 de diciembre de 2018.

En la transmisión de la ley Natural (Ley de Dios) del *Antiguo Testamento* a través de Yavé a Moisés en el Monte Sinaí (Kardec. 1857: 255) se encontraría la parte moral de las revelaciones, sin embargo, el conocimiento espiritual se habría ido revelando poco a poco a lo largo de la historia previamente: “*Las influencias externas de griegos, de Babilonia, de Egipto, infundieron en el pueblo judío el resto de creencias preparando la llegada de la segunda revelación.*” (Modamio. 2018. 3:10) y con las enseñanzas de Cristo expresadas en el *Nuevo Testamento* (Kardec. 1991: 15). Según las palabras transcritas por Kardec (1857: 227), las alegorías de las santas escrituras eran indirectas de cómo se debía actuar, ya que la inteligencia de los humanos en aquella época no estaba lo suficientemente desarrollada para comprender aquello que tenemos presente en la actualidad. Por lo que el espiritismo kardecista, de acuerdo con César Días de Araujo (2014: 129), sería el movimiento que se encargaría de completar las enseñanzas de Dios:

“Además de haber grabado Dios su ley en la conciencia, creyó un deber, formularla de manera explícita; les envió primero a Moisés; pero las leyes de

Moisés eran apropiadas a los hombres de su tiempo; no les habló sino de la vida terrestre, de penas y de recompensas temporales. Cristo vino en seguida para completar la Ley de Moisés por una enseñanza más elevada: **la pluralidad de las existencias, la vida espiritual, las penas y las recompensas morales.**”

(Kardec. 1991: 15).

Durante el periodo de revelaciones se dio lugar la adquisición de conceptos y creencias espirituales acordes con la mentalidad de cada época, para poder ser interpretados y comprendidos. De acuerdo con Modamio (2018), el estudio del origen del Cristianismo Primitivo implica el estudio de las creencias del pueblo judío: “*La diáspora judía fue en el futuro, un semillero de ideas cristianas.*” (Modamio. 2018: 4:40). El autor (Modamio. 2018) expone cómo el exilio del pueblo judío a Babilonia implicó la absorción de conceptos morales en cuanto a la **distinción del bien y del mal** y la **creencia en la existencia de un mundo espiritual** en el cual Dios **castigaría o privilegiaría** en función de la trayectoria de vida material. A partir del siglo IV a.C, el pueblo judío se vio inmerso en el helenismo, periodo en el cual se adoptaba la **creencia en la resurrección material** y por ende, **la dualidad cuerpo-alma**. Sin embargo, tan solo se mantuvo en la gnosis judía helenista, hasta ser recuperada en el siglo III d.C.

“La reencarnación formaba parte de los dogmas judaicos bajo el nombre de *resurrección*; sólo los saduceos que creían que todo terminaba con la muerte, no creían en ella. [...] Creían que un hombre que vivió podría revivir, sin explicarse con precisión la manera cómo esto podía suceder; designaban con la palabra *resurrección* lo que el Espiritismo llama más juiciosamente *reencarnación*.”

(Kardec. 1864: 61)

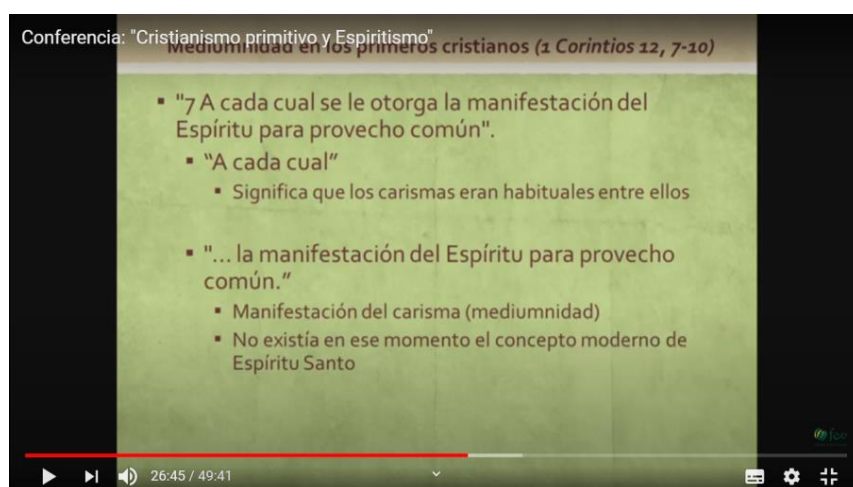
Modamio (2018. 12:25) identifica el judaísmo palestino por un lado, que influenciaría al cristianismo judaizante en Palestina, y el judaísmo helenista por otro, que daría paso al cristianismo helenista, muy en contacto con la cultura griega. A pesar de ser movimientos parecidos, el contexto en el cual se desarrollaron ambos conllevó sus principales diferencias: desde el cristianismo judaizante se reconocería la paternidad de Dios y Jesús como mesías que resucitaría para salvar la humanidad, hazaña recogida a cargo de los apóstoles. Esta espiritualidad sostendría la idea de proximidad al Reino de Dios, basado en una salvación por la fe y las obras realizadas en vida, las cuales

deberían cumplir de forma estricta la Ley de Moisés. Desde el cristianismo helenista Jesús sería Dios, es decir, la divinización de Jesús se haría desde que el mundo es mundo y se consideraría que dicho Reino de Dios estaría presente espiritualmente, la salvación se basaría en la fe. La rebelión del pueblo judío frente a los romanos (70 d.C.) provocó prácticamente el final de los grupos judeocristianos y cristianos judaizantes.

Según sostiene Modamio (2018. 26:10), durante el siglo I y siglo II d.C del Cristianismo, ‘*los profetas itinerantes eran médiums*’; reconociendo el papel de éstos en la rápida expansión de la Fe cristiana por el mundo. El mismo argumento lo sostiene Hu (2005: 12) en su obra *Doctrina espírita para principiantes*, en el primer capítulo que el autor reconoce y titula como ‘Antecedentes’ del espiritismo kardecista:

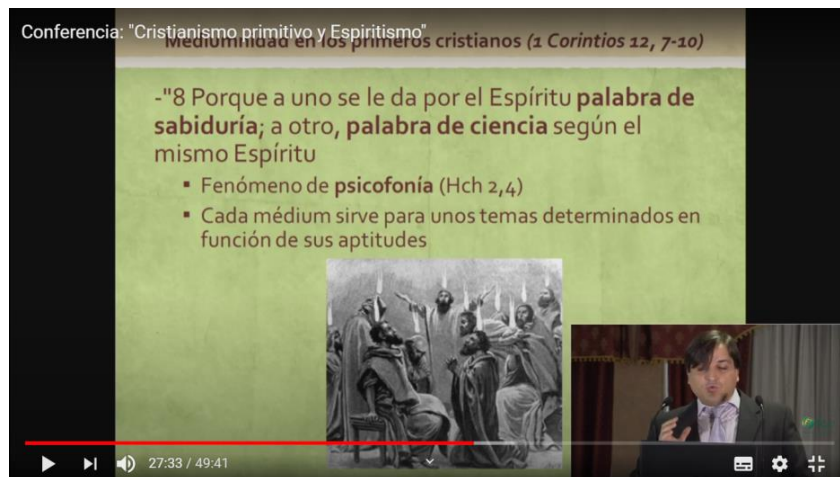
“El «**Nuevo Testamento**» muestra una amplia visión de ese contacto, **llamando a la mediumnidad como *carismas o dones* y a los médiums como «profetas»**. El libro «Hechos de los Apóstoles» ofrece un riquísimo contenido de fenomenología paranormal, practicada por los seguidores de Jesús.”
(Hu. 2005: 12).

De acuerdo con la primera epístola del apóstol San Pablo a los Corintios (12, 7 - 10) en el *Nuevo Testamento*, Modamio (2018. 26:45) establece una relación de similitud entre los conceptos utilizados en aquella época y los actuales espíritas para justificar las raíces cristianas del espiritismo kardecista:

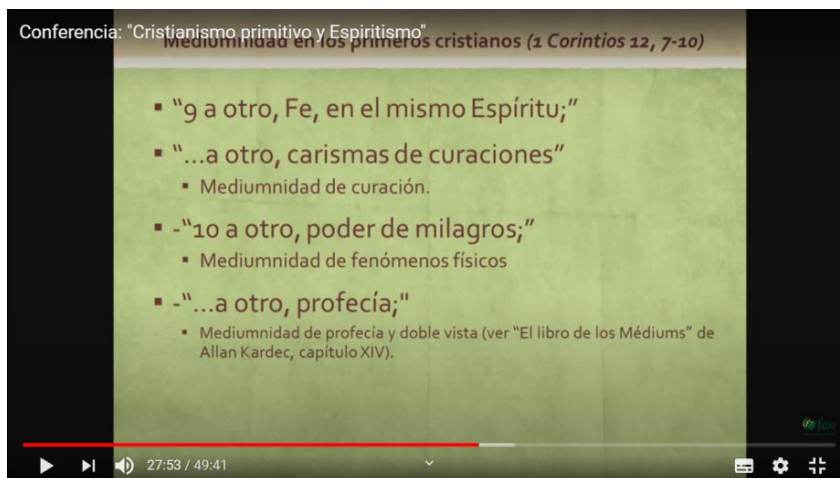


Fotograma extraído del vídeo de la Conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” de Modamio (2018. 26:45)

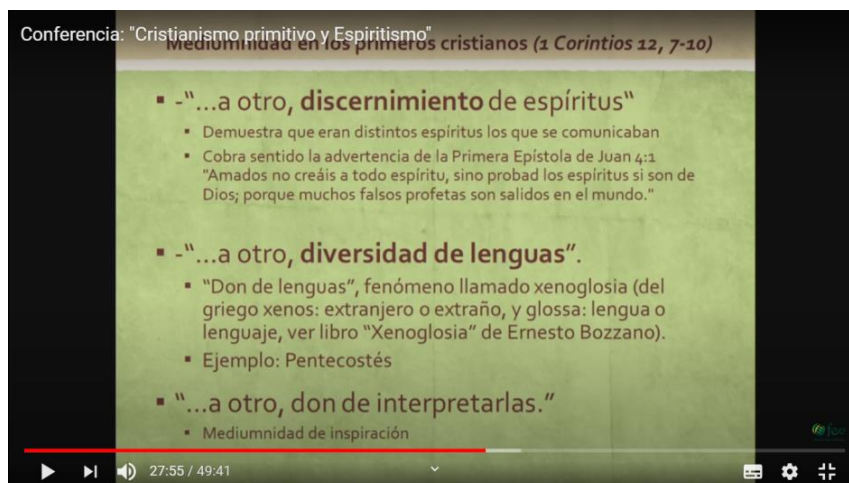
En la línea de Hu (2005: 12), Modamio (2018) interpreta ‘carismas’ como ‘dones del médium’ que cualquier persona podía desarrollar en la ‘manifestación del espíritu’ o mediumnidad:



Fotograma extraído del vídeo de la Conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” de Modamio (2018. 27:33)



Fotograma extraído del vídeo de la Conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” de Modamio (2018. 27:53)



Fotograma extraído del vídeo de la Conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” de Modamio (2018. 27:55)

Modamio (2018: 28:40) identifica en *Hechos de los Apóstoles* y en los *Evangelios* acontecimientos que mantendrían cierta relación con lo que actualmente se conoce como apariciones y fenómenos físicos, voces directas, ‘mediumnidad excitadora’ probablemente a través de la imposición de manos, sueños y visiones... Modamio (2018: 31:50) identifica en escritos judaizantes (*Homilias Pseudoclementinas*) un posible extracto que se podría referir a una ‘posesión espiritual’ o denominada desde el espiritismo kardecista como ‘obsesión espiritual’ o más concretamente ‘subyugación’. La metodología para ‘curarla’, es decir, manejaban conceptos espirituales: ‘demonios’ que entran en el cuerpo de alguien como aquellos ‘espíritus malos’ que obsesionan. “Tenían ya un conocimiento del mundo espiritual, de los espíritus tanto buenos como malos, los buenos con los carismas, los malos para la obsesión [...] muy avanzado para aquella época.” (Modamio. 2018: 34:05).

Respecto a la **creencia en la resurrección y reencarnación**, Modamio (2018: 39:12), explica las oscilaciones de las mismas desde el mundo judío:

“[...] las creencias eran muy sectarias y estaban divididas. La resurrección material, hemos visto que en el levantamiento de los macabeos se promulgó, pero luego se impuso la resurrección inmaterial porque era una tendencia helenista; para después en el siglo III por sincretismo volver a una resurrección otra vez material. [...] Pero la reencarnación está rechazada porque con los macabeos las ideas helenistas se rechazaba, quedaron en los círculos gnósticos

[...] estos sí que mantuvieron la reencarnación. Porque Jesús habló de reencarnación.”

(Modamio. José Ignacio. 2018: 39:12)

Modamio (2018: 40:38) identifica en el mundo judaizante, concretamente en la *Epístola de Santiago* (3:6) (Reina- Valera. 2009: 1937): “la rueda de nuestro nacimiento” como una cita que bien podría referirse a la creencia de reencarnación. De una misma manera identifica y expone citas que aluden a dicha creencia en textos gnósticos como el apócrifo *Apocalipsis de Pablo*, en el cual se mencionan ideas como ‘el viaje del alma’, ‘nuevo cuerpo preparado para el alma’. Del texto *Pistis Sophia*, la cita que extrae Modamio (2018: 41:28) tendría gran similitud con la creencia espírita en la reencarnación:



Fotograma extraído del vídeo de la Conferencia “Cristianismo primitivo y Espiritismo” de Modamio (2018. 41:49)

Del texto de enseñanzas gnósticas del silo II, el *Evangelio Apócrifo de Juan*, Modamio (2018: 42:00) resalta un extracto en el cual se destaca la creencia en la resurrección inmaterial como etapa final, tras un ciclo de reencarnaciones destinadas al perfeccionamiento. Continuando con textos gnósticos, el autor (Modamio. 2018: 42:47) extrae del *Evangelio de Tomás* un pequeño fragmento del que afirma que Jesús hablaba de encarnaciones pasadas.

Tal y como expone Natalia Klimczak (2019) y Hickman (2014: 18) en el año 533 d.C. se celebró el segundo Concilio de Constantinopla, aceptado por la Iglesia católica y

ortodoxa, en el cual se declaró herejía la creencia en la reencarnación, concretamente la idea de la pre-existencia de las almas que promulgaba Orígenes de Alejandría, considerado junto a Tertuliano, uno de los ‘padres de la Iglesia Cristiana’. Se trató de un evento polémico, pues fue el emperador Justiniano quien lo llevó a cabo, sin presencia del papa Vigilio que después, en contra de su voluntad tuvo que ceder para que lo dictaminado en dicho concilio fuera oficial.

“El primer padre de la Iglesia que fue Orígenes de Alejandría creía en la reencarnación, creía en la preexistencia del alma, creía que somos espíritus que nos encaminamos hacia la perfección. En el año 553, en el segundo concilio de Constantinopla, me parece que lo llama la Iglesia el ‘quinto concilio ecuménico’ o algo así. Justiniano I con su mujer Teodora no quisieron aceptar esta idea de la reencarnación porque Teodora era partidaria de la esclavitud, pues la simple idea de reencarnarse en una esclava le daba pánico y entonces, pues el Papa Vigilio... **en ese concilio se considero anatema a la reencarnación y se cambio por resurrección.** [...] Y a partir de este concilio, como hubo otros muchos más que al final desvirtuaron completamente la idea original del Cristianismo; por eso hablar de cristiano no tiene nada que ver con hablar del católico; como ha habido muchas reinterpretaciones erróneas de la palabra de Jesús.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Kardec (1857: 128) destaca en *El libro de los espíritus*, la idea de reencarnación en el *Evangelio*. Considera que existen elementos que no tendrían explicación más allá de la reencarnación, por lo que da a entender que la Iglesia y todos aquellos que no crean, han de ‘dar su brazo a torcer’ y reconocer este proceso espiritual, puesto que ‘queriendo o no’, su espíritu la llevará a cabo.

De acuerdo con Modamio (2018: 45:00), el cristianismo primitivo fue desarrollándose durante el siglo II de tal forma que la interpretación de los textos comenzó a ser literal; tras la sustitución progresiva de los apóstoles como divulgadores de la palabra de Dios, por ministros locales o más tarde obispos. Es precisamente la interpretación literaria de los textos una de las diferencias actuales entre el Cristianismo y espiritismo kardecista. Según transcribe Kardec (1864: 178), en *El Evangelio según el Espiritismo*, los espíritus

superiores enfatizan, de acuerdo con Modamio (2018: 48:16), el sentido espiritual de las palabras de Jesús en los textos sagrados cristianos y por tanto, la justificación **de interpretar y adaptar** creencias actualmente espíritas de los mismos.

“El espiritismo no se concibe sin el cristianismo, pero sin el cristianismo primitivo porque normalmente la gente suele confundir ‘cristiandad’ con ‘cristianismo’ y son diferentes.”

(Lledó, Antonio. 2020. 24:18).

La moral espírita explica que los males humanos serían una consecuencia del aprendizaje espiritual, mediante el alcance de llegar a ser espíritu superior y adoptar una mentalidad como tal, se iría anulando dicho mal. Factores como ‘la negación del porvenir’, la idea de aprovechar la vida que es solo una, el apego a lo material y la tentación de las cosas que denominan ‘inútiles’, la sensualidad y la poligamia, la envidia, los celos... darían lugar al egoísmo, el egocentrismo, incluso la destrucción, no están bien vistos si se abusan de ellos, puesto que evitaría la conservación (Kardec. 1857: 378). “¿Existe, sin embargo, una medida común de felicidad para todos los hombres? «Para la vida material es la posesión de lo necesario; para la vida moral, la buena conciencia y la fe en el porvenir».” (Kardec. 1857: 344). La moral espírita proviene de adoptar la creencia en la reencarnación como oportunidad de aprender y en una misma vida espiritual, experimentar innumerables vidas. Dicha noción invita a establecer relaciones sociales más sólidas ya que esos lazos de solidaridad no terminarían tras la vida terrenal actual (Kardec. 1888: 151). “La creencia en el espiritismo ayuda a mejorarnos fijando las ideas sobre ciertos puntos del porvenir; apresura el progreso de los individuos y de las masas, porque nos permite hacernos cargo de lo que algún día seremos, es un punto de apoyo, una luz que nos guía.” (Kardec. 1857: 367).

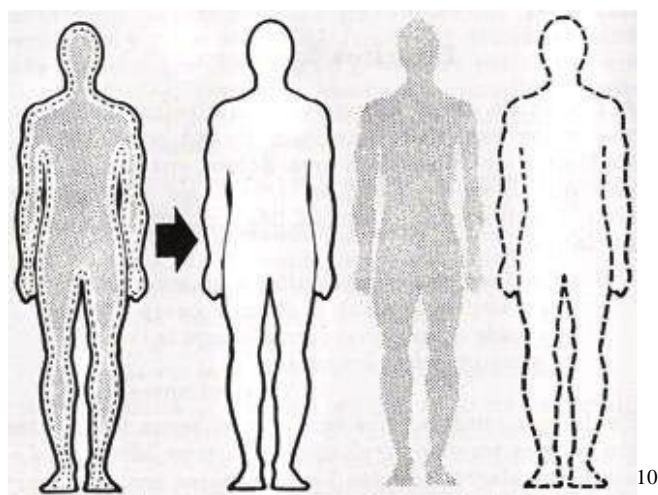
El hecho de conocer el mal por tanto, sería necesario para comprender la necesidad de la presencia del bien (Kardec.. 1857: 294). Según el espiritismo, ello explicaría la noción de las ‘sociedades primitivas’ y las ‘civilizadas’. En las primeras es donde más se encontrarían elementos como el orgullo, el egoísmo, ya que todo giraría en torno a la materia, las civilizadas por tanto, serían todo lo contrario: allá donde hay más bondad y generosidad (Kardec. 1857: 298).

“[...] En los pueblos primitivos la materia se sobrepone al espíritu, se entregan a los instintos del bruto, y de aquí que sean generalmente crueles, porque aún no se ha desarrollado en ellos el sentimiento moral. Además, los hombres primitivos debían creer naturalmente que una criatura animada era de mucho más valor a los ojos de Dios que un cuerpo material. [...]”
(Kardec. 1857: 262)

4.2. Elementos de los que se compone el ser humano

“El alma es un ser simple, el Espíritu un ser doble y el hombre un ser triple.”
(Kardec. 1888: 190).

Una de las principales ideas del espiritismo reflejadas por Kardec, es la que explica que el ser humano está formado por varios elementos: el **cuerpo material** por un lado, que se comunica con el mundo exterior. De acuerdo con la exposición de Simoni Privato y Roberto Carlos Campetti (2007: 28), el cuerpo estaría formado de una materia elemental primitiva denominada **fluido universal**, motivo que explica las variedades corporales. Las modificaciones de dicho fluido son el **fluido vital** (también denominado fluido magnético o eléctrico animalizado), que da vida a los cuerpos, dotando de actividad a los órganos, y el **fluido espiritual** (la materia del mundo espiritual), que se podría definir como el espacio o atmósfera espiritual, es decir, el campo de acción de los espíritus con los cuerpos a través del pensamiento y la voluntad (Privato y Campetti. 2007: 31). Por otro lado, el otro elemento es el **espíritu o alma** (que sería tanto incorporal como inmortal). El elemento que mantendría el equilibrio entre el espíritu y los fluidos vitales es el **doble etérico**. Y el último elemento enumerado es el **periespíritu**, entendido como un cuerpo astral que envuelve y mantiene unidos al cuerpo material y al espíritu.



Cuerpo Humano Cuerpo Material Espíritu Periespíritu (Envoltura)

El **espíritu** queda definido por el espiritismo, de acuerdo con Hu (2005: 43), como: ‘Principio inteligente del Universo’, denominado alma en el momento en el que habita la materia y le aporta inteligencia, voluntad y sentido moral (Kardec. 1888: 189). Por tanto, al hablar de espíritu nos referimos al estado desencarnado del alma, es decir, no depende de la materia, según Kardec (1861: 80) “[...] *el espíritu no es abstracción, sino un ser definido, limitado y circunscripto.*”, pero es capaz de influir sobre la misma.

Respecto al **alma**, con su carácter esculpe rasgos faciales del cuerpo que habita, por lo que Kardec (1857: 119) recalca la frase conocida: “El cuerpo es el espejo del alma”. Que habite la materia no quiere decir que sea un esclavo de la misma, ésta tiene conciencia de sí misma y se caracteriza por su supervivencia e individualidad (Kardec. 1861: 21). El alma irradia energía hacia el exterior de su cuerpo al igual que lo hacen el resto, por lo que es capaz de comunicarse con otras almas: “[...] *hablan el lenguaje de los espíritus*” (Kardec. 1857: 188). Este hecho podría explicar, desde el espiritismo, los momentos en los cuales dos personas piensan ideas a la vez, se compenetran perfectamente o sienten ‘que se conocen de toda la vida’, esto último se basaría en la afinidad entre espíritus.

El alma se podría definir de tres maneras distintas pero el lenguaje es limitado para hacerlo, por lo que se opta por entender el concepto de manera generalizada: “[...]”

¹⁰ Imagen obtenida 15/11/2018 desde <http://espiritismo-venezolano.blogspot.com/2010/04/espiritismo-venezolano.html>

llamamos alma al ser inmaterial e individual que reside en nosotros y sobrevive al cuerpo.” (Kardec. 1857: 9). Esas tres maneras de dirigirse al alma se distinguen en “[...] *el alma vital por el principio de la vida material* [común a los seres orgánicos], *el alma intelectual por el principio inteligente* [animales] y *el alma espiritista por el principio de nuestra individualidad después de la muerte* [de los seres humanos].” (Kardec. 1857: 10). Según el autor (Hu. 2005: 46), la materia animalizada de los cuerpos orgánicos es aquella basada en la ‘actividad íntima’ o ‘principio vital’, es decir, el “principio común a todos los seres vivientes” (Kardec. 1857: 9), que no necesariamente tiene que estar unido con la inteligencia, para ello, pone de ejemplo las plantas como un cuerpo orgánico y por tanto, animalizado, que no posee inteligencia. La poseen los animales y los seres humanos, la diferencia de ambas se encuentra en los usos de cada uno: la de los animales se basaría en satisfacer sus necesidades, mientras que los humanos tendrían principio moral: “[...] [los animales] *son siempre inferiores y están sometidos al hombre. Son sus servidores inteligentes*».” (Kardec. 1857: 241).

La cuestión de los animales en relación con el espiritismo queda explicada en *El libro de los médiums* a partir de las palabras del espíritu de Erasto, expuestas por Kardec (1861: 324):

“De ese progreso constante, imbatible, irrecusable de la especie humana, y de ese estancamiento indefinido de las demás especies animales, habréis de concluir conmigo que, si existen principios comunes a todo lo que vive y se mueve en la tierra –el soplo y la materia–, no es menos cierto que sólo vosotros, Espíritus encarnados, estáis sometidos a esa inevitable ley del progreso, que os impulsa fatalmente hacia adelante, siempre hacia delante. **Dios puso junto a vosotros a los animales como auxiliares, para alimentarlos, vestiros y secundaros. Les otorgó cierta dosis de inteligencia porque, para ayudarlos, necesitan comprender, pero condicionó esa inteligencia a los servicios que deben prestar.**”

(Kardec. 1861: 324).

Tal y como se puede comprobar a través de las explicaciones de Hu (2005: 46), se hace una distinción entre **inteligencia** e **intuición**, esta última queda definida como una ‘inteligencia rudimentaria’ que da lugar a comportamientos espontáneos y la creencia en

Dios, mientras que la inteligencia como tal, supondría acciones pensadas y reflexionadas dentro de la cual entraría el orgullo, culpable de hacer dudar sobre la existencia de Dios. Se tratan de dos dimensiones las cuales pueden existir en un cuerpo de forma simultánea. Por otro lado, se encontrarían las **ideas innatas** desarrolladas en sutiles recuerdos de existencias pasadas (Kardec. 1857: 120) y los **presentimientos**, definidos como los consejos ocultos de espíritus buenos (Kardec. 1857: 218). “*La intuición, corazonada o presentimiento es algo que nos llega de repente como una imagen potente. La intuición es más de sentirse que de pensarse. Los recuerdos son el presente actualizado.*” (Registros. Aldo Linares en el CAEEM. 10/11/2017).

De manera más exclusiva, algunas personas como los hechiceros, reconocidos como ‘personas de buena fe’ (Kardec. 1857: 228), desarrollan la ‘doble vista’ debido a la exposición a situaciones límite en las cuales el alma comienza a actuar viendo lo que el cuerpo físico no es capaz y de sentir más allá de lo que se puede percibir por los sentidos (Kardec. 1857: 195).

4.2.1. Los espíritus, sus mundos y su relación con Dios

Los espíritus pueden ser de dos tipos atendiendo a su existencia (Kardec. 1857: 132): **espíritus encarnados** en cuerpos materiales y **espíritus errantes**. Se clasifican en un rango que va desde espíritus impuros e imperfectos a espíritus puros o superiores según su “*inteligencia, instrucción o moral*” (Mira. 2002: 530), la influencia del espíritu a la materia y viceversa, así como su cercanía a Dios.

Orden	Clase	Característica
1	1° <i>Espíritus puros</i>	<i>Ministros de Dios</i>
2	2° <i>Espíritus superiores</i>	<i>Ciencia + sabiduría + bondad</i>
	3° <i>Espíritus prudentes</i>	<i>Conocimiento + buen juicio</i>
	4° <i>Espíritus sabios</i>	<i>Conocimiento científico</i>
	5° <i>Espíritus benévolos</i>	<i>Bondad + conocimiento limitado</i>
3	6° <i>Espíritus golpeadores</i>	<i>Aptitud para efectos materiales</i>
	7° <i>Espíritus neutros</i>	<i>Ni buenos ni malos</i>
	8° <i>Espíritus pseudo-sabios</i>	<i>Conocimiento + orgullo</i>
	9° <i>Espíritus ligeros</i>	<i>Ignorancia + malicia</i>
	10° <i>Espíritus impuros</i>	<i>Inclinación por el mal</i>

Tabla clasificadora de espíritus de Hu (2005: 54)

Los espíritus errantes son aquellos espíritus que se encuentran a la espera de volver a encarnar un nuevo cuerpo, de forma optativa u obligada. Su espera suele consistir en cumplir con sus deberes, analizar sus existencias pasadas para decidir su nueva encarnación, y pueden aprender de los espíritus más avanzados y así ponerlo en práctica en la vida corporal. Es en ese estado errante en el cual los espíritus se reúnen con familiares y amigos desencarnados, la privación de esta compañía puede ser fruto de un castigo (Kardec. 1857: 153). Esta idea da lugar a que los ‘castigos’ o ‘pruebas’ concebidas desde el espiritismo, no solo se encontrarían en vida, como más adelante se verá, sino que también se encuentran en estado espiritual.

Aquellos espíritus errantes que poco a poco se irían librando de aquellas pruebas serían los ‘espíritus puros’, que no estarían influenciados corporalmente, sino que son atraídos por personas a las que les tengan afecto (Kardec. 1861: 185). Los espíritus superiores poseerían la inteligencia y moral absoluta sobre el resto de espíritus pero nunca sobre Dios. El hecho de dudar de la existencia de Dios estaría directamente ligado a la proximidad que tenga una persona con la materia, cuanto más puro sea el espíritu, más comprenderá a Dios y más cerca estará de él (Kardec. 1857: 53). Los espíritus puros se encargan de aconsejar y ayudar a perfeccionarse al resto, así como de transmitir la palabra de Dios (Kardec. 1857: 85). Los espíritus de primer orden también se pueden

dedicar a desempeñar el papel del conocido ‘ángel de la guarda’ (Kardec. 1857: 209) de algún espíritu en concreto y en más de una encarnación del mismo.

“El Espíritu conoce a Dios cuando ha sufrido y llorado mucho, porque para conocer lo bello y, lo grande, se tiene que haber pasado antes por esos estados atmosféricos en que el hombre se asfixia; y dentro de esa misma labor es cuando el hombre analiza y conoce la verdad.”

Prólogo al manuscrito de Amalia Domingo Soler por mediación de la médium María (1891/1902).

En cuanto a **la concepción de Dios**, la doctrina espírita de Kardec cree en un Dios con una inteligencia superior que fue capaz de crear todos aquellos elementos a su voluntad, que ha creado el hombre. “*Dios es la inteligencia suprema, causa primera de todas las cosas*”. (Kardec. 1857: 49). El espiritismo por tanto, se basa en la idea de ‘todo efecto procede de una causa’, negar dicha idea sería similar a negar la existencia de Dios:

Con respecto a las creencias se me ocurrió a mi poner un ejemplo muy claro para creer o no creer en Dios. Porque tu por ejemplo ves una silla y yo te pregunto: ¿Carla, tú crees que esas sillas se hicieron solas? Claro, eso ha sido un ebanista [...] damos por hecho que una cosa tan sencilla como la silla no se ha hecho sola, sino que hay un creador. Sin embargo, viendo la naturaleza, la armonía de los planetas las constelaciones... ponemos en duda que haya un creador de todo eso. Es mucho más complicado y es mucho más maravilloso. Entonces la existencia de Dios la podemos nosotros de algún modo razonar y darle crédito a través de sus... ¿digamos creaciones no? Todo lo que nos rodea es una creación maravillosa. Entonces pensar que toda la naturaleza incluso cuando nace una criatura humana, eso no es fruto únicamente de la biología, que por supuesto hay un proceso, unos automatismos biológicos... pero ahí hay algo más, ¿no? Y cuando te empiezas a plantear todas esas cosas, lo de creer en Dios algo de ser razonable, o sea ya no es de ser más o menos religioso... si no ya es una cuestión de raciocinio, ¿no? Pues oye, existe por todas las cosas que estoy viendo.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018)

Nuestra inteligencia sería tan inferior que no seríamos capaces de comprender la grandeza de Dios ni mucho menos tendríamos las capacidades para concebir otros tipos de materia más allá de los que conocemos y se encuentran dentro de ‘los límites de Dios’ (Kardec. 1857: 54). Se trata de un Dios que se le viene denominando con dicho concepto para generalizar la cantidad de interpretaciones y denominaciones que hay de lo mismo: Ser Supremo, Padre celestial, energía, amor...

“Evidentemente no es una persona, no podemos... es mucho más, ¿no? Nosotros en esencia somos espíritus y la esencia, digamos nuestra, es la materia, por llamarlo de algún modo, porque Dios es inmaterial... pero esa composición es la misma que la de Dios, entonces se escapa a nuestros sentidos es decir, **las palabras son moldes demasiado pequeños para poder dar explicación a Dios.** Pero si, es todo lo que nos rodea, el sentimiento del amor, yo es lo más cercano que veo a Dios. Cuando sientes ese amor de repente con una persona, lo abrazas... esa sensación que te recorre ¿no? Yo creo que Eso... eso es Dios.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

“Dios es energía; puede ser nombrado de distintas formas: “energía suprema” “ser supremo”, “energía cósmica”, “Dios”... los nombres son convenciones humanas, es irrelevante como cada uno llame a Dios. Lo importante es contactar con él desde el interior. La física cuántica nos dice que todo está relacionado, por lo que nuestros pensamientos formarían lazos alrededor del planeta.”

(Registros. Alfredo Alonso Yuste en el CAEEM. 1/12/2017).

“No todo el mundo interpretara qué es Dios de la misma forma. El caso es sentirlo, hay que integrarlo según la vida que tenga la persona, su bagaje y recorrido.”

(Registros. P. en el CAEEM. 21/12/2017).

“Dios es una energía y de esa energía hemos nacido todos. Somos todos hijos de Dios y entonces somos un poco Dioses todos.”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 24/5/2018).

Según las palabras de Domingo (1891/1902: 44), el concepto Dios no sería tan adecuado en el espiritismo, se hablaría de una ‘potente fuerza desconocida’:

“[...] a esa fuerza desconocida llamada Dios; nombre único que hasta el presente le han dado las humanidades y que más tarde, cuando la ciencia esté en su verdadero desarrollo, dejará de ser, sustituyéndolo por otro más adecuado. [...] Entonces, los hombres, estudiando la verdadera ciencia, analizando esa fuerza protectora, le darán su verdadero nombre [...]”.

(Domingo. 1891/1902: 44).

Los ‘espíritus superiores’ serían aquellos que influenciarían a la materia de una forma bondadosa y se encontrarían lo más cerca posible de ese Dios. Por último, la materia de los ‘espíritus inferiores’ o ‘espíritus impuros’ influenciaría al espíritu de forma negativa. Conductas como el orgullo, el egoísmo y el sensualismo acercarían a las personas a la naturaleza animal, y por lo tanto a la materia (Kardec. 1857: 22). Son estos últimos espíritus los que se han venido asociando, según Kardec (1857: 82), a divinidades maléficas, demonios, etc. El espiritismo acepta la palabra ‘demonio’ para referirse a este tipo de espíritus, sin embargo, se matiza que no se trata de entes creados especialmente para hacer el mal como popularmente se cree debido a las ideas transmitidas desde el Cristianismo (Kardec. 1857: 91).

Los rangos de espíritus no son categorías perfectamente definidas a las cuales se pertenece o no, sino que tal y como explica uno de los espíritus puros según Kardec (1857: 80), los espíritus están en constante desarrollo y por tanto, pueden encontrarse con características que sean de una u otra categoría simultáneamente. Un ejemplo se encuentra en la insistencia en varios de los escritos espíritas, de la diferenciación entre hombre primitivo y hombre civilizado como espíritu atrasado y espíritu desarrollado. Sin embargo, esta idea es relativa y más desde el punto de vista de la antropología actual, el hombre civilizado no necesariamente está más desarrollado moral e intelectualmente que aquel denominado vulgarmente ‘primitivo’.

Lo que hace posible concebir una jerarquización de espíritus es **el libre albedrío** que les otorga Dios, están creados ‘sencillos e ignorantes’ (Kardec. 1857: 86), con el objetivo de que cada uno de ellos se desenvuelva y aprenda ‘el camino de la verdad’ por sus

propios medios, para terminar siendo perfectos. Todos y cada uno de los espíritus pasan por la etapa de la ignorancia, por lo que aquellos que son ‘malos’ lo son por que optan a serlo y así lo eligen, pero nunca serán más malos que las anteriores etapas ya que los espíritus solo avanzan. “*«He dicho que el mal depende de la voluntad. Pues bien, el hombre es más culpable, cuanto mejor sabe lo que hace».*” (Kardec. 1857: 253). Es decir, la responsabilidad de cada uno respecto a las actuaciones que haya hecho dependerá de su grado de comprensión entre el bien y el mal, sin embargo, más allá de dicha libertad, “*Nada sucede sin el permiso de Dios*” (Kardec. 1857: 144).

En cuanto a los espíritus encarnados, éstos habitan un cuerpo material pero es durante el sueño de éste cuando el espíritu se separa parcialmente, puesto que si se separara del todo, se rompería el **lazo fluídico** que los une y por tanto, conllevaría la muerte de dicho cuerpo. Por lo que, cuando el cuerpo duerme, es sonámbulo o se encuentra en estado de éxtasis, el lazo se afloja y el espíritu adopta las características de cuando es errante. Es capaz de recordar el pasado y puede ser consciente hasta del futuro, además, estaría preparado para ponerse en contacto con otros espíritus, bien de aquello cuyos cuerpos estén durmiendo al mismo tiempo (en diferentes partes del mundo) o bien, de espíritus errantes como tal. Los espíritus de las personas sonámbulas pierden total consciencia de su cuerpo físico, es el alma el que actúa, siendo objeto de estudios psicológicos en muchos casos, ya que revelan ciertos elementos o informaciones ocultas y dudas existenciales, de nuevo: ‘siempre y cuando se encuentren dentro de los límites de Dios’. Según el espiritismo kardecista, podremos tener conocimiento de diferentes aspectos ocultos en vida pero únicamente aquello que alcance nuestro entendimiento y racionalidad, ya que, de lo contrario, podrían generarnos trastornos.

En el estado sonámbulo también se producen comunicaciones, tanto con espíritus encarnados a través de fluidos como con desencarnados. De acuerdo con Kardec (1857: 184), normalmente, pues los sueños pueden ser también un simple producto de nuestra imaginación y no significar nada en especial, aquel sueño que la persona recuerda es el reflejo de las visiones de su propio espíritu, que no necesariamente han de ser realistas sino que se pueden presentar como señales camufladas del porvenir, por ejemplo. Por otro lado, pueden ser consejos provenientes de otros espíritus o la intervención de espíritus malos que provoquen pesadillas, alterando a nuestro espíritu libre en ese momento. De un modo parecido a lo que ocurre cuando el cuerpo duerme, los espíritus

cuyos cuerpos están en éxtasis (bien provocada por meditación, bien por sustancias...) son capaces de transportarse a otros mundos y hasta de separarse completamente de su materia, viéndola desde fuera, es decir, se separa tanto de su cuerpo que el lazo fluidico es tan fino que es posible que se rompa y por lo tanto, que muera, por ello es muy importante controlar esos viajes espirituales.

De la misma forma que se concibe un rango de espíritus dentro del espiritismo, se concibe un **rango de mundos** en función de los espíritus encarnados que lo habiten. Los espíritus errantes tendrían la capacidad de estar, atravesar y acceder a cualquier lugar a la misma velocidad que su pensamiento, es decir, moverse por el espacio, éstos constituirían un mundo invisible y simultáneo al de los vivos: el mundo de los “Espíritus o inteligencias corporales” (Hu. 2005: 52) o el “Mundo de los Invisibles” según Kardec (1888: 14): “*si en un momento dado, pudiera levantarse el velo que los oculta amuestra vista, formarían una verdadera población en torno a nosotros.*” (Kardec. 1888: 191). De acuerdo con las explicaciones de Mauro Barreto (2018) profesor y miembro del grupo espírita de La Palma (en la isla de La Palma, Islas Canarias), el mundo físico sería el reflejo del espiritual en donde viven seres con la forma en la que se encuentren a gusto:

“*¿A dónde vamos al desencarnar? ‘Como es arriba es abajo. Como es abajo es arriba’.* Expone ideas de Platón respecto a la dualidad de mundos en el cual se encontraría el mundo espiritual por un lado, y el mundo cambiante y físico por otro. “*Aquí estamos recordando aquello que hicimos en el mundo de las ideas. Lo que nos encontramos en el mundo físico es un reflejo de lo que encontramos en el mundo espiritual, es decir, primero se da ahí para que exista aquí. Hay seres humanos repartidos por toda la tierra y de un mismo modo, con los espíritus ocurre lo mismo. Van aquel lugar donde se sienten a gusto: bibliotecas, universidad, bar, cine, parques...*” Continúa la comunicación comentando que los espíritus hacen infinidad de cosas, igual que los seres humanos. Cosas como orientar encarnaciones y desencarnaciones, ayudar en accidentes, operaciones médicas...

Un hombre le pregunta a Barreto si el mundo espiritual son ‘proyecciones mentales’, a lo que éste le responde: “*He usado lo del bar, biblios, etc. como*

esquematisaciones para transmitir la idea de una forma más sencilla. Se podrían definir como 'tendencias'. Tal y como demuestra la física cuántica, la realidad depende del observador. Somos partículas entrelazadas dentro de las cuales se encuentran las células espejo: lo que yo veo fuera de mí lo vivo como si estuviera ocurriendo dentro de mí.'"

(Registros. Barreto en el CAEEM. 20/10/2017).

Se podrían considerar los espíritus, de acuerdo con las transcripciones de Kardec (1857: 74), como 'materias purificadas' imperceptibles por los seres humanos y en constante creación por Dios. *"No son éstos, como creen algunos, seres vagos e indefinidos, ni llamas como las de los fuegos fatuos, ni fantasmas como los de los cuentos de aparecidos."* (Kardec. 1888: 189). Los espíritus que pueblan la Tierra en la actualidad serían por tanto, espíritus que ya se han encarnado varias veces y continúan su proceso de perfeccionamiento, ya que nuestro mundo estaría creado para superar pruebas y perfeccionarse moralmente como espíritu.

De forma paralela, los espíritus errantes serían capaces ver todo lo que hacemos (incluso los pensamientos que tratamos de ocultar) y de influir sobre la materia del mundo de los vivos, así como sobre el pensamiento de éstos, siendo o no conscientes de ello. De acuerdo con Kardec (1857: 20), las explicaciones racionales a fenómenos que no lo son, son dadas por la acción de los espíritus desde el espiritismo, tales como 'casualidades', 'decisiones'... todo ello respetando las Leyes de Dios y el libre albedrío del individuo, así como su destino. Las leyes divinas son por un lado, las **leyes naturales** (las mismas para todos) y por otro, las **leyes humanas**: aquellas que regulan las relaciones del hombre (tanto cuerpo como espíritu) con Dios, éstas últimas serían variables y mutables (Kardec. 1857: 249).

Se puede comprender erróneamente esto último al concebir que todos los acontecimientos que nos suceden se deben a la acción de los espíritus, la idea transmitida se basa en entender que gran parte de lo que nos ocurre es debido a nuestras propias 'faltas': *"Sólo los grandes dolores y los acontecimientos importantes y que pueden influir en la moral, están previstos por Dios, porque son útiles a tu purificación e instrucción."* (Kardec. 1857: 316). De acuerdo con lo analizado, este conocimiento se revelaría de forma exclusivamente excepcional.

Respecto a la vida en otros mundos, ésta no es necesariamente como la nuestra, existen formas de vida que se escapan de nuestro entendimiento ya que no las conocemos (Hu. 2005: 52; Kardec. 1888: 248), Por lo que al no tener referencias de dicha existencia es fácil dudar de la misma, sin embargo, según los espíritus puros que dictan a Kardec *El libro de los espíritus*, ‘dudar de la existencia de vida más allá de la conocida sería dudar de la sabiduría de Dios’ (Kardec. 1857: 64). La presencia del mal en la Tierra sería debido a la condición de ésta como Mundo atrasado, sin embargo, en otros mundos más avanzados, elementos como el mal y las enfermedades serían desconocidas y las diferentes esferas sociales estarían perfeccionadas. Kardec (1857: 110) profundiza más en esta cuestión transcribiendo que la Tierra se encontraría en un grado bajo basado en la materialización, aunque detrás de ella se encontraría Marte. Más avanzados que la Tierra seguirían el orden de Venus, Saturno y Júpiter como el planeta más evolucionado en todos los aspectos.

4.2.2. El periespíritu

Finalmente, otro de los elementos de los que se compone el ser humano según el espiritismo, es el **periespíritu**. Se trata del cuerpo astral, el “*cuerpo fluídico, vaporoso, diáfano, invisible en estado normal*” (Kardec. 1888: 91) o un cuerpo luminoso que posee la misma forma que el cuerpo material, cuya función sería la de envolver el espíritu y mantenerlos en contacto. Dicho periespíritu estaría formado por el fluido universal, fluido magnético o también denominado fluido nervioso, es la materia elemental primitiva que se adapta al espacio según el mundo al que viaje el espíritu (Kardec. 1857: 77).

A partir de la definición de espiritismo que aporta Ellkevel (2006: 79) utilizando dos de dichos conceptos: “*Doctrina fundada en la supervivencia del espíritu y del periespíritu después de la muerte y que, admitiendo la posibilidad de comunicarse con el mas allá, evoca a los muertos*” (Ellkevel. 2006: 79), se pueden comprender las explicaciones de Mira (2002: 530) sobre la idea de que en la muerte de una persona, el espíritu y el periespíritu abandonarían el cuerpo de la misma, por lo que quedarían liberados y comenzarían a vivir, por otro lado, la encarnación del espíritu se podría considerar su muerte. Sería a partir de la liberación del espíritu cuando podría hacerse visible a través de la forma material, así como mental que conserve el periespíritu de su última encarnación (Hu. 2005: 57).

4.3. La muerte en el espiritismo kardecista: desencarnar

Cuando una persona muere, su cuerpo material se descompone y el espíritu (a corto o largo plazo) formaría parte de un nuevo cuerpo (Kardec. 1857: 69). Desde el espiritismo la hora de morir se presenta como un acontecimiento cuya forma estaría establecida desde antes de encarnar el espíritu en el cuerpo material, de acuerdo con sus acciones en otras vidas, variará la manera en la que se discurra esa última experiencia. La muerte sería un tránsito del espíritu de un mundo a otro en la que lo único que acabaría definitivamente sería el cuerpo material, es decir, desde el espiritismo todo sería vida, una vida eterna con una gran diversidad de experiencias. Por lo que se defiende el hecho de naturalizar la muerte física, dejar de esconderla y evitar los sentimientos de terror o tristeza, ya que será crucial a la hora de plantarle cara a ese acontecimiento inevitable. De acuerdo con Emilio Carrillo (2017): “[...] *una sociedad más familiarizada con la muerte es una sociedad más implicada con la vida*” (Carrillo. 2017: 25).

El proceso de la muerte corporal estaría explicado desde la palabra de los espíritus superiores en el espiritismo kardecista y queda reflejado de manera extensa en las palabras de la ya citada médium y presidenta de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid (2018): María Jesús Albertus. Por tanto, según Albertus (2018a), la muerte del cuerpo físico se produce cuando el lazo fluídico que une el cuerpo con el periespíritu se rompe. La desencarnación empieza por las extremidades y se va completando a medida que son desligados los cordones fluídicos que prenden el espíritu al cuerpo, esas áreas dejan de recibir la energía que emana del espíritu al mismo tiempo que se separa del cuerpo material. Habría espíritus que se dedican exclusivamente a separar la materia del periespíritu denominados: ‘espíritus superiores técnicos especializados’.

«Los órganos están impregnados, por decirlo así, del fluido vital, que da a todas las partes del organismo una actividad que, en ciertas lesiones, opera la adhesión de aquéllas, y restablece funciones suspendidas momentáneamente. Pero cuando son destruidos los elementos esenciales al funcionamiento de los órganos, o están alterados profundamente, el fluido vital es impotente para la transmisión del movimiento de la vida, y el ser muere.»

(Kardec 1857: 69-70)

La separación de ambos elementos se produce gradualmente y será más largo y doloroso en función de la vida que haya llevado el espíritu en la última reencarnación, su apego a lo material (dentro del cual se encuentran los deseos, las emociones y sentimiento (tanto buenos como malos...)) y la causa de la muerte (natural, accidental, homicidio, suicidio...). Tal y como explica Kardec (1888: 271), normalmente el espíritu se extraña de su nueva situación y necesita tiempo para entenderla, la nueva adaptación del periespíritu al mundo espiritual es lo que se denomina ‘turbación’ (Sobrino, Ana. 2008: 11). El nivel de confusión y de tranquilidad que tenga el espíritu tras abandonar su cuerpo dependerá de su grado de inteligencia y purificación, que le permitiría afrontar la nueva situación (Kardec 1857: 103). Si la muerte se ha producido de manera natural y la vida se ha llevado de forma plena, el espíritu estará tranquilo y preparado para el nuevo estado en el espacio espiritual. El alma «*goza anticipadamente de su estado de espíritu*» (Kardec 1857: 101) en el que se sentiría en paz y tranquilidad, ya que no habría nadie que pudiera juzgarle ni molestarle (hasta tu próxima reencarnación). Si de lo contrario se ha llevado una vida aferrada a lo material y su conciencia no ha sido pura o la muerte se ha causado de forma violenta, el espíritu entraría en un estado de terror en el momento en el que reconociera al cuerpo que ha habitado, ya que el proceso de rotura de los lazos del fluido que unen el alma al cuerpo se ralentizaría notablemente. En este proceso de ralentización de separación de elementos o mejor dicho, en este proceso de turbación de espíritu, éste continuaría aturdido en el mundo físico y acudiría a aquellos que le pudieran ayudar. Aquellos son los médiums, siempre acompañados de un adoctrinador, también médium, que pueda hablar con los espíritus cuando el médium entra en trance. De acuerdo con las palabras de un adoctrinador en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, el tipo de médium que es un adoctrinador es ‘de intuición’. (Registros. Víc en el CAEEM. 20/4/2018).

La denominada mediumnidad en el espiritismo kardecista, así como el adoctrinamiento son actividades unidas y muy importantes que precisan de disciplina y respeto. Se trata de herramientas de conocimiento y aprendizaje, así como de ayuda a aquellos entes aturdidos. Un médium ha de tener bien desarrollada la capacidad, lo suficiente como para distinguir entre un espíritu y su imaginación. Más adelante dedico un apartado al desarrollo de la actividad mediúmnica en el espiritismo de Kardec.

Tal y como explica Albertus (2015), una vez separados del todo los elementos, el espíritu permanecería en una antecámara, una región cuya densidad y configuración aflictiva sería correspondida a los estados vibratorios y mentales que lleve. En la antecámara los espíritus superiores encargados de ello decidirían dónde lo llevarían, estando detenido hasta que fuera desanimalizado, desmaterializado y las malas ideas y vibraciones negativas hayan desaparecido. El espiritismo enseñaría a no temer a la muerte si se practica el bien en vida material, puesto que se accedería al alivio del mundo espiritual, un lugar donde no tendría cabida al sufrimiento de ningún tipo y además se podría estar con la familia espiritual. Sin embargo, aquellos que se hubieran dejado corromper por las maldades de la vida les esperaría el Umbral por tiempo indeterminado pero no eterno: *«El umbral es una franja oscura que circunda la tierra, formada por las vibraciones mentales de multitud de espíritus desencarnados que aún están dominados por los impulsos primitivos de la animalidad y se han quedado perdidos»* (Albertus 2018a). De acuerdo con Albertus (2018a), el Umbral constaría de varios niveles: la erraticidad, el Bajo Astral, el Valle de los Suicidas, el Valle de los Drogadictos...

Según Susana Herrero (2018: 6), existen unos ‘pabellones’ en los cuales se preparan los espíritus para su siguiente encarnación, se denominan ‘Ministerios de Reencarnación’. En dicho espacio los espíritus son instruidos de forma particular bajo la supervisión de los espíritus superiores, analizando su evolución, sus anteriores actos y programando sus misiones o compromisos en la nueva vida. Según la autora (Herrero, Susana. 2018: 7), en ocasiones se producen ‘reencarnaciones compulsorias’ cuando el espíritu no participa en la programación de su nueva encarnación. Por otro lado están las encarnaciones basadas en una misión concreta, las cuales son realizadas normalmente por espíritus superiores con el objetivo de ayudar y de aportar algo a la sociedad en la que nazcan.

De acuerdo con las explicaciones de Kardec (1888: 133), los espíritus sabrían cuál va a ser el próximo cuerpo en el que van a reencarnarse. Los espíritus solo pueden encarnar un único cuerpo cada vez. Al hablar de la encarnación de los espíritus en otros cuerpos, el espiritismo se refiere siempre a cuerpos humanos y no animales. Respecto a esta cuestión, Kardec (1888: 174) esboza una idea de superioridad frente al resto de seres vivos que pueblan la Tierra: “[...] *no admite la encarnación del alma en los animales,*

ni siquiera como castigo. Los Espíritus enseñan que el alma no retrocede nunca, sino que progresa siempre.” (Kardec. 1888: 174).

Suele producirse en función de las relaciones que vaya a tener, por lo que la cuestión de afinidad con otros espíritus con los cuales convivió en otras vidas es clave para su evolución. La reencarnación de un espíritu concreto en un cuerpo también depende de su grado de progreso que han ido adquiriendo en existencias pasadas atendiendo a detalles tanto buenos como malos. Sin embargo, los recuerdos de dichas existencias quedan en el olvido solo durante la vida corporal, es decir, pierden la conciencia de sí mismos: ‘ley de olvido’. Kardec (1888) destaca la importancia de la pérdida de recuerdos del espíritu cuando se encarna: “*Si parecen largos los sufrimientos de la vida, ¿qué no parecerían si se aumentase su duración con el recuerdo de los sufrimientos del pasado?*” (Kardec. 1888: 134). Las adquisiciones que haya hecho el espíritu en otras vidas formarán parte de la ‘memoria espiritual’ (Aniorte. 2007: 81), se manifestarán en la presente en la conciencia, en forma de intuiciones que le ayudan a avanzar y mejorar, siempre y cuando el espíritu tenga la voluntad de hacerlo (Kardec 1888: 281). En esta misma línea se puede hablar de los ‘presentimientos’, éstos quedarían explicados por Kardec (1888: 266) como ‘recuerdos vagos’ del espíritu sin cuerpo o recibimientos de mensajes de otros espíritus.

4.3.1. Sobre experiencias cercanas a la muerte

Los espíritus saben cómo van a morir antes de reencarnarse en un cuerpo, sin embargo, esa conciencia espiritual se olvida en contacto con la materia, precisamente para que el aprendizaje se produzca de manera natural y con libre albedrío. Ello explica que haya muertes que ocurran de forma diferente a como estaba establecida... o no se lleguen a suceder. Podría ser esta afirmación por tanto, una de las cuales explicaría las denominadas ‘experiencias cercanas a la muerte’ (ECM) de algunas personas que argumentan su presencia en esa transición del espíritu sin llegar a realizarse.

Cada ECM será diferente y única en cada persona, en los testimonios recogidos en el centro de la Asociación Estudios Espíritas de Madrid de personas que dicen haber experimentado la muerte desde cerca, son comunes los elementos como túnel oscuro, luz blanca al final de éste, la presencia y/o conversaciones con personas conocidas o no, fallecidas o no, visiones de uno mismo... Algunos coinciden en las sensaciones de

amor, paz y bienestar allí dentro, hasta el punto de total desapego y no querer regresar a la vida material, otros consideran que allí sintieron que ‘no era su hora’ y por eso algo les hizo volver, las experiencias de otras personas se pueden caracterizar de malestar, miedo, angustia... Nos encontramos ante la confirmación desde el espiritismo kardecista del argumento principal en cuanto a la afirmación de la existencia de otra dimensión más allá de la vida terrenal.

Con independencia de la naturaleza de este tipo de experiencias, lo cierto es que las ECM producen algún cambio psicológico en las personas que lo pasan, en cuanto a la manera de recomprender, revalorar, reevaluar la vida y a muerte:

“Una ECM es, simultáneamente, una crisis existencial y una intensa experiencia de aprendizaje. Quienes pasan por ella sufren una transformación al experimentar conscientemente una dimensión en la que el tiempo y el espacio no desempeñan papel alguno, [...] la gente cae en la cuenta de que todo y todos estamos conectados, de que cada pensamiento tiene su impacto en uno mismo y los demás y de que nuestra conciencia sobrevive a la muerte física. La gente comprende que la muerte no significa el final.

(Van Lommel. 2007: 29/30)

4.3.2. La reencarnación y el ‘problema del mal’

“[...] la reencarnación [es] una necesidad de la vida espiritista, como la muerte lo es de la vida corporal”
(Kardec. 1857:161).

Desde el espiritismo kardecista se entiende ‘reencarnación’ como la ley por la cual se efectúa la justicia divina: la ‘ley de causa y efecto’, la ‘ley de acción y reacción’ o la ‘ley de reparación y aprendizaje’, se procede la reencarnación según las ‘pruebas’ que haya de pasar el espíritu para cumplir su objetivo. “[...] *se apodera de él [del espíritu] la turbación como del hombre que agoniza, turbación que dura hasta que la nueva existencia está completamente formada. Los preludios de la reencarnación son una especie de agonía para el espíritu.*” (Kardec. 1857: 163). Se podría sintetizar que la creencia en la reencarnación desde el espiritismo de Kardec se concibe como una oportunidad para aprender de los errores pasados y rectificarlos con el objetivo de ser un

espíritu perfecto finalmente. Tal y como desarrollo en el apartado dedicado a las nociones de reencarnación desde otras tradiciones, en algunas de ellas la reencarnación se concibe cual castigo, por lo que el objetivo en cada vida es terminar librándose de él.

María Jesús Albertus (2018b) considera que las religiones occidentales han podido instaurar cierto miedo en la sociedad desde la idea de la muerte. Desde el espiritismo kardecista se rechaza el Dios de aquellas religiones en las que se conciben destinos finales eternos, considerando que se trata de un Dios injusto y cruel: «*Durante miles de años, las religiones dogmáticas, han engañado a sus seguidores, amenazándoles con un infierno que nunca ha existido, y vendiendo parcelas en el cielo, según el precio que cada uno podía pagar por ellas.*» (Aniorte 2007: 48). Precisamente respecto a la concepción del infierno como un castigo eterno, las palabras de los espíritus que Kardec (1857: 376) codifica, sostienen que con dicha idea: «*[...] engendráis la incredulidad madre de toda desorganización social*» (Kardec. 1857: 376). Kardec (1857: 382), declara que los humanos llevan el cielo y el infierno en el interior por un lado y por otro lado, el purgatorio, es decir, el lugar donde son juzgados por sus fallos, serían las encarnaciones del espíritu. Según Susana Herrero (2018: 6), dichas encarnaciones serían muestras de amor de un Dios justo, ya que daría innumerables oportunidades para ir aprendiendo de los errores, avanzar y mejorar moralmente en cada vida: “[Dios] *Es soberanamente justo y bueno. La sabiduría providencial de las leyes divinas se reveía así en las más piquerías, como en las más grandes cosas; y esa sabiduría no nos permite dudar de su justicia, ni de su bondad.*” (Kardec. 1857: 52/53)

El hecho que desde el espiritismo no se conciba la reencarnación como un castigo no significa que dentro de la propia encarnación sea posible que se produzcan algunos, los cuales son denominados como ‘contrapartidas’ o ‘naturales consecuencias’ (Kardec. 1888: 282). Entre las palabras que utiliza Hu (2005: 71), hace uso de *karma* para referirse a las actuaciones del espíritu en relación con sí mismo, con los demás y con el resto de elementos que habitan el mismo mundo, que pueden ser buenas o malas. Dichas ‘pruebas’ podrían ser, según Hu (2005: 71): “[...] *casos como los de mongolismo, enanismo, deformaciones físicas, accidentes, abandono, esterilidad, homosexualismo, enfermedades incurables, miseria, locura, etc.*”. De esta enumeración se podría concluir que desde el espiritismo kardecista aquella condición social con la que se tenga que hacer frente quedaría justificada en las que se tuvieron en otras vidas y

los comportamientos desarrollados en las mismas, una dinámica de contrapartidas para el desarrollo del aprendizaje de cada espíritu.

Tal y como recuerda Manuel Fernández del Riesgo (2007: 89), Hume (1974: 166) reivindica las reflexiones que planteó en su momento Epicuro, basadas en la responsabilidad de Dios respecto al mal. Dichas dudas se podrían resumir en una: dando por hecho la existencia, omnipotencia, omnibenevolencia y omnisciencia de Dios, ¿por qué permite el mal? Desde el espiritismo kardecista el mal sería necesario y producto de la otorgación de libre albedrío a los espíritus por Dios:

“Los espíritus fueron creados sencillos e ignorantes. Dios deja al hombre la elección del camino, y tanto peor para él, si toma el malo, pues será más larga su peregrinación. Si no existiesen montes, el hombre no podría comprender que se puede subir y bajar, y si no existiesen rocas, no comprendería que hay cuerpos duros. Es preciso que el espíritu adquiera experiencia, y para ello ha de conocer el bien y el mal. De aquí que haya unión entre el espíritu y el cuerpo.”

(Kardec 1857: 252)

Ante dicha noción del mal, de acuerdo con Fernández del Riesgo (2007: 90):

“Por esta razón la creación de agentes libres y moralmente responsables tiene, como *conditio sine qua non*, la posibilidad, la incertidumbre y el riesgo del mal moral. [...] La experiencia negativa se justifica como el coste que hay que pagar para que se alumbren seres cada vez más perfectos y superiores.”

(Fernández del Riesgo 2007: 90)

Según el mismo autor (Fernández del Riesgo 2007: 91), esta concepción sería “[...] *un esfuerzo por relativizar – minimizar el mal, intentando integrarlo en un orden natural y destacando la perfección del conjunto (el cosmos, el desarrollo y el progreso de la historia).*” (Fernández del Riesgo 2007: 91) Por lo que surge este interrogante: ¿Se podría hablar de una ‘idealización del mal’ en el momento en el cual los males se pueden aprovechar y podrían ser necesarios para el aprendizaje y práctica del bien? Se trata de una interpretación funcionalista la cual se podría aplicar al día a día sencillo e individual pero lamentablemente también aplicable a un mal a gran escala. Desde el

espiritismo kardecista, parte de los acontecimientos que nos suceden (no todos), tanto buenos como malos, se justificarían en las actuaciones de nuestro espíritu en otras vidas. A modo de duro ejemplo: ¿Qué culpa tendría la niña que moriría violada y asesinada de lo que su espíritu hiciera en otra vida? La idealización del mal se encontraría en este caso en la concienciación que conseguiría el impacto de la noticia en la sociedad, por tanto, quizá el espíritu de la niña estaría exento de culpa. O quizá su muerte fuera « [...] *una prueba o una expiación para sus padres*» (Kardec 1857: 114)

“El espíritu del niño, que por haber muerto en edad temprana, no pudo hacer mal, ¿pertenece a los grados superiores? «Si no ha hecho mal, tampoco ha hecho bien, y Dios no le libra de las pruebas que ha de sufrir. Si es puro, no depende de que fuera niño, sino de que estaba más adelantado»”
(Kardec 1857: 114)

A propósito de la cuestión planteada, en febrero del 2018 ocurrió un trágico acontecimiento en el que falleció asesinado por la pareja de su padre un niño de 8 años. Todos los medios de comunicación se hicieron eco, pues hasta el desenlace pasaron varios meses sin que se descubriera lo verdaderamente ocurrido. Un día, antes de una sesión de estudio de los jueves en el CAEEM, J. me comentaba al respecto:

“El espíritu de Gabriel [el niño] era muy avanzado y vino a cumplir su misión, de hecho la madre es un gran ejemplo de paz. Es increíble como toda España se ha volcado en este caso, hasta fuera de nuestras fronteras. Me asombró como la propia guardia civil se echó a llorar... Ese niño vino a marcar un antes y un después. Él no ha sufrido nada puesto que era su misión y cuando esa persona le mató, su espíritu ya había abandonado el cuerpo para no sufrir.”
(Registros, J en el CAEEM. 15/3/2018).

Ante una tragedia multitudinaria tal como una guerra o una catástrofe natural, estas situaciones serían pruebas generales de Dios para poner al límite la inteligencia y la paciencia de los humanos (Kardec 1857: 282), de hecho, respecto a las guerras, los espíritus que dictan a Kardec (1857: 283) explican que éstas acabarán el día que el hombre comprenda la justicia y se atienda totalmente a las leyes de Dios.

4.3.3. ¿Qué ocurre con el espíritu de un suicida?

Respecto al suicidio, el espiritismo considera que es la forma que tiene el espíritu de escapar a su encarnación, una muestra de cobardía al no ser capaz de superar las pruebas en vida para purificarse (Kardec. 1857: 172), por otro lado, puede ser causa del deseo de una persona que no soporta la pérdida de un ser querido y opta por el suicidio para reunirse con él. Desde el espiritismo también se concibe como una transgresión a las leyes de Dios, como un crimen hacia uno mismo. La persona que se suicida es porque le ha faltado paciencia, calma, reflexión, por lo que se trata de inculcar la idea de que todo en la vida se soluciona, de esta forma el mundo espiritual demostraría que hay que tener fortaleza ante la adversidad y paciencia.

“Una mujer plantea el caso de alguien que se suicida porque su estado de vida es lamentable. Le contestan que ese espíritu tiene que soportar esa vida porque es la que eligió antes de reencarnarse, además nunca sabes cuándo te va a cambiar la vida. *“Normalmente esas vidas desgraciadas las toman espíritus grandes para avanzar porque saben que la vida es un día en la eternidad. Por lo que no siempre las personas que parecen más desgraciadas es que ha hecho algo malo en otras vidas; quizá sean encarnaciones de espíritus superiores que son capaces.”*

(Registros en el CAEEM. 15/2/2018).

El suicidio directo, incluso el indirecto como dejar de comer, drogarse... hará que cuando el espíritu llegue al otro lado, los espíritus superiores le lleven al nivel del Umbral que corresponde al Valle de los Suicidas. Allí estará perdido y solo, reviviendo una y otra vez la escena en la que se suicida tantas veces como años le quedaban de vida, además, si el motivo fue reencontrarse con algún ser querido, lo sufrirá aun más. De acuerdo de nuevo con Albertus (2018a) cuando aquellas personas que se suicidan les quedaban aun mucho tiempo para vivir, reencarnan directamente, ‘es la terapia más indicada aunque una reencarnación muy dolorosa’.

“Las personas que mueren por eutanasia van al valle de los suicidas igualmente, sin embargo la responsabilidad no es la misma para unos que para otros, los espíritus saben muy bien porque han llegado a ese punto.”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 15/2/2018).

En el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid se insiste en que el espíritu de los suicidas es muy frágil, siendo casi dependientes de la ayuda de los espíritus encarnados. Por lo que, tal y como explica Albertus (2018a), el bálsamo para ellos sería la oración de los espíritus en vida material, la oración de amor mandará vibraciones de calma, de serenidad para esperar la oportunidad de salir de allí. Estas oraciones son muy necesarias para los espíritus de suicidas, sin embargo, el recordar con cariño al resto de espíritus tendrá el mismo efecto.

4.3.4. Cómo se produce la encarnación del espíritu en un cuerpo material

La primera encarnación de un espíritu se podría considerar un ‘ensayo’ (Kardec. 1857: 111), asimilado con la infancia de una persona, que se irá desarrollando poco a poco en cada encarnación. Dicho estado espiritual es el estado natural, que se desarrolla de diferentes maneras según lo que las relaciones sociales le permitan progresar (Kardec. 1857: 294). La encarnación comienza en el momento de la concepción del cuerpo, pero no es ‘oficial’ hasta que no sale el bebé al exterior. Los padres no crean espíritus nuevos, sino que crean cuerpos materiales para que un espíritu (frecuentemente afín con los espíritus de los padres) se reencarne en el hijo de ambos. Esto también podría explicar los fenómenos de afinidad desde un primer momento entre personas, así como las antipatías: quizá en existencias pasadas ocurrió algo que explica las relaciones presentes en el momento en el que conectan los fluidos (Kardec. 1888: 259). De acuerdo con las palabras recogidas por Kardec (1857: 70) de los espíritus superiores, el fluido vital en ocasiones no parece suficiente para dar vitalidad a un cuerpo, en ese caso es posible el traspaso de un cuerpo a otro a través del magnetismo (Kardec. 1857: 189). La potencia magnética es una habilidad que poseen algunas personas, tales como los hechiceros, en los cuales el deseo de hacer el bien es tan fuerte que los espíritus buenos le ayudan (Kardec. 1857: 228). El magnetismo es una cuestión de la que trataré más adelante.

Respecto a los abortos que se producen de forma natural, es decir, aquellos bebés que se conciben y no llegan a nacer, Barreto (2018) aporta una explicación basada en la similitud de ondas vibratorias entre el espíritu de la madre y el espíritu del nuevo cuerpo que está engendrando, en caso de que no se alcanzara una cantidad suficiente de dichas ondas se podría producir ese aborto natural. Por tanto, cuando esa afinidad entre ondas es muy baja, la facilidad de rotura que tiene el lazo fluídico entre el nuevo cuerpo y el

espíritu a encarnar es mucho mayor. Esa facilidad la aprovecha éste último si decide retroceder en su decisión de encarnación, haciendo que esa nueva vida no se desarrolle (Kardec. 1857: 165). Por otro lado, según transcribe Kardec (1857: 165), los casos de bebés que nacen muertos se explican con el argumento basado en que ese cuerpo no tenía adjudicado ningún espíritu.

En cuanto al aborto provocado, los espíritus puros que dictan *El libro de los espíritus* a Kardec (1857: 167), consideran un crimen puesto que se están violando las leyes de Dios en el momento en el que se impide a un espíritu encarnarse en el cuerpo elegido. Aun así, si dicho aborto es necesario para la vida de la madre, es preferible que así sea, puesto que primaría la vida de aquel cuerpo que existe que aquel que se está desarrollando. En palabras de Barreto (2018):

“Puede haber justificantes o atenuantes para cometerlo. Cuidado con hacer juicios de aquella persona que lo hace. El aborto tendrá unas consecuencias físicas, psicológicas y en ocasiones espirituales: dependiendo del nivel de progreso que haya querido encarnar ese nuevo cuerpo y no ha sido posible. Si se trataba de un espíritu inferior, éste sentirá depresión y rabia hacia aquellas personas que colaboraron con el aborto. Incluso puede llegar a provocar estados de obsesión. Si el espíritu era superior, éste no hará nada, simplemente sentirá compasión de los padres y pena de haber perdido la oportunidad de cumplir su misión al lado de esas personas. No le causará ningún tipo de daño.

(Barreto. 2018)

En una de las sesiones de los jueves en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, salía a debate el tema del aborto:

“Desde el primer segundo en el que un bebé se ha concebido ya tiene vida y es un ser inteligente, el espíritu ya está dentro de él. Si la pareja se ha quedado embarazada es porque así ha estado escrito en su destino de la vida y ese bebé tiene que nacer. Si una pareja no se quiere quedar embarazada tiene que practicar sexo con los métodos anticonceptivos que tenga a su alcance y si aun así se quedan será porque realmente ha de suceder.” *Comento que si el ambiente en el que va a nacer el bebe va a ser nefasto, no se van a tener los medios para*

cuidarle etc, la mejor decisión sería no tenerlo. Me responden: “No porque ese será el destino tanto de la nueva persona como de los padres y su entorno. Será una prueba que tendrán que pasar todos. Evitar esa prueba es causa de pruebas más difíciles en vidas próximas. Otra cosa será el aborto recomendado por los médicos, el aborto clínico en el cual alguno de los dos integrantes corre peligro. Cuando el médico ve necesario el aborto no habrá ningún tipo de discusión con él, puesto que habrá que hacerle caso. Si el aborto es natural, no habrá que temer, puesto que no ha sido decisión propia, sino algo que habrá sucedido por motivos naturales en los cuales el espíritu que iba a nacer podría no estar preparado o reflejos de otras vidas en las que se abortó de manera voluntaria y ahora se están pagando en la vida presente.”

(Registros en el CAEEM. 25/1/2018).

4.3.5. A la muerte no se llora, se ora

«Las relaciones afectivas no se acaban en la sepultura; el amor permanece y se prolonga indestructiblemente hacia las moradas del infinito.»

(Albertus 2018a)

Desde el espiritismo kardecista se destaca la importancia de la oración. Oración entendida como aquello que sale del corazón, improvisado, bien sean peticiones, bien sean agradecimientos. La oración espírita la distinguen de otras oraciones en el momento en que ‘no se recita de memoria y sin sentirlo’: *“Orar es hacer el bien más allá de hacer pantomimas de rodillas y repitiendo frases que terminan perdiendo el sentido como las letainas, rosario...”* (Registros. J. en el CAEEM. 26/10/2017).

««La oración es agradable a Dios cuando la dicta el corazón porque todo para él se reduce a la intención, y la oración que sale del corazón es preferible a la que puede leerse, por bella que sea, si se lee más con los labios que con el pensamiento. La oración es agradable a Dios cuando es hecha con fe, fervor y sinceridad [...] »

(Kardec 1857: 258)

Por lo que, desde esta doctrina orar por los espíritus que desencarnaron tendría gran valor, tanto para los orados como para los oradores: los orados se acercarían al orador, transmitiéndole sus energías en función del grado de merecimiento de ambos:

««La visita a la tumba es un modo de manifestar que se piensa en el espíritu ausente, es una imagen. Ya os he dicho que lo que santifica el recuerdo es la oración, y si ésta se hace de corazón, poco importa el lugar».»

(Kardec 1857: 160)

Una vez desencarnado el espíritu, su cuerpo físico ya no tiene ningún valor. De acuerdo con *El libro de los Espíritus* en el que Kardec (1857: 69) transcribe respecto a la muerte ««*La materia inerte se descompone y forma otros nuevos cuerpos orgánicos; el principio vital vuelve a la masa*»» (Kardec 1857: 69). Por lo que, según la doctrina, llorar de rabia y de sufrimiento a un ser querido haría que el espíritu sufriera y no se le sentiría porque el llanto sería más alto, sin embargo, llorar de emoción al recordar los buenos momentos haría que ese espíritu pudiera transmitir sus vibraciones.

«Las oraciones que hagamos con toda el alma a ese ser le ayuda y a nosotros mismos nos dará tranquilidad para que cuando nos llamen no nos de miedo, nos de alegría por reunirnos con los que ya se fueron; con satisfacción, sin problemas. ‘Me estoy muriendo, gracias a Dios. Porque he cambiado, ahora comprendo, ahora tengo otros sentimientos’. Vamos a esperar tranquilamente a la muerte porque ya no la tenemos miedo, la esperaremos con alegría, con entusiasmo sin ningún problema.»

(Albertus 2018a)

«*Existe una increíble deformación en las concepciones acerca de este tema. El espíritu es eterno y sigue su destino en el mundo espiritual. No hay camino que iluminar porque ni nosotros lo sabemos.* » (Albertus 2018a).

Kardec fue inhumado en entierro civil en París 1869, en cuanto a los rituales funerarios, de Mateo (2011: 275) mencionaba el miedo de los espíritas por ser posiblemente rechazados por el resto de la sociedad al llevar a cabo entierros civiles en vez de los rituales funerarios establecidos por la Iglesia católica y por ende en España, los llevados

a cabo por gran parte de la población. El autor (de Matero. 2011: 275) explicaba cómo en el lecho de muerte de algunas personas espiritistas, algún sacerdote se acercaba a su casa a tratarle de administrar los sacramentos y de convencer del catolicismo y que lo común era que dicha pretensión fuese frenada por algún familiar o amigo del futuro difunto.

4.3.6. Consideraciones finales a la noción espírita de la muerte

«No hay nada más estimulante que levantarte por la mañana y decir « ¡GUAU! ¡ESTO ES LO QUE HAY REALMENTE! ». Te ayuda a enfocar las cosas de maravilla. Te hace amar apasionadamente, trabajar intensamente, [...]. La muerte no es una liberación, sino un incentivo. Cuanto más centrado estés en tu muerte, mejor vives la vida. [...] Solo cuando la mayoría de los habitantes de este planeta estén convencidos de que se están muriendo, cada minuto que pasa empezaremos a comportarnos como seres conscientes, racionales y compasivos.»
(Moran, Caitlin. 2015: 220/1).

Las ideas del espiritismo kardecista respecto a la vida y la muerte brindan un punto de vista distinto y quizá positivo en cuanto a la manera de afrontarlas de forma generalizada en la sociedad occidental. Un punto de vista positivo tanto para aquellas personas que ‘hagan el bien’ como las que no, pues ambas tendrían la oportunidad de mejorar en otras vidas. Sin embargo, el futuro que esperaría a aquellos espíritus malvados e inferiores no sería nada alentador. Nos encontramos por tanto, ante una doctrina cuya divulgación principal es moral, es decir, siempre y cuando seas buena persona, no habría nada que temer ante la desconocida muerte y lo que habría más allá de ésta.

A través de aportaciones como ésta se busca abrir el horizonte de creencias e interpretaciones respecto a la cosmovisión personal y subjetiva en cuanto a interrogantes existenciales. Pensar la muerte desde diferentes prismas invita a reflexionar sobre el propio fin y por qué no, plantear la posibilidad de realizar modificaciones a la hora de afrontar la propia vida y cómo nos desenvolvemos en la misma. Por lo que más allá de concebir o no vida después de la muerte, de creer en destinos finales maravillosos u horribles... lo cierto es que existe una vida que estamos experimentando ahora mismo que se merece cierta atención, reflexión y

aprovechamiento puesto que, de un mismo modo, también es cierto que se nos va a acabar.

De acuerdo con Sánchez y Salas (2015: 8), una de las claves para poder vivir una vida plena sería aprender a afrontar la muerte, un proceso que debería comenzar lo antes posible: « [...] *afrontar su existencia nos permite plantearnos cuestiones esenciales sobre el sentido de nuestra vida y nos hace observarla con detenimiento, observar y aceptar la muerte nos humaniza y nos hace ser conscientes de nuestra fragilidad como seres humanos.*» (Sánchez y Salas 2015: 8). Por tanto, ‘lo antes posible’ tendría comienzo en la educación más temprana, naturalizar la muerte a través de la socialización, ámbitos de los cuales, además del entorno familiar, destacan los centros educativos. Tener cierta consciencia de este tipo de cuestiones enriquecería el debate respecto a la calidad VS cantidad de vida, ayudando a la toma de decisiones en cuanto a cuestiones como el aborto y la eutanasia, sin olvidar que siempre serán casos totalmente subjetivos y particulares.

Quizá se podría empezar tratando de aminorar ese temor y tristeza extrema que la idea de muerte suele producir:

«La muerte forma parte de nuestra vida, una y otra se corresponde, se complementan, están unidas. Por eso es preciso no temerla, debemos esforzarnos en vivirla y prepararnos para cuando llegue, aprendiendo en vida. La manera en la que sepamos morir constituirá por sí misma la vida que llevemos; por ello no hay que tener miedo.»

(Albertus 2018b).

Respecto a la importancia de la oración en el espiritismo kardecista, cabe mencionar que se ha identificado que la acción de orar tendría efectos beneficiosos para la salud. Navas, et al (2006: 34) plantean esta cuestión partiendo de las investigaciones de otros autores especializados: “[...] *todas las formas de oración producen una respuesta de relajación que combate el estrés, calma el cuerpo y promueve la sanación*”. (Navas, et al. 2006: 34). Koenig (2008: 55) especifica la función de la oración en cuanto al dolor que sienten las personas debido a una enfermedad. La oración reconocida por tanto, como ‘remedio’ o ‘terapia no convencional’ para el dolor (Koenig. 2008: 55).

Pero la oración en el espiritismo kardecista del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid está a la orden del día no solo frente a la muerte, sino en cualquier aspecto de la vida que lo requiera. Teniéndolos muy presentes, dado que es el apartado que precede a éste, en los pases espíritas la oración es un elemento importante: ¿Qué ocurre cuando una oración va destinada a otra persona? De un mismo modo, las autoras Navas, et al (2006: 34), mencionan diversas investigaciones de distintos médicos con experimentos en personas realizadas entre 1988 y 2001 que revelan la eficacia de la oración en terceros sujetos ya que disminuyen los efectos de sus enfermedades o directamente se recuperan: *“Este estudio nos lleva entonces a pensar que hay otros factores, además de la fe, que intervienen en la sanación del paciente.”* (Navas; et al. 2006: 35).

5. El centro espírita y sus prácticas

Los centros espíritas asociados a la Federación Espírita Española se encuentran en Alicante, Barcelona, Cádiz, Ciudad Real, Lérida, Madrid, Málaga, Murcia, Pontevedra, Sevilla, Tarragona. Los centros de la F.E.E. de Madrid son:

- Centro de Estudios y Divulgación Espírita (C.E.yD.E.). (Madrid)
- Centro Espírita Mensajeros de la Luz (C.E.M.E.L.). (Madrid).
- Centro Espírita León Denís (C.E.L.D.). (Madrid)
- Centro Espírita Alborada Nueva. (Torrejón de Ardoz)
- Centro Espírita Entre el Cielo y la Tierra. (San Martín de Valdeiglesias)
- Asociación de Estudios Espíritas de Madrid. (Madrid)

Se puede hacer un acceso rápido a cada uno de ellos a través de Internet, ya que casi todos disponen de una página web. Aunque algunos centros no disponen de página web, sin embargo, sus actividades y conferencias están anunciadas en la de CEYDE. Comparten las opciones de conocer el espiritismo y Allan Kardec de forma breve, con una simple lectura. Todos ellos exponen sus actividades (tanto privadas como públicas) y conferencias de diversos temas (todas ellas abiertas al público).

Basándome en los datos recogidos en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid y del Centro Espírita Alborada Nueva, son asociaciones sin ánimo de lucro cuya organización en cuanto a la jerarquía de sus miembros es horizontal, es decir, no diferencian cargos más importantes que otros. De acuerdo con Horta (2004: 3), por un lado, cada grupo existe de forma independiente y las relaciones se traducen en forma de colaboraciones. Por otro lado, los principios espiritistas, así como las prácticas, tampoco tienen un orden de importancia ni de obediencia. Según de Mateo (2011: 224) “[...] *los reglamentos de las sociedades espiritistas en Andalucía desde el sexenio revolucionario hasta la guerra civil, no diferían en demasía con los de otro tipo de asociaciones o colectivos sin fines lucrativos en esta misma época, [...]* (de Mateo. 2011: 224), es decir, la información expuesta se basaba en mostrar los objetivos de la sociedad, dando énfasis a unos elementos en algunos casos y a otros, en otros. Por ejemplo, según el autor (de Mateo. 2011: 225), unos reglamentos daban más importancia a las cuestiones de divulgación y dar a conocer el espiritismo, otras se basaban en la educación o en el

trabajo social y otras, dejaban claro el hecho de que el movimiento no se relacionaría ni con la política ni con la religión.

En la entrevista otorgada por Alonso de la Fuente, presidente del Centro Espírita Alborada Nueva (2018), explicaba:

“En la parte jurídica somos una asociación sin ánimo de lucro, la única manera que nos ha dejado la Comunidad de Madrid aunque bueno en el resto de España igual, digamos dar una categoría al centro espírita somos asociaciones sin ánimo de lucro y bueno por el tema de los papeles y demás pues necesitamos poner un presidente, vicepresidente, un tesorero, un secretario... Entonces bueno, tenemos esas funciones otorgadas a las personas de aquí del centro y tenemos una reuniones de junta directiva que bueno realmente como somos como una familia pues todas esas cosas de junta directiva, asambleas, de actas... pues bueno se hacen pero realmente es algo más cercano y no sentimos que haya una jerarquía. En este caso pues soy yo el presidente pues porque soy yo quien inicio este centro.

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Acudiendo al centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid he podido comprobar las palabras del Alonso de la Fuente en este caso. Por otro lado destaca el papel de los presidentes del centro, el matrimonio formado por María Jesús Albertus y Juan Miguel Fernández y resto de personas asiduas que se encargan de organizar los encuentros de los jueves y viernes, de moderar y dirigir los debates entre otras actividades.

Teniendo en cuenta que son asociaciones sin ánimo de lucro, la financiación de cara a pagar el local en el que se encuentran, así como materiales: libros, sillas, mesas... estaría a cargo de la organización de cada grupo según Alonso de la Fuente (Registros. 25/10/2018). El presidente del centro espírita situado en Torrejón de Ardoz mencionaba que normalmente dicha financiación se obtiene a través de ferias, jornadas... en las que se ha de pagar una inscripción o se ponen a la venta libros, por ejemplo. Por otro lado, Alonso de la Fuente indicaba que el hecho de que Madrid disponga de su propia

Federación Espírita, así como la Federación Espírita Española hace que sea más fácil la organización de actividades como el Congreso Nacional Espírita todos los años. Sin embargo, tal y como explicaba (Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018.), algunas personas que asisten al centro asiduamente aportan una cuota simbólica para ayudar a solventar los gastos:

“Ay hija mía... pues sale de nuestros bolsillos. Tenemos el alquiler del local, la luz, las bombonas de butano para el invierno, sale todo de nosotros. Noelia mi mujer y yo, los que iniciamos esto estuvimos los primeros años llevando todos los gastos. [...] Y ya llegó un punto en que no podíamos y con un apuro tremendo le comentamos a las personas que ya llevaban viniendo un tiempo y claro, nos reprocharon que por qué no lo habíamos dicho antes. Y claro, realmente están participando con una pequeña, es decir, que no es mucho lo que dan pero por lo menos es una pequeña ayudita ¿no? Y bueno lo damos por bien invertido porque es un dinero que damos para tener una plataforma y acoger a muchas personas y ayudarlas. La financiación es totalmente de nuestros bolsillos. No tenemos financiación por parte del ayuntamiento ni mucho menos del Estado. Es algo que sale de nosotros.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

5.1. Prácticas del centro espírita

Aplicando la pregunta de investigación al espiritismo kardecista del centro de la AEEM planteada en el marco teórico y que da nombre al apartado: *Espiritualidad: ¿beneficia o perjudica la salud? ¿Herramienta de prevención, adaptación o superación de enfermedades o de lo contrario, acicate para desarrollarlas?*, la cita que apporto a continuación servirá de introducción del presente apartado: mencionada en numerosas ocasiones, la presidenta (2018) y médium del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid afirmaba que: “*La depresión es como una enfermedad del espíritu y nosotros hacemos de psicólogo*” (Registros. Albertus en el CAEEM. 1/2/18).

Tal y como se repite en las distintas páginas web espíritas madrileñas consultadas, según de Mateo (2011: 233) y Hu (2005) y la experiencia en el trabajo de campo realizado en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, así como los

datos recogidos del Centro Espírita Alborada Nueva, las actividades espiritistas se realizan en lugares destinados para ello, cuya asistencia es libre y gratuita, son: **terapias fraternales, conferencias, sesiones de estudio y pases espíritas**. Otro tipo de sesiones, esta vez privadas, son la **preparación de médiums** y las **sesiones mediúnicas**.

El **centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid** nace del deseo de un grupo de personas por divulgar el espiritismo kardecista en 1996, tal y como me presentaba su presidente Juan Miguel Fernández. Un año más tarde fue reconocida por la Comunidad de Madrid y está adscrita a la Federación Espírita Española. Situado en pleno centro de la ciudad: Calle de la Bolsa 14, al menos el tiempo que duró el trabajo de campo, pues desde el año 2020/21 se encuentra en una calle igualmente céntrica: Montera 34. Se caracteriza por la diversidad en cuanto a personas que asisten al centro, tanto de edad como de nacionalidad, sin embargo destacaría el umbral de edad el grupo identificado como asiduo, a partir de los 50 años y después de la española, la segunda nacionalidad que más lo frecuenta sería la brasileña o argentina. Durante 2017 y 2018 realicé observación participante asistiendo a las reuniones de los jueves en las que se estudia la doctrina a través de la lectura de libros fundamentales y debates entre los asistentes, así como a las conferencias de los viernes. A continuación comparto el registro del primer día que asistí al centro, donde describía el espacio y transmitía mis primeras impresiones:

“Me acompaña mi amiga Cristina al centro. Se trata de un edificio comunitario cuya puerta de entrada es de madera, de unas dimensiones considerables. Nos aseguramos de que estamos en el sitio correcto echándole un vistazo a las chapas colocadas en la puerta que informaba qué servicios se pueden encontrar en dicho lugar, y en efecto: hay una gran chapa que reza ‘Asociación de Estudios Espíritas de Madrid’. Llamamos al telefonillo: 1º derecha, y sin tardar lo más mínimo nos abren directamente sin decir nada. Entramos, subimos las escaleras y la puerta por la que tenemos que entrar está abierta pero nadie nos recibe. Al fondo se escuchan las voces de bastante gente. Es un pasillo blanco y un poco desorientadas, nos adentramos en él en el cual dejamos atrás unas cuantas puertas. [Me esperaba que hubiera algún stand de bienvenida]. Al final del pasillo nos encontramos con la gente cuyos murmulos oíamos, muchos están haciendo cola que finaliza en la puerta cerrada de una sala. Cada poco tiempo, la

puerta se abre, salen personas y la sala vuelve a ser ocupada por aproximadamente seis personas que esperaban la cola. Pasamos a un pequeño salón lleno de sillas, casi todas ocupadas y pocas libres, orientadas hacia una gran pantalla de proyector y un atril. Un hombre sonriente nos comenta que los jueves allí se aprende mucho, pues leen las enseñanzas de Allan Kardec. Estamos de pie en medio de la gente y una mujer [María Jesús Albertus] se acerca para decirnos que no nos preocupáramos, que en cuanto se vaciase la sala de gente que estaba haciendo cola para ‘pases’ nos darían un par de sillas. [...] Seguimos esperando de pie a que la gente acabara de entrar a la sala de los pases y nos fijamos el apiñamiento de cuadros que hay a ambos lados en las paredes. Una de ellas hay cuadros de retratos y en la otra, en frente, cuadros de grupos de personas. Prestamos especial atención a la pared de los retratos, descubriendo caras conocidas como la famosa médium Paloma Navarrete, el periodista y reportero Javier Pérez Campos o Manuel Berrocal, miembro de la Asociación Española de Parapsicología. [...]

(Registros en el CAEEM. 29/9/2017)

Las **sesiones de estudio** son un espacio de encuentro en el que se charla abiertamente sobre cuestiones que vayan saliendo durante la lectura del libro escogido. Durante el trabajo etnográfico, cada jueves a las 19:30 se celebraba la reunión en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid. La sesión daba comienzo tras la recitación de una oración por parte de uno de los mediadores del centro mientras el resto sentado en sus sillas, con los ojos cerrados o no, escuchaba en silencio. La oración basaba por dar la bienvenida, petición a Dios y a los ‘hermanos espirituales’ (espíritus) de arropamiento y gratitud... Finalizaba con un “Gracias y que así sea”, a lo que los asistentes respondían: “Que así sea”. Cada vez eran votos distintos, pues era improvisado. *“Danos energía, fuerza... para ayudar a la gente con problemas. Necesitamos de vosotros para enseñar, comprender, aprender... Cuando seamos llamados iremos con la lección aprendida. Gracias y que así sea.”* (Registros. E. en el CAEEM. 2/11/2017). Una vez realizada la oración, se daba comienzo a la lectura la primera media hora de apartados de *El Evangelio según el Espiritismo* y la segunda media hora de *El libro de los Espíritus*. Se pedía u ofrecía un voluntario/a para leer al resto del grupo, a esta persona se le proponía que meditara unos instantes y respirara hondo con el libro entre sus manos para después, cuando sintiera que era el momento,

abriera el libro de manera azarosa. La página en la que se abriera el libro, era el apartado que tocaba para ese momento, muchas veces la persona se sentía identificada con la temática que aleatoriamente había seleccionado. Se leían por tanto, capítulos del libro y se abría un debate de interpretación del mismo, preguntas, opiniones... con fines pedagógicos para un aprendizaje moral respecto a la doctrina. Tal y como explica Aurora Vaz (2014: 17:00), el objetivo de los cursos impartidos por profesionales en la materia espírita es sobre todo, ayudar y guiar ‘al alma perdida’.

“El espiritismo no es lo mismo que los espiritistas. Hay espiritistas que todavía no han interiorizado las enseñanzas. Hay virtudes como la humildad, desterrar el orgullo, acoger a las personas con amor y comprendiendo los momentos evolutivos de cada uno no imponiendo, siempre respetando... en fin, eso sería lo que sería de desear en todos los centros. El espiritismo lo tenemos que dar a conocer, de algún modo exponer a través de nuestros actos. Si estamos diciendo una cosa y luego estamos actuando de otra manera pues qué tipo de autenticidad damos.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Dnn destacaba de las sesiones de estudio del CAEEM:

“Este centro [CAEEM] me gusta justo por ese ambiente familiar o de confianza que te permite dar tu opinión por muy desertora que sea. Esto en otros centros [espíritas] no es así, hay debate pero no de las mismas características. Este ambiente tiene cosas buenas y malas. Las buenas las que te acabo de decir y las malas son que muchas veces hay tanta libertad para hablar, que hay gente que aprovecha para contar su vida y problemas banales... lo que ocurre es que estás obligado a escuchar aunque no te importe lo más mínimo.”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 25/1/2018).

Los viernes a las 19:30 se celebraban **conferencias** de temáticas muy variadas por parte de comunicantes que formaban parte del CAEEM o de lo contrario, eran invitados externos. La gran mayoría de las ponencias eran grabadas, por lo que pueden ser visionadas desde plataformas digitales concretas, entre ellas, a través de Youtube desde

los canales Mindalia televisión y Divulgadores del Misterio, siendo equipos audiovisuales encargados de elaborar, manipular y difundir el material.

Además de las sesiones de estudio en donde se debaten cuestiones y las personas asistentes pueden participar con total libertad, el centro de la Asociación Estudios Espíritas de Madrid ofrece la denominada **asistencia o terapia fraternal** un espacio de consulta para aquellas personas que tienen problemas ‘espirituales’ o simplemente buscan amparo, consejo... En dicho espacio hay una persona del centro espírita, en este caso el médium, presidente y fundador de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid: Juan Miguel Fernández, quien se encarga de recibir, escuchar, aconsejar y ayudar a quien lo desee que asista al centro, dentro de un horario y respetando turnos que quedan registrados en listas que se van generando cada día que se ofrezca la asistencia fraternal. En dicho centro, esta asistencia se daba de manera simultánea a las sesiones de estudio de los jueves. Cada día, las personas que deseaban hablar con Juan Miguel se apuntaban en una lista y a lo largo de la reunión iban siendo nombradas para ello.

“¿Por qué están llamando a gente durante la reunión? Son personas que tienen problemas mayores y que piden cita con Miguel para que les pueda aconsejar y ayudar a solucionarlos. Si algún día tienes problemas no dudes en hablar con Miguel porque lo que dice es buenísimo y te ayuda mucho.”

(Registros. D. en el CAEEM. 3/11/2017).

Un jueves de sesión de estudio en el centro espírita, personalmente me apunté en aquella lista para poder acceder a Miguel y descubrir de primera mano en qué consistía la terapia o asistencia ofrecida.

“En medio de la reunión me llaman y me reúno con Miguel. [...] le comento que es la primera vez que me apunto a la asistencia y no se en qué consiste. Miguel me explica: “Sirve para que me cuentes algún problema que tengas y yo te ayudaré a resolverlo. ¿Hay algo que te inquieta? ¿Algo psicológico o físico?” Se me ocurre decirle que me preocupa el rumbo de mi tesis doctoral. -“¿Le pides a los espíritus?” Me pregunta. Le respondo afirmativamente y me cuestiona que si creo en ellos. -“Aun te falta envoltura espiritual. [Saca El Evangelio del

Espiritismo y me lo da] Por las noches, antes de irte a dormir, haz una oración, lo que tú quieras. Después de hacerlo, concéntrate y abre el libro azarosamente y lee en la página que salga, igual que hacemos en las sesiones de estudio. Sírrete un vaso de agua y déjalo en la mesilla. Notarás que dormirás mejor, menos agobiada. Al día siguiente bébete el agua que te serviste la noche anterior. El agua estará lleno de burbujitas, es normal porque los espíritus habrán actuado en ella en función de tus peticiones.”

(Registros. M. en el CAEEM. 5/4/2018).

En cuanto a **los pases espíritas**, se trata de una terapia de imposición de manos que se llevaba a cabo minutos antes de las reuniones de los jueves y viernes, de manera voluntaria, libre y gratuita. La temática de los pases espíritas la desarrollo ampliamente un apartado más adelante, así como también lo hago sobre las privadas **sesiones mediúnicas**.

Por último y a pesar de haberlo visto pocas veces, en alguna sesión de estudio de los jueves se hizo uso de un objeto, una libreta, a modo de herramienta de comunicación de una sola vía, es decir, solo de mensaje de ida y no de vuelta, con los espíritus. En el CAEEM lo denominan ‘**libro de peticiones**’ y he considerado apropiado mencionarlo en el presente apartado dedicado a las actividades del centro espírita:

“Les digo que de que se trata y me responde diciendo que es una agenda en la cual cada uno escribe sus problemas e inquietudes de su vida personal y se guarda en la estantería que tenemos en frente para que los espíritus lo resuelvan, insiste varias veces en que nadie más lo ha de leer. Me dice que si tengo alguna duda le pregunte al chico que tengo al lado que sabe mucho. El chico me dice que esa agenda se queda ahí toda la noche y que los espíritus lo leen y hacen todo lo que para ellos sea posible ayudarte. Me dice que cualquier cosa, así que le pregunto si les puedes preguntar algo en esa agenda. Me dice que las preguntas mejor en la sesiones mediúnicas de los miércoles, ahí si puedo preguntar cosas pero he de asistir y frecuentar mucho el centro como para poder acceder a dichas sesiones.”

(Registros en el CAEEM. 2/11/2017).

“Dnn le dice en tono burlón a la mujer declarada atea: *“Menos mal que no crees, pero bien que pides en los libros”*, a lo que ella le contesta: *“Hombre, por si acaso, por si cae algo”*.”

(Registros en el CAEEM. 25/1/2018).

De acuerdo a los datos registrados en el trabajo de campo en dicho centro espírita, el libro de peticiones se pone en las sesiones mediúmnicas *“Para que los espíritus ayuden en lo posible. Nunca los abrimos.”* (Registros. Albertus en el CAEEM. 17/5/2018).

5.2. ¿Por qué asistir a un centro espírita?

En el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, entrevisté de manera informal a parte de los asistentes, además, en las sesiones de estudio se realizaban debates en los que algunas personas contaban al grupo experiencias de su historia personal. En cuanto a los **motivos de asistencia** de las personas del centro, oscilaban entre curiosidad desde la ignorancia, interés fundado a partir de la investigación personal, debido a acontecimientos de sus vidas que les han hecho plantearse y buscar apoyo o un punto de vista distinto, en este caso espiritual, tras haber tenido experiencias paranormales o espirituales y buscar explicación... Todos los elementos motivadores identificados coincidían con los nombrados por Albert y Gil Manuel Hernández (2014: 282) en su estudio sobre lo que denominaban ‘movimientos psico-espirituales’:

“Su acercamiento se produce desde la curiosidad, pero sobre todo lo que buscan es sentirse mejor. [...] Sin embargo, parece ser que en la mayoría de ocasiones, tal acercamiento se produce a partir de una crisis personal o bien, después de una experiencia traumática o muy dolorosa (enfermedad, muerte de un ser querido, etc.) que impulsa a las personas a buscar «respuestas» o sentido en sistemas de creencias alternativos. Parece ser que existe una relación transformadora entre la experiencia cotidiana y la experiencia de otras dimensiones de las que habitualmente estamos separados.”

(Albert y Hernández. 2014: 282).

A continuación, alguno de los testimonios registrados en cuanto a las motivaciones de asistir al CAEEM:

“[En uno de los debates de los jueves] Un hombre explica que asiste al centro para sentirse mejor. –“*Cuando mi mujer murió, fui muy injusto con ella porque no paré de juzgarla y culparla. Vengo aquí [al CAEEM] porque **me siento mejor; he aprendido a pedir perdón, a mostrar mi arrepentimiento y a perdonarla.***””

(Registros. H. en el CAEEM. 2/11/2017).

“[En uno de los debates de los jueves] Una mujer dice que es atea y que hasta que no se muera y vea lo que ocurre no creerá en nada. –“*Con la muerte de mi madre me di cuenta de que fui mala hija y la he pedido perdón. En 2013 conocí todo esto [el espiritismo] **para plantearme la vida y empezar de cero.***” Alguien le responde: “*¿Y te hace falta ver para creer? ¿Todavía no crees?*”

(Registros. Atea en el CAEEM. 14/11/2017).

“P. me cuenta que él viene al centro desde 2015. Me explica que le dio un infarto pero por suerte tenía amigos alrededor que le asistieron, incluidos los espíritus. P me suele hablar mucho de su ángel de la guarda, que le ayuda y cuida siempre. Dice que cuando le dio el infarto y se recuperó, consideró que ese no era su momento de morir. –“*Creo que quienes están aquí están por una razón de peso, si vienes aquí sin más, pues qué aburrido, ¿no? **El infarto me hizo valorar la vida de otra forma; ahora pido a los espíritus por mis amigos, les pido buena energía.***””

(Registros. P. en el CAEEM. 25/1/2018).

“An tiene 18 años. Me cuenta que los padres de su novio le descubrieron el centro y viene desde septiembre de este año, a veces con los dos, otras con el padre y otras con la madre, dice que ambos son médiums. Me dice que a su novio ‘estas cosas’ no le interesan nada; –“*De hecho desde pequeño venía con sus padres a centros y ahora no quiere saber nada; sin embargo **a mi me encantan todas estas cosas. Estoy deseando poder venir los miércoles [días en los que se celebran sesiones mediúmnicas] pero aun no me han dicho nada. No me verán preparada así que seguiré esperando.***” Le pregunto si ha tenido alguna experiencia espiritual: –“*No, aun no, pero creo en ello y no me importaría tener una experiencia de ese tipo para verificar mi creencia.*””

(Registros. An. en el CAEEM. 8/2/2018).

“J. me explica que hace 5 años que viene. Se quedó en paro en 2012 y se prejubiló, por lo que decidió **acompañar a su mujer al Centro**. Me cuenta que había vivido mucho ya respecto al espiritismo: -“A P. [su esposa] *se le manifestaban los espíritus de sus hermanos, me pedía asustada que mirara debajo de la cama, detrás de las puertas... descubrimos su mediumnidad y en el centro aprendió a controlarlo... nunca más volvieron a molestarla.*”

(Registros. J. en el CAEEM. 15/3/2018).

“Desde que vengo al centro me ha cambiado la vida. Ahora **me siento más relajado**, antes estaba como muy pendiente de la hora, del tiempo... muy agobiado.”

(Registros. Js. en el CAEEM. 2018).

“Descubrí el centro por pura casualidad, porque resulta que tengo una amistad que...mira que cosas tiene la vida... bueno nada es casualidad en esta vida [...] Entonces descubrí este centro pues porque tengo una amistad que es deficiente mental, tiene unas deficiencias físicas y me dijo: -Rosi ¿has visto una película de Xico Javier? [...] del médium brasileño [...] que habla con los muertos y que ha escrito muchos libros y películas como *Nuestro hogar*” [...] Yo no tenía ni idea de nada. O sea, **sabía un montón de espiritismo** pero no de esa persona, no conocía a esa persona ni que en Brasil ya se estudiaba el espiritismo hace muchos años. [...] Yo conocía el espiritismo por mi familia desde pequeña, no porque lo había visto en películas ni en libros ni en nada. [...] Cuando acabé de verla [la película] mi mente empezó a trabajar y pensé... esto tiene que haber en España algo que hable sobre el mundo espiritual. No es posible que en Brasil haya reuniones de médiums y aquí en España no. **Busque en internet y metí ‘centros espirituales’** y me salió ‘querrás decir centro espiritita’. Voy a ver qué es esto y me salieron varios centros en Madrid y dije voy a ir al de la Puerta del Sol. Y entonces eso, fue de manera extraña y estoy viniendo aquí desde marzo del año pasado.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/02/2018.)

“En mi caso el espiritismo dió conmigo, yo tenía mis estudios, mis creencias... Aunque yo no creía ni dejaba de creer. Estaba en ese punto donde están muchas personas. Yo soy compositor de música y fue una noche estando en el estudio de grabación delante de un papel blanco pues pensando en la letra de una canción y entonces de repente mi mano empezó a escribir sola y le dije a mi hermano que trabajaba con él en esa época... le digo –“¡ey la mano! ¡Que me está escribiendo sola! Y él se pensaba que claro, estaba de broma. [...] **Fue un despertar mediúmnico totalmente espontáneo y sorpresivo.** [...] Y bueno pues al día siguiente empezó como una olla a presión dentro de mí, del **interés** y gracias a Dios di con la bibliografía adecuada por que podría haber dado con ochenta mil libros que hay escritos que son absolutamente tóxicos te diría. Di con *El libro de los médiums* de Kardec y a raíz de eso ya descubrí lo que es el Pentateuco... y bueno contacte con una persona de un centro espírita de Madrid, CEMEL de Madrid, que se llama Rafael Parra que es un hombre maravilloso y ahí comenzó la andadura poquito a poquito estudiando y... son casi 20 años los que llevo [...]. ”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018)

“Una mujer (40 años aprox.) cuenta cómo evitó suicidarse (todos la aplauden).
–“*Ni los médicos, psicólogos ni la medicación me sirvieron de algo; solo el plano espiritual de la persona que el destino me mandó. **Descubrí el Centro cuando caí en una depresión** y buscando por Internet encontré videos sobre espiritismo.*”

(Registros en el CAEEM. 1/2/2018)

Dnn: -“**Vine al centro espírita** por primera vez en 2009 **cuando murió mi madre** tras 20 años de estar con ella. Ella era muy espiritual, tenía muchos libros sobre espiritismo y otras disciplinas pero nunca se consideró religiosa de algo en especial, de hecho mi entorno familiar y social nunca fue religioso. No soy dogmático ni creo en Dios, porque pienso que todos lo formamos.”

[Otro día]

“Aquí han ocurrido cosas extraordinarias. Te contaré una de las **experiencias que me hicieron creer en el espiritismo.** En una sesión mediúmnica al que

asistieron varios médicos, revelaron una cuestión de mi vida en relación con mi salud que prácticamente nadie lo sabe, puesto que nunca he hablado de ello a nadie. De hecho, se me había olvidado porque es algo de nacimiento. En ese momento me entró la risa pero me la aguanté. Aquel día me fui del centro y volví a mi casa andando, pero estuve andando un buen tiempo pensando en lo que había sucedido. Cuando por fin me decidí a entrar en mi casa se lo conté a mi madre bastante incrédulo y esperándome una reacción similar a la mía, me dijo que no, que podría ser verdad si me habían dicho eso.”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 25/1/2018).

“F. “En mi opinión, el fallo del espiritismo es que es demasiado moral. No diferencian entre ética y moral. Tampoco diferencian entre cuerpo, inconsciente y mente, que lo reducen todo a decir que aquello que no es materia es espíritu. Por lo demás no encuentro la forma de demostrar que algo de lo que se dice aquí no sea así. **Le veo la riqueza en el simbolismo**, la cuestión de la mediumnidad es muy antigua: chamanes, brujos, sacerdotes... quema de brujas hace años y ahora continúa.”

(Registros. F. en el CAEEM. 14/11/2017)

El centro espírita se podría asimilar a un asilo de apoyo y respuestas a los acontecimientos importantes que suceden en la vida de cada unx, con las cuales dichas personas se sienten satisfechas y aprenden a conducir su vida de una forma concreta como se divulga en el espiritismo. “*El conocimiento del Espiritismo, puede colocar en el verdadero camino a todos los seres humanos que puedan encontrarse sufriendo las fatales consecuencias de actos condenables, cometidos en ésta o en otra existencia anterior.*” (Aniorte. 2007: 84). Un punto de reunión y de socialización de personas con experiencias de vida muy diversas las cuales en los centros espíritas tiene cabida. Además, ese soporte ante la incertidumbre se vería reforzado por las prácticas de carácter terapéutico que se desempeñan en el centro y que están destinadas a modificar la situación relevante a la salud y la enfermedad de las personas que participan de ellas.

5.3. La mediumnidad y las sesiones mediúnicas

“*No hacemos experimentos para satisfacer la curiosidad de nadie*” (Kardec. 1888: 24)

A pesar de la repetición, pues la siguiente explicación ya la hice en otro apartado anterior, considero adecuado volver a emplearla textualmente: ‘la mediumnidad es la capacidad desarrollada por las personas médium o sensitivxs, que les permitiría el contacto espiritual o comunicación mediúmnica en la que desempeñarían un papel de intermediarios entre el mundo material y el espiritual en el intercambio de mensajes’. En el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid he comprobado que las sesiones mediúmnicas tienen un carácter didáctico y en ocasiones terapéutico, es decir, las comunicaciones se realizan con el objetivo de resolver dudas (existenciales) sobre lo desconocido, pero sobre todo respecto a la muerte (Kardec. 1888: 235), recibir consejos y adoptar enseñanzas espirituales, fruto de las enseñanzas de Dios transmitidas mediante los espíritus. Kardec (1857: 97) generaliza sobre el ‘miedo a la muerte’ como un sentimiento universal, generador de las religiones como elemento paliativo de esta inquietud y concienciadoras del bien y del mal. En las comunicaciones con los espíritus, éstos por tanto, ayudarían o aconsejarían a elegir el camino correcto: “[...] *el auxiliar más próximo de la religión* [el espiritismo]”. (Kardec. 1857: 98). Sin embargo, los espíritus harán comunicaciones basándose en sus propios conocimientos, su capacidad para comunicarse y revelando únicamente aquello permitido por Dios. En ocasiones las respuestas serán escuetas o difíciles de comprender, por lo que quedarán bajo la interpretación del médium y del adoctrinador. Tratar de resolver todas las dudas en una sesión mediúmnica se convierte en una tarea muy difícil, han de evitarse aquellas basadas en la desconfianza y puesta en duda de la existencia de espíritus ante las cuales éstos se negarán a contestar (Kardec. 1861: 435). De acuerdo con Kardec (1888: 211), si a través de la comunicación con los espíritus se pudieran resolver las dificultades, las personas no se esforzarían en aprender a ser mejores. Por otro lado, la mediumnidad puede estar dirigida a ‘desobsesar’ casos de personas que tienen una ‘obsesión espiritual’ (más tarde profundizaré en esta cuestión) y a curar o paliar enfermedades de las personas a través de los espíritus.

“Bajo la presión de las convenciones sociales, el médium en sus términos espirituales resuelve las tensiones que el paciente muestra en sus términos espirituales. Para las sociedades que carecen de la medicina psicológica moderna, el tratamiento de los pacientes por médium espirituales puede ser un ejemplo extremadamente interesante de autoayuda.”

(Firth. 2003: 11)

[V.o: “Under pressure of the social conventions, the medium in his spirit terms works out the stresses which the patient displays in his spirit terms. For societies lacking modern psychological medicine, spirit medium treatment of patients can be an extremely interesting instance of self-help.”

(Firth. 2003: 11)]

Las prácticas mediúmnicas las hace una persona que ha adquirido el “don de Dios” (Kardec. 1888: 232), un talento otorgado al espíritu encarnado a modo de prueba. De acuerdo con Armond (1857: 42) y Albertus (2017a) aunque la mediumnidad se explique como un don, no se trata de un privilegio o regalo diferenciador de unos espíritus con otros, sino una cualidad que Dios le otorga para cumplir una función concreta en el recorrido de un espíritu en esta vida: “*Normalmente los médiums son espíritus endeudados que han fracasado en otras ocasiones*” (Albertus. 2017a)

“Los médiums están aquí para preparar el advenimiento de la era de la paz y de la fe razonada que todos estamos aguardando, todos. Y para tal realización se hace indispensable una correcta comprensión de lo que es la mediumnidad: su finalidad, su manejo, su campo de acción... Y para evitar que errores antiguos se repitan creando situaciones falsas y embarazosas”

(Albertus. 2017^a. 07:00)

En una comunicación con espíritus, **el médium va acompañado de otro médium denominado ‘adoctrinador/a’**, que será el encargado de realizar las preguntas oportunas de aprendizaje al médium y por lo tanto, al espíritu con el que se va a producir la comunicación. El médium sería un canal, un intermediario, una herramienta a través del cual el espíritu utilizaría para comunicarse con el adoctrinador.

El médium según Hu (2005: 94): “*es una facultad independiente de las condiciones morales del individuo*” (Hu. 2005: 94) que serviría de intérprete, instrumento de comunicación con la dimensión espiritual a través del pensamiento (Kardec. 1857: 228). De acuerdo con Armond (1857: 25), nos encontramos ante facultades superiores a la razón pertenecientes al ‘mundo hiper-físico’ que le permiten al médium oír y/o ver y/u oler y/o sentir elementos del mundo de los espíritus. De acuerdo con de Mateo (2011: 45), ‘médium’ es aquella persona “*que posee unas cualidades especiales que favorecen*

que los espíritus de los muertos se manifiesten a los vivos produciendo fenómenos sensibles de cualquier tipo” (de Mateo. 2011: 45). Esas ‘cualidades especiales’ darían lugar a la confianza y según Horta (2004), la adquisición de cierto ‘carisma’ ante el resto de integrantes. Sin embargo, ante dicho carisma, Albertus (2017a) advierte:

“Uno de los peligros que tienen los médiums (entre otros) es el de atribuirles infalibilidad. [...] Los médiums no son profetas, son, ni más ni menos, que trabajadores de lo alto. Por lo tanto, los espíritus, unos son maravillosos y otros son enredadores que nos pueden mentir y engañar. [...] Las informaciones que vengan del mundo espiritual hay que analizarlas, razonarlas, para saber si eso que nos han dicho es lo bueno o hay que dejarlo pasar.”

(Albertus. 2017^a. 08:34)

Armond (1857: 66) establece una **clasificación de médiums** pudiendo ser éstos ‘**conscientes**’, ‘**semiconscientes**’ o ‘**inconscientes**’. Los primeros reciben al espíritu a través del pensamiento, sin previo aviso: “inspiración momentánea”, transmiten la comunicación de éstos a través de sus propias palabras, por lo que en ocasiones pierde credibilidad. Tal y como explica Kardec (1861: 289), es el espíritu o espíritus quienes eligen al médium a través del cual comunicarse, eligen al que consideran el mejor intérprete para que transmita la información. De acuerdo con Aurora Vaz (2014^a: 26:00), los médiums son personas que a lo largo de su vida han ido sintiendo poco a poco a los espíritus (semiconscientes o inconscientes), éstos pues, han aceptado el compromiso de ejercer la mediumnidad, de lo contrario, se podría decir que se tratan de ‘médiums no desarrollados’.

(Coloquio final) “Para ser buen médium hay que conocer cinco pasos importantes. La percepción de fluidos [...] como vibraciones. El segundo paso es la aproximación, esos fluidos se van acercando al médium y éste poco a poco va sabiendo que tipo de espíritu es por esa vibración, por el olor, por la sintonía. [...]. El contacto. El involucramiento. El quinto es la manifestación. Como hay setenta y varios tipos de mediumnidad, por eso todos captáis a los espíritus.

(Albertus. 2017^a. 01:00:12)

Respecto a las personas que dejarían pasar el desarrollo de su mediumnidad, María Jesús Albertus (2017^a) expone su indignación considerando desaprovechar una gran oportunidad. Reconoce el miedo que surgiría en algunas personas ante primeras sensaciones de serlo y defiende la paciencia ante ello. Un ejemplo de ‘medium no desarrollado’ se encuentra en las memorias de Domingo (1891/1902): su amigo Eudaldo.

“En las sesiones, éste trataba de no estar presente: en cuanto los médiums comienzan a hablar, me entra un sueño irresistible, y yo conozco que este sueño no es natural, porque siento frío, calor, angustia, ganas de gritar, un peso en la cabeza, como si la tuviera llena de plomo; y como yo no quiero ser médium, por eso no quiero estar en la sesión; [...]”

(Domingo. 1891/1902: 25).

El ejemplo de este médium no desarrollado terminaba en el momento en el que sus compañeros esperaron el tiempo justo como para convencerle de su valor y utilidad como médium para que finalmente se instruyera en ello.

En cuanto a **los fenómenos médiumnicos** producidos en los centros espiritistas, según el autor de Mateo (2011: 235), solían estar recogidos en las revistas de cada grupo, sobre todo aquellas que supusieran mayor expectación, debido a los acontecimientos que se daban lugar o a los espíritus invocados, que en ocasiones eran personajes históricos conocidos. “[...] *las manifestaciones espíritas no son otra cosa que efectos de las propiedades del alma*” (Kardec. 1861: 26). Kardec (1888: 73) explica como los ‘hechos’ o manifestaciones se pueden producir de dos maneras distintas: ‘provocados’, es decir, aquellas que se dan lugar en sesiones destinadas a ese fin. Y ‘espontáneos’, dentro de las cuales se encontrarían las visiones y apariciones que se considerarían fuera del espiritismo como fenómenos sobrenaturales y sorprendentes, pero que se tratarían de acontecimientos naturales y sencillos, fieles a las leyes que rigen la relación del mundo invisible y visible. Un ejemplo claro es el fenómeno inaugural del espiritismo: “las mesas giratorias”. A dicho fenómeno se le dieron gran variedad de explicaciones materiales y físicas a las que Kardec (1888) replicó: “*Si todo efecto tiene una causa, todo efecto inteligente tiene una causa inteligente.*” (Kardec. 1888: 76). Es importante tener en cuenta que, según Kardec (1888: 200), los espíritus cuando producen hechos

como el anterior citado, no mueven las mesas con su propia fuerza, sino que “*la envuelve en una especie de atmósfera fluidica que neutraliza el efecto de la gravitación*” (Kardec. 1888: 200), del mismo modo ocurre cuando se producen golpes o imposibilidad de mover algo: son chorros de fluido que lo hacen posible. Dichas manifestaciones en ocasiones pueden volverse desagradables, pero “[...] *en ningún caso representarían el menor peligro. [...] el objetivo de las manifestaciones físicas es llamar nuestra atención y convencernos de la presencia de un poder superior al hombre*” (Kardec. 1861: 114-115). De acuerdo con el autor (Kardec. 1861: 118), las manifestaciones desagradables las suelen hacer espíritus para divertirse a costa del terror que produce en las personas, por lo que la clave es no prestarles atención y atraer a espíritus bondadosos. Sin embargo Kardec (1861:121) destaca la predominancia de ‘efectos naturales’, es decir, la mayoría de las cosas que suceden responden a las leyes amparadas por la ciencia actual, por lo que sería lo primero que habría que barajar ante la presencia de algún fenómeno que de primeras se escapa de nuestro entendimiento racional.

En una **comunicación entre el/la médium-espíritu y adoctrinador/ora**, se produciría, según Kardec, a través del periespíritu del primero: “[...] *los Espíritus desencarnados pueden comunicarse con los Espíritus encarnados*” (Hu, Luis. 2005: 94), y la facilidad de las comunicaciones dependerá, según Kardec (1888: 216) de la ‘afinidad de los fluidos’, del estado evolutivo del espíritu del médium y de las cualidades personales del mismo, incluida su experiencia en desempeñar dicho papel, que influirán a la hora de atraer unos u otros espíritus. (Kardec. 1888: 218). Por lo que en una sesión de invocación y comunicación con espíritus, el papel que desempeña el médium es imprescindible, por tanto, un factor del cual dependerá la calidad de dicha sesión será “*el grado de instrucción y moralidad del médium*” (Mira. 2002: 530).

El médium permanece completamente despierto, así como su mente y pensamiento, que se encuentra constantemente consciente e independiente del espíritu. Según Kardec (1888: 216), el médium recibirá del espíritu una ‘impresión’ o una ‘impulsión’. Cuando recibe la segunda puede suceder que el espíritu tome ‘prestado’ alguna capacidad del intermediario, tal como escribir, hablar... que quizá no pueda dominar éste. Albertus (Registros en el CAEEM. 13/11/2017) explicaba: “*Primero comenzaría a percibir fluidos, después dichos fluidos se le aproximarían. Los fluidos serían las vibraciones,*

olor, sintonía de los espíritus...y finalmente el contacto, que sería envolvente.”
(Registros. Albertus en el CAEEM. 13/11/2017).

Es importante entender desde un primer momento, el hecho de que, a pesar de poseer dicha facultad especial, jamás podrá producir fenómenos y pocas veces dirigirlos, ni tampoco llevar a cabo la comunicación con los espíritus cuando les plazca, de hecho, su capacidad podrá quedar interrumpida o perderla cuando más lo necesite, nos encontramos ante uno de los argumentos más repetidos desde el espiritismo para negar la similitud médium – hechicero: “[...] *el Espiritismo destrona a los adivinos, a los hechiceros y a los anunciadores de la buenaventura.*” (Kardec. 1888: 125). De acuerdo con Kardec (1888: 41), ‘todo depende de la actitud de las inteligencias independientes’, es decir, la facultad del médium se encuentra bajo la disposición de los espíritus que deseen comunicarse con él o ella, de su disponibilidad, puesto que pueden encontrarse desempeñando una misión en la erraticidad o que directamente estén encarnados. Sin embargo, tal y como explica Kardec (1861: 396), si el espíritu solicitado está encarnado, es posible que se pueda establecer la comunicación con el mismo en momentos donde su cuerpo duerma, aunque estará bastante influenciado por la materia. Exceptuando cuerpos que se encuentre dentro del vientre de su madre, puesto que el espíritu aun no tiene consciencia. De un mismo modo ocurrirá con espíritus cuyo cuerpo se encontrara en un delicado estado de salud (Kardec. 1861: 401). La evocación por parte de la voluntad del médium puede irradiar tanta fuerza energética que sería capaz de dormir al cuerpo del espíritu con el que desea comunicarse, aunque será mejor cuando dicho cuerpo duerma de forma natural. Por estos motivos se recomienda realizar la sesión a horas concretas siempre, para que al espíritu o espíritus les sea posible acudir.

En *El Libro de los Médiums*, Kardec (1861: 265) explica cómo comienza a llevar a cabo prácticas mediúmnicas una persona que se está preparando para ello, una vez identificada y aceptada su capacidad. Para desarrollarla será preciso que el o la médium haga un ‘llamado general’ dirigido a su ángel de la guarda. Le será útil puesto que los médiums que están empezando se exponen a una situación de peligro ya que son propensos a atraer espíritus inferiores que desean aprovecharse de ellos. La actitud que han de adoptar todos los médiums ha de basarse en la paciencia y perseverancia suficiente para dejar que la situación fluya sin forzar y saber observarla. (Kardec. 1888: 81). Fundamentandome en los datos recogidos en el centro de la Asociación de Estudios

Espíritas de Madrid, es probable que la mediumnidad se le manifieste al médium las primeras veces cuando está solo y comience a percibir estímulos extraños en ese momento, dado que su primer contacto de su sensibilidad con el mundo espiritual sea por la presencia de espíritus inferiores, Albertus explicaba:

“Si nos topamos con espíritus malos, la solución son las oraciones. Sentarnos en una silla y hablar con el espíritu como si fuera un niño pequeño, si es molesto es porque a lo mejor nos quiere decir que está vivo, tan solo quiere llamar nuestra atención. Hay que explicarle que ya no está vivo en nuestro mundo. Ellos se aprovechan de tu miedo; no hay que tener miedo, hay que hablarles. Muchos espíritus no saben que su cuerpo desencarnó. Los espíritus no nos hacen daño si nosotros no lo permitimos. Sentaros a hablarles: ‘qué no puedo atenderte’, ‘no te oigo’, ‘no te entiendo’. Aclararle que está al otro lado de la vida. Ayudando a los espíritus ellos os ayudan.

[Otro día]

El espiritismo nos ayuda a vivir y nos enseña que la vida continúa y que existen los espíritus. No tengáis miedo. Si tenéis cuidado no os harán daño. Solo hacen daño los espíritus deudores y vengativos. Los espíritus nunca te llaman por tu nombre porque a veces ni recuerdan el suyo. Solo los atrasados tiran cosas, los otros se acercan en sueños.”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 13/11/2017).

“Los espíritus nunca te harán daño, solo te lo harán los espíritus encarnados.”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 26/1/2018).

Hu (2005: 96) expone **la clasificación de los médiums** en dos grupos **según los fenómenos resultantes**. Por un lado los de ‘efectos físicos’, es decir, los espíritus se comunican con ellos a través de golpes en objetos o paredes, denominando este fenómeno *raps*. De acuerdo con Kardec (1861: 218), dentro de este tipo de médiums habría dos categorías: - los médiums facultativos: aquellos que a través de su voluntad pueden generar fenómenos espíritas y - los médiums involuntarios o naturales, a los cuales los espíritus les ejercen influencia.

Por otro lado, frente a los médiums de efectos físicos se encuentran los médiums de ‘efectos intelectuales’: aquellos que se comunican a través de la escritura o el habla directamente, por ejemplo. En cada sesión espiritista se producirán diversos fenómenos y se repetirán algunos factores, los cuales pueden ser tipificados también por los mismos participantes en la sesión, por los estudiosos... lo importante será identificar los elementos principales que se dan lugar y se repiten para poder llevar a cabo una clasificación, por ejemplo el lugar, los movimientos, sonidos, formas de las apariciones si las hubiera...

A continuación se muestra la tabla que aporta Hu (2005: 94) en donde se recogen algunos de los tipos de médiums que Kardec (1861: 245 – 261) enumera y describe:

Médiums		Varietades de Médiums	
Médiums de Efectos Físicos Golpeadores, Tiptores, Motores, De traslación y de suspensión, De efectos musicales, De apariciones, De aportes, Nocturnos, Neumatógrafos, Curanderos, Excitadores.	Médiums de Efectos Intelectuales Auditivos, Parlantes, de Presentimientos, Inspirados, Proféticos, Sonambúlicos, Extáticos, Escritores, Pintores o Dibujantes, Músicos.	Según el modo de ejecución Escribientes o Psicógrafos, Escribientes mecánicos, Semimecánicos, Intuitivos, Polígrafos, Ilustrados. Según el desarrollo de la mediumnidad Nocivos, Improductivos, Hechos o Formados, Lacónicos, Explícitos, Experimentados, Flexibles, Exclusivos, De evocaciones, De dictados espontáneos. Según el género y la especialidad de las comunicaciones Versificadores, Poéticos, Positivos, Literarios, Incorrectos, Historiadores,	Científicos, Recetarios o Consultativos, Religiosos, Filósofos y Moralistas, De comunicación trivial y obscena. Según las cualidades físicas Tranquilos, Veloces, Convulsivos. Según las cualidades morales Imperfectos, Poseídos, Fascinados, Subyugados, Ligeros, Indiferentes, Presuntuosos, Orgullosos, Susceptibles, Mercenarios, De Mala Fe, Ambiciosos, Egoístas, Celosos. Buenos médiums Formales, Modestos, Desinteresados, Seguros.
Instrumentos Vidicom, spiricom, aparatos de transcomunicación por teléfono, fax, radio, tv, computador, etc.			

Tabla aportada por Hu (2005: 94)

De Mateo (2011: 45) desarrolla brevemente algunos de los tipos de médiums: ‘**típicos**’ o ‘**golpeadores**’, que se comunicarían con los espíritus a través de golpes en alguna superficie; ‘**motores**’, que provocarían el movimiento de objetos; ‘**transportadores**’, que cambiarían objetos de lugar sin acción física; los ‘**curadores**’, los espíritus revelarían enfermedades o dolencias ocultas hasta el momento de los participantes de la sesión y les aconsejarían cómo tratarlas y/o curarlas o incluso los propios espíritus actuarían para lograr la salud de la persona en cuestión:

“Adolfo Becerra [un espíritu] baja algunos miércoles [sesiones mediúmnicas] a curar a la gente. A veces, si el equipo de médicos lo permite, se visualizan las operaciones. No hace falta hablar con los espíritus para que te curen, ellos lo saben todo. Un día abrieron la cabeza a uno para operarle y ni se dio cuenta. A uno una vez le dolía después la cabeza y el resto nos llamamos, o bueno, depende del paciente que sea”.

(Registros en el CAEEM. 13/11/2017).

“Esta semana he estado un poco enfermo, tenía congestión y gripe pero ayer en la sesión mediúmnica los médicos me curaron, **los médicos espirituales**. Tenía la nariz súper hinchada y hoy estoy perfecto, estoy muy bien.”

(Registros. D. en el CAEEM. 14/11/2017).

“He presenciado cosas fantásticas. Cuando venían los médicos hablaban en voz alta y clara [...]”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 25/1/2018).

‘**Músicos**’, que provocarían sonidos musicales sin acción física; los ‘**auditivos**’: los espíritus se comunicarían a través del médium, siendo éste el intermediario:

“Una vez al mes viene un espíritu puro y habla con nosotros sobre los problemas que tenemos. Se comunican oralmente a través de Aldo Linares. Toman su cuerpo, lo abrazan y se comunican a través del él. A veces nos predicen el futuro.”

(Registros. P. en el CAEEM. 14/11/2017).

‘**Parlantes**’: los espíritus se comunicarían a través del médium directamente sin saber qué está diciendo; los ‘**psicógrafos**’, que se distingue de la pneumatografía en que ésta se trata de la escritura del espíritu sin ningún intermediario. Este tipo de escritura directa se consigue a través “[...] *del recogimiento, la plegaria y la evocación*” (Kardec. 1861: 207). Con los psicógrafos por tanto, los espíritus se comunicarían escribiendo a través de la mano del médium. Cuando éste no sabe qué va a producir se denomina ‘médium mecánico’ o ‘pasivo’ y ‘médium intuitivo’ cuando tiene conocimiento de lo que escribe

aunque le atraviesa el pensamiento del espíritu. Una mezcla de ambos son los ‘médiums semimecánicos’. A Alfredo Alonso se le manifestó la mediumnidad psicográficamente:

“Yo soy compositor de música y fue una noche estando en el estudio de grabación delante de un papel blanco pues pensando en la letra de una canción y entonces de repente mi mano empezó a escribir sola [...] Y yo sorprendido y maravillado diciendo que estaba escribiendo la mano sola de verdad. Entonces comenzamos a hacer preguntas y entonces empezó a responder, y entonces yo me di cuenta de que había una inteligencia, a parte de la mía, la que estaba dando respuesta a esas preguntas. [...] - *¿Qué te escribía?* Realmente eran monosílabos, como si estuviera moviendo simplemente el boli como para decir ‘estoy aquí’... fue simplemente que comenzó a hacer algunas líneas, círculos. Cuando comenzamos con las preguntas empezó a responder. - *¿Qué preguntas le hicisteis?* Pues claro las preguntas que podrían hacer dos ignorantes en aquel momento... pues... ¿eres algo? ¿Eres una persona? ¿Quién eres? ¿Dónde vives? Nos respondió que era una persona que vivía allí en Coslada que es donde... [No concluyó el relato, pues se autointrumpió para hablar de otra cuestión].

(Registros. Alonso de la Fuente. Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018.)

Los ‘**videntes**’ harían visibles a los espíritus, es decir, son capaces de ver con los ojos del alma e identificar al espíritu o espíritus concretos o a toda la ‘población’ de espíritus. Tal y como considera Rosi, mujer asidua al CAEEM, Albertus sería una médium vidente:

“Me fui a la cama [...] Y entonces oigo perfectamente la voz de un hombre que me dice “estate tranquila, no pasa nada” y yo dije, ah vale. Me acosté y me quede dormida. - *¿Y tú asociaste esa voz a que era tu ángel de la guarda?* Si, lo asocio como que me estaba protegiendo, que estaba a mi lado. La voz era de un hombre. Y luego **María Jesús le vio un día conmigo**. - *¿Y cómo te lo dijo?* Verás, es que yo la había llamado, le había pedido permiso a MJ para... por que ya sabes que aquí hacen reuniones de mediumnidad y me dijo que sí que podía. Entonces el primer día yo iba con un poco de miedo y entonces le pedí al ángel que no me abandonara, que estuviera conmigo [...] Entonces fui y entonces pues después ya cuando ya casi iba a terminar me dice, y a ti, al lado de ti hay un

chico joven, pero bueno un chico, no se si es un chico o una chica por que es tan guapo... Yo dije que era un chico, un hombre, por la voz, era un hombre joven. [...] Ella [Albertus] **es vidente** y tiene contacto con los espíritus de la casa, con los mentores de la casa, con los directores de la casa... los centros espiritas están guiados por unos directores espirituales entonces ella como directora espiritual tiene contacto con ellos”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/18).

Los **‘materializadores’** harían visible y físicos a los espíritus. Normalmente sucede en sueños o en situaciones sonámbulas. Cuando los espíritus se hacen ver, modificando su periespíritu, se suelen presentar con la forma del cuerpo último que abandonaron (Kardec. 1888: 198), aun así dependerá de cómo quiera sorprender el espíritu a la persona a la que se le va a aparecer, pudiéndose hacer hasta tangibles efímeramente (Kardec. 1861: 176). Para que una persona pueda ver dicha aparición es imprescindible que exista una conexión de fluidos entre ambos espíritus. Sin embargo, es interesante atender a las ideas de Cancelo (2008: 49) resultante de su trabajo de campo en Brasil, al considerar que los espíritus que supuestamente acompañan a las personas en vida, no son más que imágenes psíquicas y sensoriales que la mente preocupada sobre la muerte de allegados proyecta, dichas imágenes pues, pueden ser captadas por personas que poseen una sensibilidad especial para ello.

De la misma forma en la que los espíritus se hacen visibles e incluso se llegan a materializar a través de las modificaciones de su periespíritu, son capaces de actuar sobre la materia, transformándola y formándola, aunque nunca creándola ‘mediante su voluntad’ (Kardec. 1861: 182). Uno de los ejemplos de transformación de la materia por parte de un espíritu es **el agua fluidificada**, la cual abordaré más adelante. La materia no es solo aquello que pueden formar, los espíritus tienen la capacidad de reproducir sonidos y voces, se denomina pneumatofonía. Esta transmisión de sonidos se puede hacer desde el interior de la persona a la que desean hacerse oír o desde fuera, de forma espontánea (Kardec. 1861: 210).

El grado de **calidad de la comunicación mediúmnica** dependerá, además de la preparación del médium y el adocinador, del ‘grado evolutivo’ del espíritu que se manifieste en cuestión, pudiendo ser identificado a través de su lenguaje y de sus actos

(Kardec. 1861: 101). De acuerdo con Kardec (1861: 192) la comunicación con espíritus inferiores ocurriría cuando las cuestiones que plantean son groseras y frívolas e incluso si predominan manifestaciones físicas. De lo contrario, si las cuestiones a tratar son serias e instructivas, la comunicación se asociaría a espíritus más avanzados. Sin embargo, que sean como tal no quiere decir que los espíritus que intervengan no puedan equivocarse, de nuevo dependerá de su grado de moralización y desmaterialización.

“D: -“Ayer en la mediumnidad vinieron dos espíritus. Miguel era el adoctrinador y vino un espíritu puro. Por otro lado hizo uso del cuerpo de María Jesús un espíritu muy borde que nos puso a parir a todos y poco a poco Miguel fue rebajándolo y se fue feliz.”

(Registros. D. en el CAEEM. 21/12/2017)

En las comunicaciones directas donde ‘se habla’, se podría decir que los espíritus han de ponerse a la altura de los vivos, es decir, adoptar las formas de lenguaje humano que para los espíritus superiores resulta embarazoso, ya que en ellos el lenguaje es igual de rápido que el pensamiento (Kardec. 1857: 36). Kardec (1888: 98) explica que las transmisiones que realizarían los espíritus ‘puros’ y algunos superiores no serían comprensibles para las personas terrenales, o lo serían solo para algunos pocos ‘afortunados’, por lo que en sus comunicaciones serían muy reservados y tan solo acudirían a sesiones formales con el objetivo de “[...] *conducir a los hombres por el buen sendero; nos toca a nosotros saber apreciarlos y comprenderlos.*” (Kardec. 1888: 118). El resto de espíritus serían capaces de guardar silencio en las sesiones graves, ya que requieren sumo respeto, mientras que en las reuniones más “frívolas” participarían a su antojo: colaborarían o de lo contrario confundirían a los vivos en sus comunicaciones.

En cuanto a **la identidad de los espíritus** manifestados, Kardec (1857: 34) recoge en *El libro de los Espíritus* el hecho que desmiente que en ocasiones la identidad con la cual se presentan los propios espíritus no es la real, tan solo es un medio ‘para fijar nuestras ideas’. Según explica el espíritu en dicha obra (Kardec, 1857: 34), los humanos tenemos la necesidad de distinguir e identificar constantemente las fuentes de las cuales proceden los acontecimientos, dejando en segundo plano el contenido. De la misma forma, tenemos la necesidad de ‘materializar y circunscribir’, es por eso que algunos espíritus

puros juegan con nuestra mentalidad, haciéndose pasar por personajes que han pasado a la historia para adquirir más credibilidad.

Kardec (1861: 63) reconocía y mencionaba la existencia de varios **sistemas de creencias de la mediumnidad**, es decir, perspectivas que interpretarían la mediumnidad más allá de la espírita. Éstas serían la ‘**charlatanería**’, la ‘locura’ y las ‘alucinaciones’. Respecto a la primera (ya que trataré las otras dos más adelante), Kardec (1861: 441) explicaba la facilidad de ser engañado por un médium más que por un espíritu en una sesión mediúmnica. Son comunes los casos de médiums farsantes cuyo objetivo es ganar dinero, sin embargo, no solo existe ese fin: está en juego la popularidad de dicho médium. De acuerdo con el autor (Kardec. 1861: 441), los espíritus buenos se apartarán de ese tipo de médiums, ya que su capacidad está destinada a hacer el bien. Kardec (1861: 444) plantea el caso de aquel médium que no se dedica a otra cosa y necesita cobrar por sus servicios, en ese caso:

“El médium que, con un objetivo eminentemente serio y útil, esté impedido de emplear su tiempo de otra manera y, por ese motivo, se vea exonerado, no debe ser confundido con el médium especulador, es decir, con aquel que por decisión premeditada convierte a la mediumnidad en un negocio. Por consiguiente, según sea el motivo y el objetivo del médium, los Espíritus pueden condenarlo, absolverlo e incluso asistirlo.”

(Kardec. 1861: 444)

Desde el espiritismo de Allan Kardec se aconseja desconfiar de la persona que ofrece su capacidad con ánimo de lucro, así como aquel que ‘vende’ manifestaciones espíritas cual espectáculo:

“[...] la mejor garantía contra el fraude radica en la moralidad notoria de los médiums y en la ausencia de todas las causas de interés material o de amor propio, pues esas causas podrían estimular en ellos el ejercicio inadecuado de las facultades mediúmnicas que poseen, así como inducirlos a simular las que no poseen.”

(Kardec. 1861: 452)

La asistencia a las sesiones mediúnicas en el centro espírita es controlada: “[...] *sólo admitimos en nuestras sesiones experimentales a las personas que poseen nociones preparatorias suficientes para comprender lo que ahí se hace, pues estamos convencidos de que los otros perderían su tiempo, o nos harían perder el nuestro.*” (Kardec. 1861: 53). Se refiere con ‘los otros’ a aquellas personas cuyo interés por asistir a una sesión mediúmica se base en la curiosidad por comprobar si aquello es real o no, es decir, la disposición a la que acudan las personas influye en las comunicaciones, hasta el punto de poder perjudicarlas. La explicación se encuentra en la actitud de los espíritus, si éstos identifican la presencia de personas que no se toman en serio dichas comunicaciones, se negarían a responder (Kardec. 1861: 385). Teniendo en cuenta según Kardec (1861: 461) que a cada persona le acompaña mínimo un espíritu afín, una reunión mediúmica perfecta sería aquella en la que los espíritus allí reunidos fueran bondadosos. El número de asistentes debería ser no muy alto, para conservar esa ‘homogeneidad bondadosa’, además, el grado de confianza que exista entre ellos también beneficiará la sesión cuanto más alto sea (Kardec. 1861: 461).

En la conferencia impartida por Albertus (2017a) en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, dedicada a la mediumnidad, mencionaba la cuestión de la asistencia a las reuniones en dicho centro:

“En esta casa se enseña a desarrollar la mediumnidad a aquel que tenga sensibilidad. Eso lo hacemos los miércoles. Para poder pasar al miércoles, antes tenemos que venir los jueves y viernes. Para armonizarnos, para que los espíritus nos vayan conociendo, para que los diligentes de la casa vayamos conociendo a la persona. Y poco a poco, cuando esta persona ya vemos que sí que tiene algo de sensibilidad, que la podemos ayudar, pasa al miércoles. Y ahí es donde tiene que demostrar lo que sabe o lo que no sabe y poquito a poco iremos ayudándole a ver qué tipo de mediumnidad tiene porque hay más de setenta tipos de mediumnidad. Por esa razón decimos que todos somos médiums.

(Albertus. 2017^a. 24:00)

Después de un año de trabajo de campo, asistiendo y participando todas las semanas en el CAEEM, le planteé a María Jesús Albertus la posibilidad de asistencia a alguna sesión mediúmica de los miércoles:

“Para asistir los miércoles tienes que haber asistido a muchas sesiones de los jueves y viernes, pero tú tranquila que en cuanto yo vea que estás preparada te paso directamente a Enzo [Junto con otras dos compañeras (Albertus y Ángeles), dirige las sesiones de estudio y debate del los jueves].
(Registros. Albertus en el CAEEM. 11/1/2018).

“Para venir los miércoles no puedes no participar, no es un cine.”
(Registros. Enzo en el CAEEM. 18/1/2018).

En los dos años que duró mi trabajo de campo en el centro espírita madrileño, no se me permitió asistir a ninguna sesión mediúmnica de los miércoles. F., un informante al que le comentaba esta cuestión me respondía:

“Para ir los miércoles se tienen que acercar ellos mismos y proponértelo, no hay que pedírselo. La clave está en que te noten comprometida con la doctrina e interesada. Justo esa parte del espiritismo es quizá la más captadora, puesto que vetan la entrada a quienes no consideres preparados, a aquellos iniciados que aun no han pasado la ‘prueba’ de ser aparentemente un espírita. Es difícil acercarse a ellos [se refiere a María Jesús y Miguel], al ser antropóloga tienes una etiqueta científica.”
(Registros. F. en el CAEEM. 11/1/2018).

P., una de las personas con quien he coincidido en el centro espírita desde que asisto al mismo y llevaba tres semanas acudiendo a las sesiones mediúmnicas de los miércoles, para prepararse como médium, por lo que me iba contando su experiencia y en alguno de sus comentarios, coincidía en un detalle, que destaco en negrita, con el testimonio de Rosi y de Dnn, igualmente asiduos al CAEEM, alguna vez asistentes a las sesiones mediúmnicas del centro: **en dichas sesiones ‘hablan en voz baja, casi inaudible’**.

“P. - Un día se me acercó María Jesús y me invitó a asistir los miércoles. Estoy aprendiendo, tengo que estar muy relajado y sin tensiones porque si no, no fluye la energía. Ahora sigo nervioso y además la silla es incómoda. [...] Se disponen en coros pequeños de gente distribuidos por la sala y los nuevos, entre los que

estoy yo, nos sentamos al fondo. En cada círculo hay un adoctrinador y un médium [nombra personas que conocemos]. Se comunican con los espíritus y **hablan en bajito, no se les entiende, murmuran**. Miguel y María Jesús se encargan de organizar, pasearse de vez en cuando por la sala y ver si todo está bien y te preguntan cómo te sientes. [...] De 19:30 a 20:00 es la preparación y meditación grupal para liberar tensiones. [...] Los martes también hay sesión [mediúmnica] pero son mucho más serias y solo van los experimentados.” (26/4/18)

[Otro día] “María Jesús me dijo que estaban mis padres conmigo y noté como caricias en la cara, sensaciones agradables, vibraciones, energías...” (26/4/2018)

[Otro día] “P. me dice que los miércoles en las sesiones se siente muy relajado pero también muy perdido: “*Algunos sienten la presencia de espíritus, pero yo no*”.

(Registros. P. en el CAEEM. 10/5/2018.).

“Solamente he ido dos veces, pero como no aprendo nada, ya no voy a ir más. Pues no se porque pero **hablan muy bajo** y eso es una cosa muy curiosa. Todos los médiums hablan muy bajito, **casi ni se le oye**. Y eso es una cosa que... algún día se lo preguntare a MJ eso de por que hablan tan bajo. Porque puede hablar bajo uno, pero hablan bajito los 12 médiums.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/18).

“[...] Ahora es muy aburrido, no se saca nada interesante y es como más cerrado, **hablan muy bajo, cuchichean...** No me interesa la mediumnidad aunque sea uno de los pilares del espiritismo.”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 25/1/2018).

En línea con Albertus, Alfredo Alonso de la Fuente, presidente del Centro Espírita Arbolada Nueva en Torrejón de Ardoz, explicaba en la entrevista que me concedió:

“Las sesiones mediumnicas hay que visualizarlas como un quirófano, es decir, nosotros no entraríamos como un cirujano, nos pondríamos los guantes y empezariamos a operar a la persona sin ningún rigor; pues es algo parecido. Las sesiones mediúmnicas son privadas en el sentido de que tiene que haber una

preparación, unos estudios iniciales para adentrarte en ese maravilloso trabajo, porque es una maravilla de trabajo... que tenemos el privilegio de desarrollar. [...]. Entonces yo he escuchado decir que personas que han cruzado una puerta en un supuesto centro espírita y que han entrado a la sesión espírita directamente. Bueno yo he escuchado cosas de todo tipo. Como decía, el espiritismo no es lo mismo que los que conocen o las personas que se acercan al espiritismo.

(Registros. Alonso de la Fuente. Centro Espírita Arbolada Nueva. 25/10/2018).

5.3.1. Obsesiones espirituales

Fundamentándome en mi trabajo de investigación, defino las obsesiones espirituales como un estado en el cual una persona se siente afectada, física o mentalmente, por la acción de uno o varios espíritus que ejercen presión o dominio sobre ella. Normalmente quien se encuentra más indefenso ante estas acciones son los médiums, al estar en contacto directo con la dimensión espiritual. La explicación sobre los motivos por los cuales un médium se ve afectado por una obsesión se podrían encontrar, según Kardec (1861: 334), en la venganza de un espíritu afectado por el espíritu del médium en la misma vida o en otras pasadas, o simplemente el banal deseo de un espíritu inferior por hacerlo. Por otro lado, hay espíritus que ‘obsesan’ y no necesariamente son inferiores, se trata de espíritus que tratan de hacerse oír creyendo que sus ideas son la verdad. Aun así, según explica Hu (2005: 109), estos padecimientos también pueden sufrírselos personas que no sean médiums, de un mismo modo que puede ocurrir en el caso de un médium, puede formar parte de una prueba que ha de superar el espíritu de alguien, el deseo de una persona de hacer el mal que provoca el acercamiento de espíritus inferiores, aquellas que frecuentan lugares donde predomina la presencia de estos malos espíritus...

“Una obsesión solo afecta a las personas que estén en el mismo nivel vibratorio que el espíritu obsesor. Los motivos siempre serán deudas del pasado en las que uno mismo como persona física no se acuerda pero su espíritu sí. Nunca es por casualidad, si sucede de repente es que algo hay, un reajuste de cuentas entre espíritus.”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 12/4/2018).

Tal y como enumera Kardec (1888: 221 y 1861: 328), la obsesión se puede presentar de varios grados: ‘**obsesión simple**’ en la que el espíritu interfiere en las comunicaciones del médium y le influye de manera no del todo benévola. Se caracteriza por que el médium es consciente y la mayoría de las veces identifica el engaño, por lo que es capaz de desprenderse del espíritu opresor. Dentro de esta categoría se encuentra la obsesión física cuando los espíritus se le manifiestan espontáneamente a través de ruidos.

En la ‘**fascinación obsesiva**’ se podría decir que el médium está hipnotizado por el espíritu que se aprovecha de él, hasta el punto del egocentrismo absoluto. A diferencia de la obsesión simple, en la fascinación el médium no tiene juicio para identificar lo que le ocurre. En la práctica mediúmnica, el espíritu se apodera del médium haciendo que éste vea absolutamente todo lo que le transmite como perfecto, aun estando en contra de sus ideales si estuviese cuerdo.

En la ‘**subyugación**’ se trata de una ‘coacción física’ (Kardec. 1888: 223) en la cual el espíritu se apodera gran parte del tiempo del cuerpo y en ocasiones, del pensamiento del médium. Es posible que la persona sea consciente de lo que ocurre pero no puede controlar la situación. Este tipo de obsesión es lo más parecido a lo que se entiende por ‘posesiones’, “[...] *la idea de que un Espíritu extraño toma posesión de un cuerpo, en una especie de cohabitación, cuando en realidad sólo hay coacción.*” (Kardec. 1861: 331). “*Un espíritu nunca entra en el cuerpo de las personas, nos envuelve y pueden ser más fuertes que nosotros*” (Registros. Albertus en el CAEEM. 13/11/2017).

“Y bueno pues las personas que buscan simplemente la mediumnidad se quedan en la mediumnidad; y desgraciadamente pues hay muchos espíritus a nuestro alrededor y muchos que están en nuestra misma vibración entonces pues hay muchos voluntarios. Cuando alguien decide hacer una *ouija*... o sea hay muchos que se acercan y evidentemente son como tú y como yo, es decir, personas pero que están liberadas de su cuerpo entonces muchas contestan de manera burlona, incluso pueden también **provocar obsesiones** a las personas, acercamientos que pueden ser tóxicos, que pueden crearle a la persona incluso alguna **patología**. Entonces bueno, pues hay que cuidar mucho, hace falta adentrarse en la mediumnidad con mucha conocimiento como mucho rigor, y mucha base de estudio.”

(Registros. Alonso de la Fuente. Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Según Kardec (1888: 223), **en ocasiones se confunde la locura con la subyugación obsesiva**. Una de las diferencias estaría en que en la locura simple la causa sería interior y en la obsesión sería exterior y por tanto, la forma de tratar de solucionar ambas sería distinta. En una obsesión espírita los medicamentos no servirían para nada, incluso podrían empeorar la situación. ‘Más vale prevenir que curar’, por lo que desde el espiritismo se insiste en el estudio y conocimiento más completo posible de la doctrina, así como la perfección moral del médium y la estabilidad física y mental, antes de practicar la mediumnidad, para prevenir la presencia de los malos espíritus. La actuación de las personas que acompañen al médium en una práctica es crucial puesto que deberán estar atentas de los acontecimientos, pudiendo identificar lo antes posible los indicios de una obsesión y tratar de cortar la comunicación con ese espíritu opresor cuanto antes (Kardec. 1861: 338).

El espiritismo kardecista ofrece asistencia a aquellas personas aquejadas de obsesiones espirituales, surgiendo las ya mencionadas figuras de ‘médium curativo’ o ‘médico espiritista’. De acuerdo con la explicación de Graus (2014: 111), desempeñarían la función de proponer a la persona afectada la terapia que le correspondiera, así como serían capaces de diagnosticar enfermedades e interferir directamente en casos de obsesión espiritual. Aun así, he podido comprobar de acuerdo con los datos recogidos en el trabajo de campo, que no se rechaza en absoluto la asistencia convencional médica de la persona en el momento en el cual se sospecha de una psicopatología más allá de una posible obsesión espírita. Decía el presidente y divulgador espírita del C.E. Alborada Nueva, Alonso de la Fuente (2018: 11) respecto a las personas que acuden a su centro que:

“[...] pueden contar lo que les sucede, siempre dejándoles muy claro que esto no es un consultorio psicológico es decir, que si hay algún tipo de disfunción cognitiva que nosotros podamos, o que se pueda detectar o que la persona te diga que tiene diagnosticada pues dejarle claro que esto no es terapia, es decir que hay profesionales dedicados a estas cuestiones y que bueno, aquí lo que va a encontrar es un apoyo muy grande un estudio muy interesante y todo nuestro cariño pero que nunca damos como de algún modo, terapia.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Frente a obsesiones espirituales, si no se han podido evitar, la mediumnidad sería una vía para librarse de un espíritu obsesor. Si el caso se tratase de una ‘obsesión simple’, Kardec (1857: 206), sostenía que habría que ignorar al espíritu hasta que ‘se cansara’, con la ayuda de la asistencia en el centro espírita. Si no funcionara o la obsesión fuera más compleja, a través de la mediumnidad se buscaría educar moralmente al espíritu perturbador, tratando de convencer al espíritu obsesor de hacer el bien, al fin y al cabo el objetivo sería ayudar a ambos: tanto al espíritu obsesionado como al obsesor (Kardec. 1888: 224). Otro método a través de la mediumnidad también, sería el de rogar al ángel de la guarda y demás espíritus afines a la persona afectada para atraerlos y que sean ellos los que lidien con el espíritu perturbador.

Sin embargo, además de la mediumnidad, ante una obsesión espiritual la realización de pases espíritas sería definitiva para ‘echar’ al espíritu que provoca a una persona estar obsesionado. A continuación, dedico un apartado a esta práctica espírita.

5.4. Los pases espíritas

Una de las actividades de carácter terapéutico que se ofrecen en los centros espíritas son los pases espíritas, cuya asistencia es libre y gratuita. Se trata de un procedimiento de traspaso o intercambio energético desde la posible acción de uno o varios espíritus hacia la persona que lo necesita, a través de una figura intermediaria denominado ‘pasista’. El objetivo sería equilibrar y purificar las energías corporales para lograr el bienestar tanto mental como físico. Aunque se puede beneficiar quien quiera con independencia de sus motivos, los pases están destinados especialmente para aquellas personas que se encuentran expuestas a altas presiones psicológicas, que pueden estar provocadas o no por uno o varios espíritus (obsesiones espirituales) o dirigidas hacia personas que padecen algún tipo de enfermedad.

5.4.1. Origen de los pases espíritas

Según Simone y Campetti (2007: 99), los pases espíritas son una técnica basada en ‘los actos de amor de Jesús a través de los cuales conseguía curar molestias’ y en el magnetismo o terapia magnética practicada por Kardec, previamente antes de llevarlo al ámbito del espiritismo. Esta terapia tiene su origen, de acuerdo con Manuel Filomeno de

Miranda (1996: 7) y Arnaldo González (2003: 59) en la Antigüedad en la que se investigaba sobre energías magnéticas a través de metales o minerales con el objetivo de tratar dolencias o enfermedades. Pero no fue hasta el siglo XVIII, de acuerdo con Erhard Schüttpelz (2015: 60) cuando el magnetismo como tal se popularizó a través de las investigaciones del austriaco Franz Antón Mesmer (1775–1815) basadas en las teorías de Van Helmont y Paracelso, que desarrolló el ‘Magnetismo animal’ o ‘Mesmerismo’ en 1779, según A. González (2003: 59), basadas también en el norteamericano Elisha Perkins con el uso de ‘tractores metálicos’.

Las ideas principales se apoyaron en la creencia en que el cuerpo humano es un cuerpo magnético que contiene un fluido universal que emite cierta radiación, la cual se podría manipular a través de un imán, por lo que si su uso y técnica era la correcta se podía destinar a fines terapéuticos tanto físicos como mentales. De acuerdo con González (2003: 63), para los pacientes la idea de que fuera posible tratar sus enfermedades con un método que no conllevara una compleja tecnología, una ingesta de medicamentos y que no tuviera efectos secundarios, era perfecta.

Según A. González (2003: 61) en 1785 el mesmerismo fue desautorizado por la comisión de Luis XVI tras practicar un experimento en el cual los pacientes desconocían que se les iba a tratar con magnetismo y no obtenían resultados, y se llegó a la conclusión de que las posibles curas anteriores provenían del poder de la mente de los pacientes, se asoció a la cura por sugestión y uso de hipnotismo. De un modo parecido ocurría con Perkins, expulsado de la Connecticut Medical Society de la que formaba parte hasta 1796 acusado de fraude (González, A. 2003: 61). A pesar de que tuvo detractores, los estudios y prácticas dedicadas al magnetismo triunfaron en centros destinados al reequilibrio de energías, de hecho, según de Miranda (1996: 7) en 1831 la Academia de Ciencias de París reconoció el magnetismo como ciencia, haciendo de ella “[...] *un símbolo de la libertad social, al alcance de todos independientemente de su condición*” (Gallego, Cielo. 2017: 8), sin embargo destacan las ‘salas de curas’ de numerosos personajes influyentes en la historia.

“Su método consistía en reunir a los pacientes en una habitación oscura; vistiendo una túnica dorada y una especie de bastón mágico en su mano, los sentaba alrededor de un gran recipiente con productos químicos. El

magnetizador y sus ayudantes, todos varones, miraban fijamente a los ojos de los pacientes, les hablaban y les frotaban el pecho y el abdomen, mientras los pacientes se agarraban a unas barras de hierro que sobresalían de la solución ácida hasta que se alcanzaba un cierto grado de exaltación, que podía durar horas. De esta manera se curaban a diestra y siniestra muchos aristócratas, principalmente mujeres jóvenes...”

(González, 2003: 60)

Dicho reconocimiento duró hasta 1837, siendo la misma Academia entre otras, las que desconfiaron y archivaron aquellas prácticas en un ámbito oculto. Sin embargo, el magnetismo continuó siendo investigado y practicado entre la gente popular, como el grupo de la Sociedad Mesmeriana en la cual se encontraba ya Hyppolite León Denizard Rivail todavía sin pseudónimo. En 1854 el ya mencionado fenómeno de las ‘mesas giratorias’ se atribuyó al magnetismo practicado ya no solo por personas, sino también por espíritus (de Miranda, 1996: 8). Kardec adaptó el magnetismo al espiritismo, concretamente a las terapias espiritualistas que, según De Miranda (1996: 9), se denominaron con diversos nombres: “[...] *magnoterápia, fluidoterápia, bioenergía, imposición de las manos, tratamiento magnético, transfusión de energía-psi, [...]*” (de Miranda. 1996: 9).

“Amparado por soporte científico, gracias, sobre todo, a las experiencias de la Kirliangrafía o efecto Kirlian, de las que se han ocupado investigadores del área de la Parapsicología, y los nuevos descubrimientos de la Física en el campo de la energía, vienen obteniendo la aceptación y la prescripción de profesionales de los apartados de la Medicina, sobretodo de la psiquiatría, confirmando la excelencia del Espiritismo, que explica la etiología de las enfermedades mentales y ofrece amplias posibilidades de curación de esos disturbios psíquicos, ampliando la acción terapéutica de la Psicoterapia moderna.”

(de Miranda. 1996: 9).

Tal y como confirma Edelman (2006: 43), la denominada ‘medicina espírita’ se centró por tanto, en el magnetismo considerado como ciencia y en el reconocimiento de la existencia de un fluido magnético vital común a los seres humanos. Tal y como cita Edelman (2006: 43) y de acuerdo con los datos recogidos en el trabajo de campo en el

centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, **la enfermedad en el espiritismo kardecista** sería contemplada como la manifestación externa de las variaciones del fluido, así como el efecto de las reencarnaciones pasadas del espíritu.

“Las enfermedades, aparte de que las traiga el espíritu por vidas pasadas, vienen por las formas de pensar y de actuar, tenemos el corazón de piedra. Traemos enfermedades del pasado pero muchas otras las buscamos aquí porque no sabemos cuidarnos: tenemos que ponernos a punto todos los días.”

(Registro. Á. en el CAEEM. 14/11/2017).

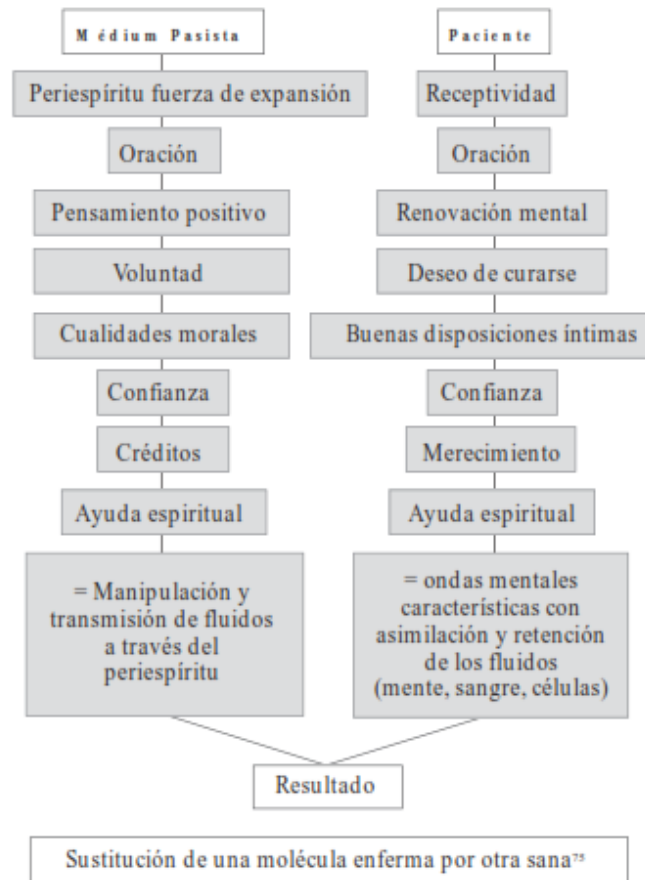
“Si tienes una vida normal y calmada y te pasa algo malo que destaque, lo más probable es que tenga su explicación en alguna acción de otra vida. Sin embargo si eres un loco y tus actuaciones te dan consecuencias claras, son situaciones que has provocado tu mismo por tu toma de decisiones”. Tampoco hay que tenerlo tan en cuenta y buscar explicaciones de los males, lo importante es afrontarlo y aprender de ello, independientemente del origen”.

(Registros. E. en el CAEEM. 8/2/2018).

5.4.2. Funcionamiento de los pases espíritas

Los pases espíritas son transfusiones de fuerzas psíquicas o ‘imposición de manos’ (Hu, 2005: 11) en el que están involucrados tres actores: el espíritu (o espíritus) del que procederá la energía, el pasista (o pasistas) a través del cual viajará dicha energía para que la reciba el tercer actor: el receptor. El pasista se encarga de donar biopsicoenergía procedente de su periespíritu, originado por los ‘auxiliares desencarnados’ afines al receptor (Privato y Campetti, 2007: 20), para que restauren su equilibrio psicofísico si fuera necesario.

MECANISMOS DE LOS PASES



Privato, Simone; Campetti, Roberto Carlos. (2007: 42)

Hu (2005: 112) diferencia tres tipos de pases magnéticos. Por un lado, el ‘**Pase magnético**’ como tal, en el cual las variantes se encuentran en las capacidades y disposiciones del pasista. Por otro lado, estaría el ‘**Pase espiritual**’, en el cual el pasista sería directamente un espíritu con ‘buenas intenciones’. Por último identifica el ‘**Pase Magnético Espiritual**’ donde los fluidos que transmite la persona pasista se combinan con los del espíritu, como podría ser en el caso del agua fluidificada y los pases que se ofrecen en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid.

En cuanto **al agua fluidificada**, en ocasiones es un complemento del pase espírita. Privatto y Campetti (2007: 73) explican que el agua es una de las muchas modificaciones del fluido universal y por lo tanto, es resistible a cambios: “*Por medio del agua fluidificada, se pueden llevar a cabo importantes medicaciones*” (Privato y Campetti, 2007: 74). A través de pases magnéticos es posible que los espíritus puedan

cambiar las cualidades del agua contenida en un simple vaso, para hacer de ella un fluido igualmente magnético con las propiedades que se le hayan transmitido:

“[Distingo que en cada una de ellas hay una pegatina con el nombre y apellidos de personas]. *El nombre es para que los espíritus sepan para quien va. Hay que bebérsela aunque sepa mal. Los espíritus la preparan y nos ponen los medicamentos que en ese momento necesitamos*”

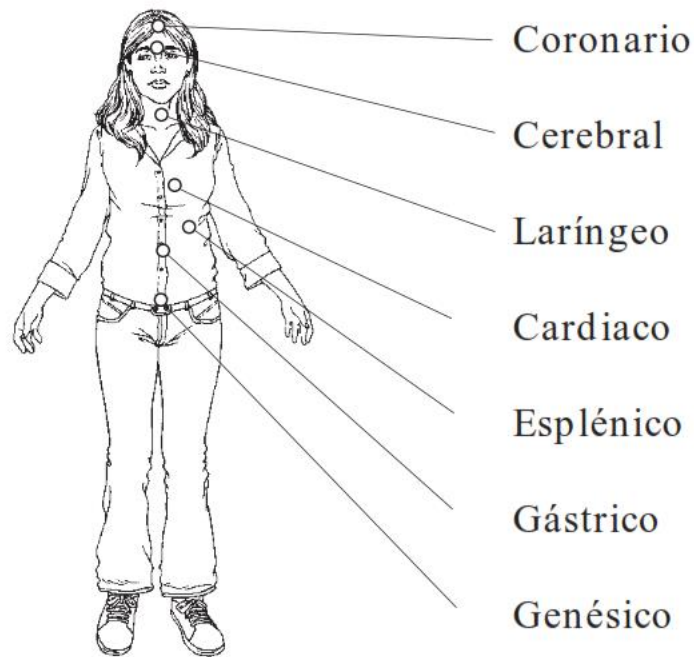
(Registros. Albertus en el CAEEM. 13/11/2017).

Es importante que cada persona tenga localizado su recipiente con agua para poderse lo beber después, de acuerdo con los beneficios que le hayan sido otorgados. El pase magnético espiritual al agua se puede realizar también durante la noche, siendo entonces un pase tipo espiritual, mientras el receptor duerme. Éste orará a los espíritus a modo de petición de lo que desea y mientras concilie el sueño, el agua será modificada por los espíritus según las necesidades de cada persona y mediante la voluntad del espíritu que se encargue de ello (Kardec. 1861: 183), después, esa agua se tomará a modo de medicina para obtener los beneficios energéticos que el/los espíritus han volcado en el fluido

Los pases en el CAEEM se llevan a cabo en una pequeña sala específica para ello en la que se encuentran cinco o seis sillas en las que se sientan las personas que deseen beneficiarse de la terapia. Tras hacer cola se entra a la sala ambientada con muy poca luz y música relajante de fondo. Las personas que entran ocupan las sillas en función del número de pasistas que haya en ese momento. Se recomienda sentarse con la espalda recta y sin cruzar las piernas, es decir, con ambos pies en contacto con el suelo para que la energía pueda fluir sin bloqueos, se propone cerrar los ojos y concentrarse en algún problema concreto que se quiera solucionar: bien físico, bien psicológico. Si se carece de ello, la alternativa es pensar en una persona del entorno a la que se quiera transmitir esa energía. La primera vez que me dieron un pase espírita, la mujer que me lo dio me dijo: *“Piensa en algún problema que te incomode que quieras que los espíritus intenten resolver o alguna otra cosa. Lo importante es que estés relajada y que cierres los ojos.”* (Registros. M. en el CAEEM. 2/11/2017). El pase en el centro dura apenas un minuto y a partir de los pocos segundos de comenzar, los pasistas al unísono dicen: *“Piensa en Jesús”* y tras realizar el pase, lo dan por finalizado con *“Demos gracias a Dios”*.

“[Mi propia experiencia]: Esta vez recibo el pase con los ojos abiertos. Comienzan con los brazos en paralelo alzados. Después, con las manos a la altura de mi boca me hacen movimientos de captar energía y después desecharla hacia los lados, se repite el movimiento varias veces. Se hace en las tres zonas: a la altura de mi boca, mi estómago y mi pubis. Después hace el movimiento de recoger (energía) a la altura de mis pies y con las manos en cuenco asciende hasta encima de cabeza simulando que lo derrama por mi cuerpo”
(Registros en el CAEEM. 5/4/2018).

Según las explicaciones de Privato y Campetti (2007: 36) basados en las palabras de André Luiz, los Espíritus Superiores que acompañarían a los pasistas examinan el **aura o halo vital** del receptor. Desde el espiritismo el cuerpo se comprende como una estructura física que contiene repartida un flujo de energía y que ésta a su vez se irradia hacia el exterior. Por lo que esta energía podría variar de distribución, desequilibrándose y alterando al espíritu, que a su vez se manifestaría al mundo físico en forma de enfermedad o presión psicológica. A través de dicho aura, las células corporales, el doble etérito y el periespíritu emitirían radiaciones al exterior, en forma de ondas de mayor o menor intensidad, en relación con el inconsciente del sujeto, que transmitiría pues, sus inseguridades, preocupaciones, así como sus fortalezas. Para interpretar dichas ondas, los pasistas proceden a la vez y de forma armoniosa a pasar las manos por la silueta del receptor, que se encontrarían sentado y relajado frente a ellos, al atender a las recomendaciones dadas previamente y, sin tocarle, tratarían de identificar los desajustes en el aura. Una vez identificados los centros, comenzarían a transmitir sus fuerzas con los brazos extendidos a uno o varios **centros de energías** que estuvieran involucrados en el problema. Dichos centros corresponden a uniones de nervios o vasos sanguíneos en el cuerpo: **Coronario** (cerebro): se encuentra la unión entre mente y cuerpo y donde actúa el espíritu. **Cerebral**: controla las percepciones, la inteligencia y los poderes psíquicos. **Laríngeo**: controla los fenómenos vocales. **Cardiaco**: controla las emociones. **Esplénico**: controla la circulación de los recursos vitales. **Gástrico**: aparato digestivo. **Genésico**: aparato sexual.



Privato, Simone; Campetti, Roberto Carlos. (2007: 38)

Según Privato y Campetti (2007: 46), la intensidad de los pases dependerá de la distancia a la que estén colocados los actores, así como de la velocidad a la que el pasista ejecute sus movimientos. Existen diferentes **técnicas de pase**, las cuales se pueden aplicar de forma separada o combinadas entre sí, según se considere. Para calmar, dispersar fluidos y equilibrar el organismo se harían los **pases longitudinales** realizados a lo largo del cuerpo del receptor de arriba abajo. Para la concentración de fluidos en un punto concreto, los **pases circulares** basados en movimientos circulares en una parte del cuerpo identificada. Dirigidos a la dispersión de fuerzas, los **pases transversales** se hacen con movimientos de dentro para afuera. En la dispersión final se llevan a cabo los **pases perpendiculares**, similares a los longitudinales pero por ambos lados del cuerpo delante y detrás. También se usa la **imposición de manos** con el objetivo de transmitir energía a un punto concreto del cuerpo.

Es importante mencionar, tal y como insisten Privatto y Campetti (2007: 15) y como se confirmaría a partir de las respuestas en las entrevistas realizadas en el CAEEM, que la intención y colaboración de ambos actores en la actividad, es decir: el grado de concentración, confianza y fe que tengan ambos, condicionarán los resultados del pase:

“Poder del sentimiento, la intención y la recepción hace que sientas cosas diferentes cada vez debido a que cada vez emitiremos diferentes vibraciones. La importancia de sentir lo que estamos pensando más allá de atender al pensamiento. **El pensamiento mueve fluidos y ondas energéticas.** Después el Padre te dará lo que necesites, no que quieres o pidas, que pueda coincidir. Se puede orar también sin tener que pedir, por ejemplo para agradecer por formar parte de lo que Dios creó.”

(Registros. Á en el CAEEM. 21/12/2017)

“**La fuerza de nuestros pensamientos se ve reflejado en el efecto placebo;** se trata de un experimento comprobado en el cual se consume algo creyendo que va a hacer efecto y al final, así es, pero sin ser el motivo dicho elemento, sino la mente creyendo en ello. Otro de los momentos donde se refleja dicha fuerza aparece cuando tenemos sentimientos de amor y de bondad; nuestro ADN se expande y fortalece nuestro sistema inmunológico. De lo contrario si fuera odio y malos pensamientos surgiría al revés.”

(Registros. Alfredo Alonso Yuste en el CAEEM. 1/12/2017)

“Le pregunto si ella ha entrado y me dice que sí: -“*Me he emocionado, he notado una gran fuerza que me ha hecho llorar un poco. Yo creo mucho en el tema de energías y he experimentado muchas espiritualidades. [...] A mi me han funcionado, aunque sea psicológico, pero todas estas cosas me sirven para purificarme lo máximo posible. Somos una cebolla y en la vida nos tenemos que ir quitando esas capas.*””

(Registros en el CAEEM. 26/10/2017)

(P enseñando a dar pases a una mujer) -“*Supuestamente estamos limpiando*”. La mujer se interesa por el pensamiento que ha de tener durante el pase y P le responde que ha de ser bueno en general, -“*Pero si quieres transmitir algo concreto a la persona **has de concentrarte***”.

(Registros en el CAEEM. 15/3/2018).

“La persona tiene que estar receptiva. Esto es como la lluvia, si tú te pones un paraguas pues de algún modo vas a ser impermeable. Entonces en el pase si tú

no tienes la vibración, receptividad, el equilibrio de recibirlo adecuadamente pues no te va a hacer ni bien ni mal. **Para recibir el pase también tienes que tener un equilibrio bueno.**”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

“Meditar sería entregarnos con pasión para contactar con la energía suprema dentro de nosotros mismos. La solución está en la energía: ella nos puede dar todo. Hay que notar una paz interior y hablar con ella con nuestras propias palabras que surgen del corazón. Lo primero habría que agradecer todo lo que hace por nosotros y lo segundo pedir, siendo corteses con esa energía, con tacto y mesura. **Para pedir algo hay que saber hacerlo y también recibir.** Además **lo que pedimos tiene que ver con lo que merecemos:** tiene que haber motivos que justifiquen esa petición. Nos encontramos ante una actividad de afirmaciones para conseguir cumplir con un objetivo. Se deben de usar para aquello que se quiere y que se necesite realmente, ya que son potencialmente poderosas. **No surtirán efecto para fines negativos,** egoístas... a la energía no se le puede engañar; no valen trucos ya que para ella todo está al descubierto.”

(Registros. Alfredo Alonso Yuste en el CAEEM. 1/12/2017).

“La verdad es que de lejos estoy empezando a ver un poco mal. -Pues ahora cuando entres a pases pídelo: ‘hermanos por favor que estáis aquí ayudándome mirad mi vista’. Con la mente te oyen y te hacen algún pase a tus ojos específico... **si lo mereces.** Porque a lo mejor es una deuda que tienes que saldar, por lo que no te curaran. Las deudas también las puedes saldar con tu comportamiento, se va suavizando o incluso puedes llegar a pagar la deuda.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018).

Según Hu (2005: 110) se trata de un proceso que no necesariamente se produce de forma consciente para ambos participantes, es decir, en nuestras vidas cotidianas sería posible desempeñar ambos papeles sin darnos cuenta. Sin embargo, dado que cualquier persona podría realizar un pase espírita, Privato y Campetti (2007: 57) recomiendan una preparación previa del pasista. La eficacia del pase dependerá de la actitud del receptor pero también de quien lo realice, por lo que es importante su grado de equilibrio

emocional, su alimentación, las sustancias que puedan alterar su estado de conciencia y su nivel intelectual. Si todo lo anterior es adecuado, significaría que su periespíritu está depurado y por ello atraería buenos espíritus para transmitir pues, buenos fluidos energéticos.

“Tu experiencia cambia según quien te de el pase”. A Dnn le hace pases espíritas individuales en el que los pasistas son dos personas, situadas uno delante y otro detrás. *“Es para gente más necesitada de energías.”*
(Registros. Dnn. en el CAEEM. 9/2/2018).

“Entonces yo no conozco a las personas que están dando los pases y no tengo confianza. Muy importante la confianza en la persona que los está dando para que tu confíes que se trata de una persona elevada moralmente, tiene buena energía, esté limpia, sea bondadosa, que te quiere hacer el bien y que ayuda al prójimo y que dentro de sus defectos como todos los humanos tenemos, intenta superarlos. Y entonces eso es simplemente, con que intente superarlos y hacer el bien al prójimo es suficiente para que te haga el pase y te llegue la energía limpia. Pero yo no conozco a la gente que está ahí [CAEEM]. *¿Pero los pasistas antes de comenzar pases han de asegurarse de que se encuentran limpios, con buenas energías para realizarlo, moralmente... aun así no confías?* No, porque yo he visto a gente en el centro que no me gusta... otras sí. Pero si me toca la que no me gusta no me podría negar, sería hacer un feo.”
(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018).

De acuerdo con Privato y Campetti (2007: 33), sería recomendable que el pasista se prepare a través de la oración y una ‘lectura purificante’: “[...] *la oración se llama a la asistencia de los buenos Espíritus, que vienen a sostener al pasista en sus buenas resoluciones [...] la oración produce un prodigioso baño de fuerzas, dada la vigorosa corriente mental que atrae*” (Privato y Campetti, 2007: 33). De una forma similar ocurre con el receptor, en cuanto a su preparación, Privato y Campetti (2007: 34) consideran oportuno que éste se dedique previamente a un estudio del contenido evangélico espírita para encontrarse en oración en el momento de la terapia.

“[...] es que los pases es muy importante que la persona que lo esté dando tenga un elevado nivel moral porque pasa la energía divina a través de ella hacia a ti, es como una tubería y si tu esa tubería la tienes sucia, te va a pasar la energía sucia. [...] - *¿Y tú haces pases?* - No...es que yo **no me encuentro limpia. Porque soy muy soberbia y orgullosa.** Si doy pases no le va a llegar todo lo que debería llegar a esa persona.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018)

“Le pregunto a D si él no hace pases; me dice que él ahora mismo **tiene bastante ansiedad** con lo de su empresa y con el canto.”

(Registros en el CAEEM. 3/11/2017)

“Le pregunto a Prt. que por qué no entra a los pases: -“*No estoy preparado. Estoy recién comido y no es recomendable entrar en este estado.*”

(Registros en el CAEEM. 1/12/2017).

Para ser pasista, en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, me explica un informante que: “*Para dar pases, los espíritus te tienen que decir si estás preparado en las sesiones de los miércoles y para entrar a dichas sesiones, del mismo modo los espíritus se lo tienen que comunicar los encargados: Maria Jesus y Miguel.*” (Registros. J. en el CAEEM. 15/3/2018).

5.4.3. Los pases espíritas como terapias alternativas/complementarias

Tal y como recopilan Cornejo y Blázquez (2013: 16), Gonzalez y Quindós (2010: 15) y Caminal *et al.* (2006: 410), desde la **NCCAM se clasifican las terapias** de lo que denominan ‘medicina alternativa o complementaria’ **en cinco grupos**: las integrales, las basadas en la relación cuerpo–mente, las basadas en la biología, las de manipulación del cuerpo y las energéticas. Precisamente al trasladar esta información al ámbito de los **pases espiritistas**, se podría considerar que esta terapia forma parte del grupo de **prácticas basadas en el cuerpo y la mente** debido a que gran parte de su posible eficacia estaría explicada en el poder de los pensamientos, es decir, en la intención, en la concentración... con el objetivo de que los espíritus influyan en el síntoma o en el problema para hacerlo desaparecer en la medida de lo posible. Sin embargo, donde más coincidiría su definición sería en el grupo de **prácticas energéticas**:

“Las terapias sobre la base de la energía, son terapias que usan campos de energía para influir en la salud. Algunos campos, como los campos magnéticos y la luz, han sido medidos mientras que otros, como los biocampos, no. [...] comprenden dos tipos de terapias de base energética: - Terapias del biocampo: procuran afectar a los campos de energía que supuestamente rodean y penetran el cuerpo humano. [...]. - Terapias bioelectromagnéticas: implican el uso no convencional de campos electromagnéticos tales como campos de impulsos, campos magnéticos o campos de corriente alterna o directa.”

(Gonzalez y Quindós, 2010, p. 19) - Basado en el Informe (2000) de White House Commission on Complementary and Alternative Medicine Policy and NCCAM

Los **pases espiritistas** se podrían clasificar **dentro de las terapias energéticas en terapias de biocampo**, ya que el pasista y el espíritu tratarían de influir en la energía de la persona a la que se le está practicando el pase, bien al dispersar o concentrar dicha energía o bien transmitiéndosela. Reconocida como dentro de estas terapias destaca la práctica japonesa del Reiki. Se podría establecer cierta relación de los pases espíritas con esta práctica oriental en el momento en el cual es mencionada y comparada por algunos de los propios usuarios en el CAEEM: “[...] *me dice que los pases espíritas son como el Reiki, pero mejor*” (Registros en el CAEEM, 29/9/2017). “*Los pases son como el Reiki pero muchos más ligeros*” (Registros en el CAEEM, 8/12/2018).

5.4.4. Los pases espíritas y la biomedicina

Desde el espiritismo, las patologías así como cualquier otro acontecimiento que se le presente a una persona, serían (en la mayoría de los casos) el resultado de las acciones del espíritu en ésta y vidas anteriores, es decir, de su *karma*. Las enfermedades en el espiritismo kardecista serían la proyección al exterior de un desajuste energético del sujeto.

“Las enfermedades se reflejan en el cuerpo material. **La causa siempre** se encuentra en el alma, espíritu encarnado, concretamente **en el karma** de ésta. Para entender qué es el *karma* hay que entender qué es la vida: es la misión en la que nuestro espíritu evoluciona para reparar faltas de otras vidas. **Hay que darle buenas vibraciones, ya que nosotros en sí somos vibraciones.** Tenemos que

ganar nivel vibratorio bueno **purificando nuestras ondas** para ser capaces de alcanzar otras dimensiones. Traemos cargas del pasado. No son castigos como tal, sino ocasiones de aprendizaje para poder depurar nuestras vibraciones y compensar el posible mal hecho en otras vidas. [...] El cuerpo refleja los defectos del espíritu.”

(Registros. Alfredo Alonso Yuste en el CAEEM. 1/12/17)

- *Los pases no tienen un efecto inmediato, poco a poco te van dotando de energía* [...] -¿Para qué voy a entrar si yo me siento bien? -**Los pases son buenos en cualquier momento porque purifican.**

(Registros. D. en el CAEEM. 3/11/2017)

Estamos ante los elementos que giran en torno a lo que Paul Heelas y Linda Woodhead (2005: 26) denominaron como ‘lenguaje holístico’ en el cual se incluyen conceptos que coinciden con los que consideraban Cornejo y Blázquez (2013: 17): ‘armonía’, ‘equilibrio’, ‘energía’, ‘fluir’, ‘superar los bloqueos’ (en este caso energéticos), ‘cambiar tu karma’, ‘uno mismo’... Todo ello en relación con el interior del sujeto, es decir, con la búsqueda de los motivos de fondo que han podido causar el malestar actual en un plano físico y también la liberación de energías negativas para equilibrarlas y lograr la armonía de las mismas, así como para purificarse (Bordes, 2008: 10). Según Saizar y Bordes (2014: 15), mientras que la medicina convencional se ocuparía de los síntomas de las patologías, el interés de las alternativas o complementarias a la anterior se encontraría en atender a la causa o las causas de dichos síntomas, que más allá de la dimensión biológica, estas podrán tener que ver con elementos como las condiciones políticas y religiosas, los recursos económicos, la educación y el ritmo de vida de los sujetos, factores que serán relevantes a la hora de experimentar los padecimientos, así como de practicar y representar las diferentes terapias. La cuestión no se centraría pues, en atender simplemente a dichos factores, sino en tenerlos en cuenta a la hora de aplicar los sistemas de atención referentes (Menéndez, 2005: 48).

Al relacionar la biomedicina y los pases espíritas se puede atender al hecho de que se acude a la primera solamente cuando se identifica alguna dolencia real o para prever la misma, es decir, solo es útil si hay algo que resolver. “[...] *en realidad la casi totalidad de las actividades de las diversas formas de atención actúan básicamente respecto a*

padecimientos y enfermedades y no sobre la promoción de la salud.” (Menéndez. 2005: 36). De hecho, de acuerdo con Bordes (2012: 10), la función de la biomedicina tiene su fin cuando se ha resuelto el problema del paciente, que previamente se ha interpretado desde la disciplina y se ha considerado como ‘necesidad terapéutica’. Sin embargo, en los países esa concepción queda en segundo plano en el momento en el que la persona hace uso de la actividad o de la terapia sin experimentar ningún malestar ni físico ni psicológico, sino por otros motivos de auto cuidado, como pueden ser el de relajarse, purificarse, equilibrar energías..., es decir, la frecuencia de uso, así como la ‘necesidad terapéutica’ queda en manos de la persona en cuestión, por lo que será atendido por el pasista (o por los espíritus) en todas las ocasiones: no se pone en cuestión la autoridad del sujeto sobre sí mismo.

“Gracias a dios no estoy enferma. Si yo tuviera una dolencia especial o una enfermedad, intentaría pedir a la persona que me lo diera [el pase espírita] que tenga más confianza. También tengo la grandísima suerte de que mi marido también los da. [...] Sí perfectamente, tú puedes entrar y si los hermanos superiores que están en ese centro te pueden equilibrar alguna cosa del organismo que te identifiquen que no funcione bien, algún órgano, los nervios... tú no te notas nada pero el organismo algo siempre tiene.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018)

Sería interesante destacar la ausencia de comunicación de la persona que va a recibir la energía con el pasista. Los pases espíritas se tratan de un proceso en el cual no se ponen de manifiesto públicamente, en ningún momento, los motivos que han llevado a dicho individuo a hacer uso de dicha terapia. El único diálogo producido en un pase espiritista es el que se produce de forma interna en la persona que solicita el pase, ya que lo ideal sería que durante el proceso, se concentrara en aquello que le inquieta para que supuestamente a los espíritus les sea más fácil intervenir para ayudar. Esta ausencia de comunicación quizá tenga su explicación en el resto de actividades espíritas de los centros en las que sí se produce; compensándose pues entre todas las terapias, aunque no es necesaria la experimentación de todas ellas.

Los pases espíritas serían pues, un tipo de tratamiento en el ámbito de la salud y la enfermedad que dista del sistema biomédico actual occidental pero son compatibles e incluso necesaria esa compatibilidad, en ocasiones y en otras, serían alternativas:

“Me pregunta (D) que qué es la uretra. Al responderle me dice: *“Hay un hombre que le han operado [a través de la medicina convencional] varias veces de ahí y ahora está asistiendo a pases porque se encuentra mal, entonces viene a que le den energía.”*”

(Registros en el CAEEM. 17/11/2017)

“- [...] tenía una amistad que ya falleció que era pasista. Curaba a las personas por imposición de manos [pases espíritas] a través del espíritu de Santa Gema [...] entonces mi madre me llevó a ella y yo me curé gracias a ella. - *¿Antes que llevarte al médico te llevo a ella?* - Uy si... yo al médico no le conocí, ahora sí pero de pequeña nunca. Es más, mi hija no conoció a su pediatra en la vida, yo solamente la llevaba a la pasista.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018)

Al atender a la práctica de los usuarios, los pases espíritas se podrían incluir pues, en la categoría de terapias complementarias a la medicina convencional puesto que no se trata de una práctica curativa sustituta de ésta ni de otro tipo de terapias. Se trata de una práctica cuya elección puede convivir perfectamente con el amplio abanico de terapias disponibles actualmente, bien provengan de la biomedicina o sean alternativas. Los pases espíritas podrían ser quizá, el desahogo o la guinda complementaria a otro tipo de curas que puedan resultar más intrusivas y/o agresivas o directamente ineficaces desde el punto de vista del paciente. De hecho, podría ser esa intrusividad en ocasiones la causante de ese posible desequilibrio energético al que se refieren los usuarios pero a su vez totalmente necesarias para el mejoramiento de la salud, de ahí la asistencia a pases. Aún así, también se podrían considerar alternativos a la medicina convencional en el momento en el cual el paciente decide acudir a los pases al prescindir desde un primer momento de los servicios sanitarios convencionales. Una vez más la biomedicina se distinguiría de las terapias alternativas/complementarias en que la eficacia del tratamiento de la primera sería objetiva y lógica, mientras que en las segundas dependerá de la persona.

5.4.5. La eficacia del pase espírita: calor sobre humano

“[...] [el etnólogo] es consciente de que ‘la eficacia de la magia supone la creencia en ella’”. (Perrin. 2002: 79).

Los pases espíritas implican una serie de formas de entender la realidad que van más allá de la terapia en sí, es decir, se trata de un proceso inmerso en el sistema de creencias del espiritismo kardecista, el cual sin él, los pases no tendrían ningún sentido y, por tanto, carecería de efectos en las personas expuestas. Precisamente Pérez Amores (2017: 72) destacaba esa pérdida de efectividad y de validez de aquellos rituales sanadores en el momento en el que se extrapolan del espacio religioso en el que se manifiestan. A partir de las palabras de María Teresa Lozano (2012: 211), se podría hablar de la ‘trascendencia’, en este caso de los pases espiritistas, en el momento en el cual la persona “Piensa en Jesús” y “Da gracias a Dios” como encuentro sagrado y como búsqueda de fe respecto a la eficacia del pase.

Si se resta importancia a qué o quién sea Dios, desde el espiritismo se valora el contacto con ‘ello’: en las entrevistas realizadas destaca la interpretación de Dios como ‘energía’: “- *¿Quién es Dios?* - Pregunta MJ, ella misma responde: “*No es un hombre, es energía primera causa de todas las cosas y todos estamos formados por esa energía*” (Registros. Albertus en el CAEEM. 26/10/2017).

Los pases espíritas tendrán más sentido cuanto más conocimiento e implicación se tenga con la doctrina, de hecho se podría pensar que cuánto más alto sea, más intensa será la experiencia al ser quizá, más sensibles al procedimiento. Por lo que los efectos dependerán, no tanto de los elementos como podrían ser la técnica de los pasistas, el poder de los espíritus o el lugar, sino de las circunstancias personales y sobretodo de la actitud y la intención que adopten tanto el individuo como el pasista ante el proceso que se le va a realizar para tratar de palear o solucionar sus problemas o inquietudes. “D. *Los pases para mi fueron como una configuración de mi cabeza; tenía muchas preocupaciones y ocupaciones y los pases hicieron que la asentara.*”. (Registros. D. en el CAEEM. 17/11/2017).

Una mujer asidua al centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, declarada abiertamente atea en numerosas ocasiones durante los dos años que duró mi

investigación presencial, pero a la vez infalible en cada reunión, me comentaba respecto a los pases espíritas: *“Yo lo asocio al efecto placebo que producen algunos medicamentos, que el caso es creérselo y tener la voluntad, es todo psicológico.”* (Registros en el CAEEM. 6/10/2017).

Respecto a la importancia de la intención y de la actitud en las actividades con carácter terapéutico del centro de la AEEM, me sirvo de estas citas para resaltar que: *“Numerosos estudios científicos han demostrado que la mente puede influir o condicionar la función cerebral considerablemente. [...] la mente es capaz de cambiar la anatomía y el funcionamiento del cerebro [neuroplasticidad].”* (Van Lommel. 2007: 249/250). Está demostrado pues, que la mente es muy poderosa y a día de hoy misteriosa: las sensaciones y pensamientos afectan e intervienen en el funcionamiento de todo el cuerpo en su conjunto. La mente nos puede jugar malas pasadas pero aprender a controlarla o más bien, aprender a aliarse con ella, modificar la actitud, las expectativas, nos favorece a la hora de hacer frente a los acontecimientos de la vida: *“[...] la manera en la que sentimos depende en gran parte de cómo anticipamos que nos vamos a sentir”* (Martínez, M. 2016: 152). *“[...] la conciencia determina de qué manera experimentamos la realidad”* (Van Lommel. 2007: 277).

Cada pase sería interpretado de forma similar por los espíritas y experimentado de forma parecida, pero, ¿qué ocurre cuando se experimentan los pases desde una interpretación que dista del espiritismo? Seguramente la experiencia y los resultados no varíen nada, lo que variaría sería la forma de interpretarlos. De un mismo modo se puede estar ante un estado de relajación inducido por el ambiente y unas agradables cosquillas calurosas provocadas por la irradiación de calor de las manos del pasista como se podría estar ante la acción energética de los espíritus traducido en **calor** que variará de grados según el estado del receptor:

*“A veces siente cómo le **arde la cabeza**. Me dice que los pasistas sienten un cosquilleo en la punta de los dedos.”*

(Registros. D. en el CAEEM. 17/11/2017).

*“Yo suelo notar **muchísimo calor**, casi como si me quemaran. Si en los pases tú tienes pocas sensaciones, entonces es que estás equilibrada energéticamente.”*

(Registros. Dnn. en el CAEEM, 9/2/2018).

J: *“Yo doy pases y con algunas personas he notado calor, tanto que **parecía fuego**... hay personas que lo desprenden.”*

(Registros en el CAEEM, 15/3/2018)

*“Volviendo a los pases, cuando te los hace tu marido, ¿que sientes? - **Calor, mucho calor... una energía que transmite de las manos. Yo a lo mejor vengo de la calle y tengo frio... [...]** Y un calor... **como si hubiera un radiador... tremendo.**”*

(Registros. Rosi en el CAEEM, 22/2/2018)

*“Un día que estaba mal salí con tanta energía del pase que daba **calambre.**”*

(Registros. D. en el CAEEM, 3/11/2017)

*“A mi lado hay dos mujeres que deduzco que hablan del pase espírita que le acaban de hacer: “**Siento como hormiguelo en la cabeza**”. La chica le dice: “**Claro, son los espíritus**”. Continúa la otra: “**Yo siento mucha energía, no se si alguien habrá que no sienta nada**.””*

(Registros en el CAEEM. 2017).

*“J me había realizado algunos pases espíritas y él mismo me transmitió sus sensaciones: “**En vez de notar que te hacía el pase, noté que desprendías mogollón de energía hacia mí, mucho calor en mis manos y frente a mi cara. Llevo poco tiempo aquí así que no te puedo explicar más, simplemente la acción de los hermanos espirituales.**” Á. nos escucha y responde al respecto: “**Lo que te pasa como pasista es normal porque ella [yo] es muy joven y tiene mucha energía y vitalidad y además es buena persona.**” Se dirige a mí: “**Quizá aquel día estabas especialmente contenta, eufórica y lo desprendías. Además tienes fe, estás interesada... Se nota del mismo modo el día que vienes preocupada, estresada, nerviosa... para eso sirven los pases, para limpiarte. [...]** Ahora no entres al pase pensando en estas cosas porque puedes bloquearlo; entra como siempre concentrándote en aquello que quieres.”*

(Registros. J. en el CAEEM, 24/5/2018)

Nos encontramos ante sensaciones que bien podrían estar provocadas a partir de un deseo profundo, a consecuencia de una determinada actitud basada en una forma de pensar positiva respecto a la dolencia o problema que se tiene, así como el hecho de pensar en Jesús y los ‘hermanos espirituales’ durante el proceso de la terapia. En cuanto al hecho de ser pasista, este papel se reduce a un grupo de personas determinado: aquellas verdaderamente involucradas en la doctrina cuya creencia en la acción de los espíritus es firme. De forma distinta podría ocurrir con el Reiki que, mientras que la responsabilidad curativa en los pases espíritas recae sobre los espíritus que van a intervenir, así como en el receptor, en el Reiki dicha responsabilidad recae en el practicante (bien si se lo hace a él mismo o a otra persona) y en el receptor, cuyos comportamientos se sostienen en unas reglas destinadas a obtener la felicidad, de acuerdo con F. Arjava (2011: 24). Entre los pases espíritas y el Reiki comparten el objetivo, las ideas del karma y la reencarnación del alma, la importancia de la actitud positiva en el proceso terapéutico e incluso parte de su metodología es prácticamente similar a la de los pases, sin embargo, su origen se encuentra en el lenguaje y cultura japonesa, por lo que no conlleva una determinada forma de pensar para poder practicarlo: *“No son necesarios la aprobación ni la fe en el método, pues el Reiki no trabaja con la sugestión. No se establecen diferencias en el caso de que alguien desconfíe o se resista a creer”* (Arjava, 2011: 76).

De acuerdo con la observación participante realizada en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid he podido experimentar y comprobar que efectivamente se está ante una terapia la cual consta de un ritual y unos elementos concretos los cuales ayudan a la persona a relajarse y concentrarse en aquello en lo que desean que la actividad sea eficaz: todo ello dirigido a causar una reacción en aquel sujeto al que se le aplican los mismos, reacción basada en la búsqueda del bienestar del usuario (Bordes, 2012: 1). Donde más recaería la posible eficacia sería en la intención y concentración en las creencias espíritas, la fe en los espíritus y en Dios, un Dios de libre interpretación, un Dios concebido como energía.

“Solo tienes que entrar, sentarte, cerrar los ojos y relajar tus brazos, ya verás te va a gustar” ¿Crees en Dios?” Sin responderle oralmente le hago un gesto con la cara expresando mis dudas acerca de su pregunta, a lo que me contesta

sonriente: “*Bueno, es verdad, los antropólogos son así de relativos. Yo he tenido experiencias muy bonitas aquí*”.

(Registros. D. en el CAEEM. 2/11/2017).

Estamos ante una “**experiencia sensible desorganizada**” en el momento en el cual desde el espiritismo se pone nombre (espíritus, vibraciones, energías, fluidos, calor, calambre...) al conjunto de sensaciones experimentadas en un pase espírita, cuando las mismas sensaciones podrían explicarse en términos de caracteres diferentes, como podría ser desde un punto de vista igualmente espiritual con otro sistema de creencias o desde un punto de vista considerado ‘racional’ al ser explicado en términos científicos como podrían ser los factores fisiológicos.

“Cualquier cosa que lees, que estudias, incluso las nomenclaturas son diferentes pero se refieran a los mismos conceptos que realmente en otras corrientes también se habla de puntos de fuerza, de *chakras*, de *karma*; en vez de ‘fluido cósmico’ lo llaman el *chi*... hay muchas corrientes y realmente hay una verdad que estamos todos tratando de describir desde nuestro punto de vista.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018)

Se podría contemplar un posible problema en el momento en que quienes usan los pases espíritas acuñarían todas sus dolencias o problemas a la intervención de espíritus, creándose una dependencia de la actividad y unas expectativas de su eficacia que quizá no se cumplan. De acuerdo con Mario Núñez (1991) sobre la eficacia de la sanación de terapias espiritistas en Puerto Rico, las personas dependientes de dicha terapia dejarían de tener control sobre su vida. Sin embargo es importante destacar que desde el espiritismo se insiste en los merecimientos de cada persona, al tener en cuenta las anteriores existencias de su espíritu. Queda reflejado en *El Libro de los Espíritus* por Kardec (1857: 316) que es erróneo concebir que todos los acontecimientos que suceden a las personas se debe a la acción de los espíritus, es decir, gran parte de lo que ocurre será debido a nuestras propias ‘faltas’: “*Sólo los grandes dolores y los acontecimientos importantes y que pueden influir en la moral, están previstos por Dios; porque son útiles a tu purificación e instrucción*»” (Kardec. 1857: 316).

6. Si lo cuento me dirán que estoy locx

6.1. La patologización de la mediumnidad

“Tras una mirada rápida podemos suponer que ha habido un cambio radical en la índole de lo que entra en relación con la locura (de algo material y orgánico se ha pasado a algo cultural y de fe como el espiritismo) [...]”
(Vallejo. 2016: 309).

Tal y como desarrollo en el apartado “El espiritismo kardecista en el punto de mira”, según Graus (2013: 2), Mülberger (2016: 95) y Le Maléfan (2011: 42), el auge del espiritismo kardecista en el siglo XIX en Europa contribuyó a las investigaciones y estudios sobre la relación y la interacción del ser humano con los fenómenos paranormales (parapsicología) con el objetivo de destapar casos de fraude por un lado, o para lograr dar explicaciones científicas de lo que ocurría, por otro lado. En lo relevante a este capítulo, destaco el interés médico por los estados de conciencia de los y las médiums, concretamente sobre el el automatismo, la autogestión y el inconsciente humano (Le Maléfan. 2008: 18). Las investigaciones realizadas al respecto de esto último, el inconsciente, pudieron abrir la veda a un proceso patologizador de los estados alterados de conciencia, más concretamente de la mediumnidad en el cual se comenzaron a asociar enfermedades mentales a lxs médiums.

Durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del XX los espiritistas lucharán palmo a palmo contra el descubrimiento de un inconsciente como el que aflora en los trabajos sobre la hipnosis y... sobre la condición de médium. Oponen sistemáticamente sus interpretaciones a todos los fenómenos descubiertos en particular por los médicos Hippolyte Bernheim, Pierre Janet, Théodore Flournoy y Sigmund Freud.
(Edelman. 2006: 48).

La patologización de la mediumnidad pudo tomar fuerza, muy en paralelo con los estados hipnóticos (Edelman. 2006: 40) desde Francia. De acuerdo con Graus (2014: 88) en 1861 el neurólogo y psiquiatra francés Jules Baillarger (1809-1890) dio una conferencia en la *Societé Médico-Psychologique* en la que exaltaba las probabilidades de tener visiones y pérdida de voluntad si se practicaba la mediumnidad. En su línea destacaron los franceses Jean Martin-Charcot (1825-1893), neurólogo, el médico

Charles Féré (1852-1907), el psicólogo Alfred Binet (1857-1911) o el psicólogo y neurólogo Pierre Janet (1859-1947) por asociar esta práctica a la histeria y por tanto (psico)patologizarla (Yébenes. 2011: 134; France. 2014: 158; Schüttpelz. 2015: 64; Graus. 2015: 96; Le Maléfan. 2011: 44). Además de asociar el espiritismo a la histeria, de manera paralela los científicos alienistas, tal y como expone Edelman (2006: 55) consideraban que las creencias espíritas provocaban ‘alineación mental’. De estas consideraciones destaca el médico también de origen francés, Philippe Burlet cuando en 1863 escribió el libro *Du spiritisme considéré comme cause d’aliénation mentale* (Edelman. 2006: 55).

“De ahí una de las certezas de los clínicos según la cual las prácticas espiritistas eran un peligro, una especie de veneno psíquico, causa de alienación mental por entrenamiento en desintegración y contagio, que había que limitar a toda costa con medidas profilácticas.”

(Le Maléfan. 2011: 50).

[V.o: “D’où l’une des certitudes des cliniciens selon laquelle les pratiques spirites étaient un danger, une sorte de poison psychique, cause d’aliénation mentale par entraînement à la désagrégation et contagion, qu’il fallait à tout prix limiter par des mesures prophylactiques.”

(Le Maléfan. 2011: 50).]

De acuerdo con Graus (2014: 59), la ya mencionada y conocida médium italiana Eusapia Palladino (1854-1918) se prestó voluntaria para ser investigada por los científicos interesados en aquel momento, para experimentar en sus sesiones mediúmnicas. El médico italiano Cesare Lombroso (1835-1909) la consideró neurósica, sin embargo el médico francés Charles Richet (1850-1935) no concluyó que la mujer tuviera una patología. Por otro lado, el médico español Juan Manuel Otero Acevedo (1865-1920), según expone Graus (2014: 59), sostuvo tras tres meses de experimentos que Palladino era histérica. De acuerdo con la autora (Graus. 2014: 90) Palladino y el clarividente Pickmann admitieron padecer síntomas neuróticos pero no consideraron que aquellos síntomas fueran los que provocaran sus capacidades mediúmnicas: “[...] *en el espiritismo el médium era considerado como un agente pasivo, un simple canal para la comunicación espiritual. Por ello, aceptar que el inconsciente del médium era*

el agente productor de los fenómenos espiritistas conllevaba modificar por completo la doctrina.” (Graus. 2014: 101).

Mauro Vallejo (2016: 310), en su artículo dedicado al “*Espiritismo y psiquiatría en Buenos Aires a fines del siglo XIX: Un análisis de la obra de Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889)*” describe y expone cómo en 1880 el psiquiatra argentino Lucio Meléndez (1844-1901) consideró el espiritismo kardecista como un ‘peligro patogénico’, es decir, unas creencias que incitan a la locura y por tanto, el encerramiento en manicomios como solución en aquellos años. El médico Wilfrido Rodríguez de la Torre (fechas biográficas desconocidas) asoció las experiencias espíritas a ‘anomalías alucinatorias’, considerándolas un caldo de cultivo a partir del cual desarrollar ‘desarreglos nerviosos’ (Vallejo. 2016: 309). “*No era la primera vez que un médico local ensayaba un estudio de patologización del espiritismo [...] intentos de hacer de la disciplina esotérica una fuente generadora de locura*”. (Vallejo. 2016: 310). El destacado médico argentino José María Ramos Mejía (1849-1914) escribió el prefacio del libro titulado *Espiritismo i locura. Sus relaciones recíprocas* de Rodríguez de la Torre en 1889. De acuerdo con las citas aportadas por Vallejo (2016: 311), Ramos aclaraba su desacuerdo al considerar los espíritas como ‘locos’:

“No creo, como Rodríguez de la Torre, que los espiritistas sean locos en la acepción científica de la palabra [...] no son locos porque no deliran (...) no tienen los caracteres de las otras psicopatías morales razonadoras” (Ramos Mejía, 1889: xxiii)”

(Vallejo. 2016: 311)

Edelman (2006: 59), destaca en 1890 Laurent du Faget (1846- 19??) al organizar la *Société du spiritisme scientifique* con el objetivo de demostrar la eficacia de las prácticas espiritistas a través de la acción de inteligencias de otra dimensión, una manera de proclamar el carácter científico del espiritismo como doctrina y de sus prácticas espíritas ante la comunidad médica. Poco más tarde, con las mismas intenciones, en 1896 se funda la *Revue scientifique et morale du spiritisme*

Alrededor de 1900 según la misma autora (Edelman. 2006: 55), los médicos de biomedicina denunciaban la ineficacia y peligrosidad de las prácticas espiritistas,

considerando a los médium como histéricos. Sin embargo, el espiritismo kardecista participó, de la mano de León Denis en el IV Congreso Internacional de Psicología en París de dicho año: “[...] en la sección «Psicología del hipnotismo, de la sugestión y de las cuestiones relacionadas». León Denis aporta a esta sección una contribución que titula ‘Psicología experimental. Fenómenos de exteriorización y de desdoblamiento’.” (Edelman. 2006: 61). De acuerdo con Edelman (2006: 61), en 1913, el espiritismo kardecista también participó en el 2º Congreso Internacional de Psicología organizado por la Sociedad Magnética de Francia. Según expone Graus (2015: 102), fue también en el año 1900 cuando se celebró en París el Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista, donde el investigador psíquico Gabriel Delanne (1857-1926) dejó constancia de la importancia de diferenciar la autogestión de la intervención espiritual.

De acuerdo con Raphael Ribeiro (2011: 4), durante las décadas de los años 1930 y 1940 se dio lugar en Argentina un enfrentamiento entre médicos y espíritas, considerando los primeros las ideas de los segundos como absurdas y amenazantes para la salud social: “En esta disputa, la utilización de términos como incultos, superstición, rituales, están presentes cuando su interés es descalificar otras prácticas, claramente percibidas en las conversaciones de médicos acerca de prácticas de sanación no aceptadas por la medicina convencional [...]” (Ribeiro. 2011: 5).

Recordando la cuestión del ‘desdoblamiento de la personalidad’ ya mencionada anteriormente en el marco teórico, desde la psicología y neurología del siglo XIX estadounidense principalmente y más tarde francesa para difundirse por el resto de Europa, se plantearon teorías al respecto que explicaban y justificaban desde un punto de vista científico médico, los estados psicológicos de las personas médiums y desmentían la acción de los espíritus. Debido a su relevancia, dedico el apartado que viene a continuación:

6.2. La teoría del desdoblamiento de la personalidad planteada desde una perspectiva espírita

“En su grado máximo, el individuo fluídico o doble se desprendía del cuerpo del médium o, en su caso, del sujeto hipnotizado (Rochas, 1897). La exteriorización del doble permitía, según Rochas (1897), explicar fenómenos físicos propios del espiritismo, como la levitación o los aportes, sin la intervención de los espíritus.”

(Graus. 2013: 2)

La teoría del desdoblamiento de la personalidad tiraba por tierra toda creencia en espíritus, pues justificaba la comunicación con los mismos como fruto de una patología mental desarrollada por los médiums caracterizada por poseer varias personalidades independientes con un comportamiento determinado cada una y la posibilidad de interacción entre ellas y no con espíritus. De acuerdo con Graus (2013: 3), estos planteamientos crearon un debate interno en el espiritismo: *“Para los espiritistas, probar la existencia de la «verdadera» mediumnidad era necesario para diferenciar los médiums de los sonámbulos, las teorías espiritistas de las animistas, los fenómenos espíriticos de los del hipnotismo trascendental”*. (Graus. 2013: 3). En ese momento, si la teoría del desdoblamiento de la personalidad era cierta, los médiums pasarían de ser alguien que ha desarrollado el ‘don de Dios’, el don espírita, a ser alguien con una enfermedad mental: *“Sin duda, la mediumnidad era el punto central del espiritismo, por lo que redefinirla mediante nuevas concepciones procedentes de la medicina y la psicología significó alterar el eje principal de su doctrina.* (Graus. 2015: 85).

Sosteniendo la teoría del desdoblamiento de la personalidad para explicar la mediumnidad, en España destacaron los médicos Manuel Tolosa Latour (1857-1919) y Jeroni Estrany (1857-1918) siendo muy relevante el ya citado médico espírita catalán Victor Melcior. Influenciado por Janet, Melcior se caracterizó por defender *“[...] que el causante de los fenómenos espiritistas era el médium, al cual definió como un ser desequilibrado capaz de emanar fuerzas desconocidas de carácter psíquico. [...] la teoría del desdoblamiento suponía que, cuando el médium entraba en trance, una personalidad subconsciente lo dominaba”* (Graus. 2015: 87/96).

Graus (2013: 4) expone como ejemplo español del desdoblamiento de la personalidad el caso de Teresa Esquiús tratada por Melcior a partir de 1900. Aquella joven se venía aquejando desde la infancia de crisis histéricas, fenómenos como la levitación de objetos, ruidos, grabados en superficies... Después de pasar por varios especialistas en distintas áreas, llegó a la consulta “Clínica Hidro –Magnética” basada en el magnetismo de José Cembrano y la hipnosis de Melcior. Fundada en 1895 hasta 1905, se encontraba en el mismo lugar en el que se publicaba la *Revista de Estudios Psicológicos*.

Desde sus primeras experiencias en casa del médico militar y espiritista fervoroso Francesc Parés Llansó (m. 1908), Melcior quedó fascinado por los fenómenos espiritistas, a los cuales por entonces no supo dar una explicación científica. A partir de ese momento, emprendió de forma febril el estudio de cuanta obra de magnetismo, hipnotismo, ciencias ocultas o psicología cayera en sus manos. [Se interesó especialmente en los médiums de efectos físicos debido a la objetividad de la situación].

(Graus. 2015: 84).

Melcior le hizo a Teresa una terapia basada en la hipnosis en la que descubrió que la mujer en estado sonámbulo respondía con otra personalidad y con otro nombre (Teresina), era con aquel nombre al que Teresa se dirigía para explicar que un espíritu la poseía: “*A través de la sugestión en estado hipnótico destruyó la personalidad de Teresina [...]*” (Graus. 2013: 4).

“Janet (1889) opinaba que, cuando el médium entraba en trance su yo se disgregaba y aparecía una personalidad subconsciente que lo dominaba. En este sentido, **creía que la autosugestión era el mecanismo del desdoblamiento y que la formación de segundas personalidades era el punto esencial del espiritismo**. Los medios que estas personalidades emplearan para manifestarse – raps, escritura automática etc. – le parecían secundarios.”

(Graus. 2013: 4).

Además de la justificación de las comunicaciones mediúmnicas, desarrollaron la teoría del ‘desdoblamiento corporal’ o ‘exteriorización del doble’ para explicar los fenómenos físicos: “*En este caso iba supuestamente acompañado de la irradiación, por parte del médium, de una fuerza natural, aunque desconocida, la cual provocaba fenómenos extraordinarios en distinto grado.*” (Graus. 2013: 5). Tal y como bien expone Graus (2013), el astrónomo Josep Comas i Solà (1868-1937) explicaba ese desdoblamiento físico como el desprendimiento de cierta sustancia de la persona, creándose como un nuevo sujeto, invisible pero con las mismas facultades que la persona en cuestión, aunque aminoradas debido a la división, pero siendo capaz de obrar por sí mismo. La autora (Graus. 2014: 93 y 2015: 93) profundiza más al explicar cómo Melcior afirmaba que del médium emanaba una fuerza desconocida, como la electricidad, cuando entraba

en trance, es decir, se anulaban algunos de sus funciones aunque no todas, porque precisamente a través de algunas de ellas como el de la escritura automática se manifestaba ese doble o ese espíritu. La fuerza era generada más concretamente en el bulbo raquídeo. Dicha ‘fuerza’ fue denominada de distintas formas por distintos investigadores que coincidían en sus planteamientos. Graus (2014: 94) transmite las teorías de Melcior basadas en considerar que había distintos grados de emanar esa fuerza, desde la más leve a la más potente. Aquella persona que emanara más de aquella fuerza sin control, se le consideraba inestable, persuasible y sugestionable, quien irradiara de forma media, eran personas equilibradas mentalmente y aquellos que apenas lo hiciesen eran fuertes y firmes mentalmente. Se afirmó por tanto, que los médiums eran personas mentalmente inestables: “[...] *para Melcior el médium era un ser psíquica y fisiológicamente enfermo, cuyo desequilibrio favorecía la emisión inconsciente de una fuerza, constituida en el bulbo raquídeo, productora de los fenómenos propios del espiritismo [...]*” (Graus. 2014: 98).

A modo de síntesis, efectivamente Melcior llegó a afirmar que los médiums eran personas mentalmente inestables, es decir, enfermos, sin embargo, no negó que los fenómenos fueran espirituales, de hecho, consideraba que era esa psicopatía del médium la que producía dichos fenómenos. Por tanto, el médium dejaría de ser un intermediario pasivo entre el mundo terrenal y espiritual para pasar a ser el agente que produce los fenómenos.

Tal y como desarrolla de manera extensa Graus (2014: 113), en España destacan el médico espírita Dr. Bálsamo y el médium curandero Segundo Oliver, quienes se enfrentaron abiertamente a Melcior y su teoría, con el objetivo de defender el espiritismo kardecista y despatologizar la mediumnidad, a través de lo que denominaron ‘mediumnidad terapéutica’ de cara a liberar a médiums obsesionados y tratar enfermedades. Respecto a ‘enfrentamiento abierto’ fue debido a que, concretamente con Dr. Bálsamo (se desconocen más datos de esta persona), Melcior y él se intercambiaron diversas cartas a través de la revista *Luz y Unión* (Graus. 2014: 113). De acuerdo con la autora (Graus. 2014: 120), Segundo Oliver dio una conferencia en 1902 que más tarde se publicaría en *Le Progrès Spirite*, en la que, como médium, criticaba las conclusiones patologizadoras de la mediumnidad de Melcior y en otras ocasiones, hacia otros

médicos como el “[...] *neurólogo y experto en hipnotismo experimental Edgar Bérillon (1859-1948)*.” (Graus. 2014: 121).

La mediumnidad del espiritismo kardecista se presenta ambigua, una dicotomía dentro de la esfera de la salud y la enfermedad, pues por un lado se concibe que perjudica la salud y por otro lado, se percibe como una herramienta para sanar.

6.3. La mediumnidad entendida como locura o alucinaciones

Recordando los sistemas de creencias de la mediumnidad que expone Kardec (1861: 63) ‘charlatanería’, ‘locura’ y ‘alucinaciones’, este apartado se centrará en las dos últimas. Son estos tres sistemas de creencias los que afectan a las personas vinculadas con el espiritismo: “*En ocasiones, las psicopatías no solo fueron asociadas a los médiums o a los espiritistas, sino también a aquellos que, aun sin defender la hipótesis espírita, afirmaban la realidad de los fenómenos.*” (Graus. 2014: 89).

Las teorías de Melcior, así como el resto de conclusiones patologizadoras a las que llegaron los diversos médicos que investigaron y experimentaron en contextos mediúmnicos, calaron en la doctrina espírita divulgada por Kardec, no en el sentido revelador ante los diagnósticos, sino más bien defensor de una mediumnidad saludable para despatologizarla.

6.3.1. Sistema de creencia de la mediumnidad: el esitgma autopercebido de la locura

“*Desde mediados del siglo XIX, la práctica espiritista fue descrita en varias ocasiones como una de las principales causas de la locura (Le Maléfan, 1999; Moreira-Almeida et al. 2005).*” (Graus. 2014: 87).

Kardec (1861: 284) transcribía la respuesta a la pregunta: “La mediumnidad, ¿puede causar locura?”, en la que se consideraba que la locura es desarrollada por aquella persona cuyo cerebro es débil, es decir, si se da el caso de una persona predispuesta a la locura, probablemente la mediumnidad pueda hacer que la desarrolle, como cualquier otro acontecimiento que sobrepase su sensibilidad. Lo cierto es que son precisamente las personas con debilidad mental y moral e ‘inteligencia muy limitada’ (Kardec. 1861: 334), las que más se exponen a espíritus obsesores, provocando sintomatología en ocasiones similar a cuadros de locura.

“La subyugación corporal, llevada a cierto grado, ¿puede causar la locura? “Sí, una especie de locura cuya causa el mundo no conoce, pero que no tiene relación con la locura común. Entre aquellos a quienes se considera locos, muchos son apenas subyugados. Les haría falta un tratamiento moral, porque con los tratamientos corporales se los vuelve realmente locos. Cuando los médicos conozcan bien el espiritismo, sabrán hacer esa distinción y curarán más enfermos que con las duchas.”””

(Kardec. 1861: 345).

Por lo que Kardec (1861: 286) destaca la necesidad de evitar que las personas que “[...] presenten síntomas, aunque mínimos, de excentricidad en las ideas o de debilitamiento de las facultades mentales, [...]” (Kardec. 1861: 286), queden alejadas del ejercicio de la mediumnidad, debido a su predisposición a la locura. Kardec (1861: 219) defiende en *El libro de los médiums*, que la mediumnidad *per se* no es patológica:

“Si aquel que la posee está enfermo, eso se debe a una causa ajena a la mediumnidad. Por eso los recursos terapéuticos empleados son impotentes para hacerla desaparecer. En algunos casos, puede surgir después de una cierta debilidad orgánica, [...] si el sujeto que la posee abusara de ella después de haberse convertido en médium facultativo, porque en ese caso podría haber una emisión demasiado abundante de fluido vital, con el consecuente debilitamiento del organismo.”

(Kardec. 1861: 219).

En una de las conferencias impartidas un viernes en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid se habló de la *ouija*, un objeto a través del cual sería posible la comunicación con el mundo espiritual, donde se destacó las consecuencias de hacer un mal uso del mismo:

“La ciencia dice que la *ouija* es una entrada al inconsciente de la persona, a las propias obsesiones... ya que lo peligroso es creérselo: nuestro inconsciente es lo que lo mueve pero sin embargo nada es descartable. Los datos sacados son interpretaciones de los propios participantes que se expresan como un modo de canalizar lo ocurrido, a través de sus sugerencias culturales. Se trata de la cultura

popular creada por el cine, la prensa, los divulgadores del misterio... todas ellas dirigidas a las historias curiosas que llaman la atención por encima de las 'normales' y al destacar éstas, se va creando una imagen generalizada. Al preguntar algo que te afecta directamente a ti mismo puede llevar al peligro y a la obsesión de creérselo. **Depende del grado de sensibilidad y delicadeza que tengan las mentes que se exponen a este método.** La ouija se podría concebir como un **detonante de enfermedades psicológicas.** Sin embargo, ningún otro método excepto la ouija está tan mal valorado lleno de connotación negativa. Quien hace la ouija ha de estar preparado ya que se abre una gran puerta a otra dimensión, el mundo espiritual paralelo. Los espíritus no están a nuestra disposición. Si tu evocas y hay gente con la facultad [mediumnidad] desarrollada puede ser muy peligroso. Pueden terminar visitando al psiquiatra, siendo un problema obsesivo o hasta tenerte interno en una clínica.”

(Registros, Jesús Ortega en el CAEEM. 9/2/2018).

Tal y como propone Kardec (1861: 345), la manera de evitar que se produzcan confusiones entre personas con psicopatologías y médiums y viceversa es “[...] *hacer que ese fenómeno se conozca en profundidad.*” (Kardec. 1861: 345), insistiendo pues, en la importancia de la preparación y educación del futuro médium y el estudio profundo de la doctrina por parte de los espíritas, así como su divulgación, pues dando a conocer el espiritismo kardecista se obviarían falsos juicios.

Alonso de la Fuente (2018: 4) mencionaba en la entrevista que realizamos el hecho de que: *“El espiritismo parece que... bueno, también ha sido un poco estigmatizado por culpa de algunos aspectos; de estos años que la Iglesia intento relegarlo a una ciencia oculta [...]”*. Nos encontramos ante un movimiento que, recordando el recorrido histórico del mismo, estuvo marginalizado y obligado de algún modo a desarrollarlo en clandestinidad en algunas etapas de la historia. Por otro lado, todo este caldo de cultivo podría haber provocado el proceso de patologización de la mediumnidad desde el ámbito científico médico, afectando a la opinión y comportamientos sociales respecto del espiritismo kardecista. Fundamentándome en los datos recogidos en el trabajo de campo en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, este apartado lo dedico a atender a cómo se percibe la patologización de la mediumnidad que hasta ahora he desarrollado y que ha podido forjar en las personas asistentes a dicho centro,

un estigma propio de ‘ser considerados locxs’, que reproducen y asumen como parte de su propia identidad. Atiendo por tanto, no ya al proceso externo y posiblemente y efectivamente estigmatizador procedente de la sociedad y de la comunidad médico-científica, sino a la perspectiva espírita, es decir, las percepciones de la asociación madrileña a las consideraciones de enfermxxs mentales. A continuación expongo fragmentos de algunas de las palabras escuchadas en el centro espírita madrileño, en las cuales se puede comprobar la frecuencia y cómo se hace uso del concepto ‘locura’.

“Estos fenómenos son más frecuentes de lo que se supone, pero sus víctimas raramente se atreven de hablar del tema, por temor al ridículo” (Kardec. 1861: 118). A propósito de esta cita del principal divulgador de la doctrina espírita, Kardec, María Jesús Albertus hacía una advertencia en su conferencia en la que se atisba ese estigma ‘percibido’ o ‘enacted’ y el ‘presentido’ o ‘felt’ que Pedersen (2009: 45) distinguía y que expongo en la revisión teórica.

“Hay muchas personas que les da miedo, porque están solas, porque no tienen a nadie que les oriente, porque no tienen a nadie que les escuche y les diga ‘tranquila, **no estás loca** porque esto es más normal de lo que te parece’. Aquí al centro espírita vienen algunas personas con problemas de ese tipo y cuando le decimos ‘querida o querido que esto es el pan nuestro de cada día, que todos somos médiums, que no te está pasando nada raro, que **no estás loco.**”
(Albertus. 2017^a. 01:04:54).

En el mismo Centro, un jueves de debate salió la cuestión de las experiencias cercanas a la muerte. Una mujer hacía pública la suya finalizando con estas palabras:

*“[...] “esta experiencia me costó contarla muchísimos años por miedo a que me llamaran **loca**”*. Albertus dice que esas experiencias son más normales de lo que podemos imaginar - se escucha algún sonido de afirmación -. *“Tú dices que acudes a un centro espírita y crees en los espíritus y la gente se va de tu lado”*.
(Registros en el CAEEM. 26/10/2017).

Un claro ejemplo de los que siguen sobre un estigma presentido, en el momento en el que expone ese ‘miedo’ a ser discriminada debido al estigma hacia la locura. En el

mismo fragmento, Albertus destacaba la dificultad a la que se enfrentan aquellas personas que comienzan a desarrollar su mediumnidad, experimentando una serie de fenómenos que no comprenden y por ende, se sienten incomprendidos pues la idea de hablar de su experiencia con alguien les causa rechazo por temor a ser juzgados de ‘locos’ o ‘enfermos mentales’ (estigma presentido):

“La gente solo comparte estas vivencias cuando siente un elevado grado de confianza y sabe que no se topará al final con prejuicios o comentarios negativos (“Tan sólo es la manifestación de un deseo”; “Es tu dolor el que habla”). Cuando las personas las comparten, tienden a hacerlo con cautela por **temor a ser incomprendidas o declaradas locas**”.

(Van Lommel. 2007: 357)

Otro caso, después de que D contara una serie de experiencias relacionadas con el mundo espiritual concluyó con el siguiente comentario: “*Son espíritus que te mandan para ayudarte y estas cosas no se las voy a contar a alguien que no me crea*” (Registros en el CAEEM. 10/11/2017).

Un jueves en el Centro, María Jesús de nuevo hace uso del concepto de locura en un contexto distendido, cuyo comentario lo percibo con retintín:

“*Hay un joven nuevo en el centro, así que no le vayáis a asustar, a ver si va a pensar ‘vaya jauría de locos’.*”

(Registros. Albertus en el CAEEM. 16/11/17)

Albertus parece asumir un juicio social de aquellas personas que en principio son ajenas al espiritismo kardecista, por lo que basándome en sus palabras, trata de naturalizar su noción, se apodera de estigma que autopercibe para defenderse, para negarlo.

Alfredo Alonso (2018: 3/4) explicaba la prudente manera en la que dio a conocer a sus familiares y demás personas cercanas su interés por el espiritismo, poniendo énfasis en que siempre ha sido un persona mentalmente saludable y que precisamente ese detalle le ayudó a contar sus creencias en la comunicación espiritual a su entorno, pues

difícilmente iba a ser tachado de persona con enfermedad mental y nadie iba a dudar de sus experiencias:

“[...] todas las personas tienen su momento, tiene su creencia y hay que respetarla y creo que a no ser que haya una situación o un marco que sea propicio para hablar de estos temas, no creo que sea bueno ponerlo sobre la mesa. [...] es como si descubrieras un mundo nuevo que en realidad es el mismo mundo en el que has estado pero es como si te pusieras otras gafas y lo vieras con otros ojos. Y quieres pues, hablar con todo el mundo, convencer a todo el mundo... Y bueno en mi familia como ya me conocían, oye si ya hay un atisbo, una patología o... oye pues parece que le ha dado otro brote pero **como digamos que he sido persona saludable y que no he tenido ningún tipo de problema pues, lo vieron como algo verdadero.**”

(Registros. Alfredo Alonso. Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

En una breve entrevista a J., pasista en el centro, respondía así a la pregunta sobre cómo reaccionó el entorno de él y de su mujer, médium en el centro, al enterarse de su vínculo con la doctrina espiritista:

J: *“P. no está en el psiquiátrico por como reaccioné yo. Nuestro ambiente reaccionó bien, el más importante era yo y me lo tome con naturalidad”*
[Refiriéndose a la mediumnidad de P., su esposa]

(Registros en el CAEEM. 4/10/2018).

Tras la conferencia en el CAEEM del psicólogo clínico y miembro del centro espírita “Nuestro Hogar”, Alfredo Alonso Yuste, un hombre comentaba:

““Un amigo falleció y a veces me llama diciéndome que vaya con él. Lo noto muy real”. Alfonso le contesta: “Desde la medicina se reconoce que horas después del fallecimiento de alguien, es común la visita de éste a sus seres queridos. De todas formas, si cuentas por ahí esto, te dirán que eres esquizofrénico seguramente, no médium”.

(Registros en el CAEEM. 1/12/2017).

El estigma autopercibido de ser considerados enfermos mentales por sus creencias espirituales parece ir más allá de ese ‘estigma presentido’ es decir, de ese reparo a no ser creído ni comprendido, de esa aprensión a ser visto como un loco que al fin y al cabo se quedaría en su ámbito de relaciones sociales; iría más allá en el momento en el que cruzaran la línea del ámbito social al ámbito médico, desde el cual se tendría la suficiente autoridad para efectivamente, diagnosticarles con una enfermedad mental.

Tras analizar los datos recogidos en el trabajo etnográfico se podría pensar que sería posible que personas ajenas al movimiento espírita tengan experiencias que podrían responder a lo que se conoce en el espiritismo como ‘obsesión espiritual’ y que, al acudir a la medicina convencional se les identifique un problema mental, mientras que si hubieran ido a un centro espírita posiblemente se hubiera ‘curado’ o mejorado con sus prácticas ‘terapéuticas’, pues irían destinadas a solucionar ese estado obsesivo. Del mismo modo pero al revés puede ocurrir cuando alguien que tiene, en efecto, problemas de salud mental acudiría a un centro espírita tratando de solucionar lo que cree que es una obsesión espiritual en vano.

Nos encontramos ante situaciones en las cuales la esfera médica convencional y la esfera espiritual se ven involucradas al mismo tiempo y dan vida a un estigma propiamente percibido o ‘enacted’ en el momento en el que transmiten cómo sus creencias espirituales parecen pasar desapercibidas en el terreno médico:

“Yo soy psicólogo clínico y no soy espírita cuando ejerzo. No puedo hablar del espíritu porque puede caer en confusión, no creer en ello... sería una invasión de sus creencias y una falta de respeto hacia la persona”.

(Registros. Alfredo Alonso Yuste en el CAEEM. 1/12/2017).

“[...] la hija de una muy buena amiga mía que tiene 16 años comenzó a ver espíritus. Sus padres racionalistas la han llevado a gran cantidad de psicólogos, neurólogos que...” MJ acaba la frase: - *“Le decían que no tenía nada”*. La mujer dice - *“Todos excepto al final, un psiquiatra le dijo a los padres que a lo mejor la niña tenía una habilidad especial”*. Un hombre de la reunión le aconseja hablar con esa niña para traerla al Centro y la mujer le contesta que la niña no se deja.”

(Registros en el CAEEM. 2/11/17)

“Mira ahí [en el Centro Espírita Alborada Nueva] hay una chica joven de unos 17 años que va con su madre y tenía... digo tenía porque se le ha solucionado... desde que va allí, todo maravilloso. A la pobrecita **se le ingresó en un psiquiátrico** porque resulta que se le manifestó la videncia, y no lo sabía canalizar. **Pensaban que estaba mal de la cabeza** y le llevaron al psicólogo, de ahí al psiquiatra y la ingresaron. Imagínate en un psiquiátrico lo que ves ahí... ella veía seres muy mal, en mal estado que le provocaban mucho miedo, mucho terror. [...] ellos son de Brasil y entonces la madre se ha criado en Brasil, allí todo el mundo sabe de ello, conoce a algún médium... La abuela cuando vino a verla y la madre le conto el problema de su hija, le dijo que la niña **no estaba loca, que era un espíritu que le estaba turbando**, buscad un centro espírita de inmediato [...] En el centro espírita el chico [el responsable del Centro, Alfredo Alonso de la Fuente] le dijo mira, es que pasa esto, si quieres vamos a hablar en privado. Se metieron en la sala de pases que esta magnetizada como fluidificada, y entonces estuvieron hablando y entonces ese espíritu se fue.”

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018).

6.3.2. Sistema de creencia de la mediumnidad: alucinaciones

Desde el espiritismo kardecista no se descarta la imaginación y la alucinación para explicar en ocasiones, los fenómenos paranormales que perciben algunas personas, sin embargo: “[...], si todas las teorías de la alucinación son incapaces de explicar la totalidad de los hechos, entonces existe algo más allá de la alucinación propiamente dicha.” (Kardec. 1861: 161). Nos encontramos ante la palabra científica contra la espírita: desde un punto de vista las experiencias con el mundo espiritual podrían ser alucinaciones y por ende, inexistentes, mientras que desde el otro punto de vista dichas experiencias serían totalmente verdaderas.

“Sin embargo, la dificultad para el clínico es saber si son alucinaciones motoras gráficas "falsas" o "reales", por tanto "médiums falsas o verdaderas", lo que permitiría diferenciarlas de otros automatismos gráficos, como los presentes en la parálisis general o en varios delirios crónicos, pero también en la histeria.”

(Le Maléfan. 2011: 52).

“La difficulté pour le clinicien est néanmoins de savoir s’il s’agit de «fausses» ou de «vraies» hallucinations graphiques motrices, donc de «faux ou vrais médiums», ce qui permettrait de les différencier d’autres automatismes graphiques, comme ceux présents dans la paralysie générale ou dans divers délires chroniques mais aussi dans l’hystérie.”

(Le Maléfan. 2011: 52).

Tal y como matiza desde la psicología Jairo Marrero (2018) es necesario contemplar la distinción entre ilusión y alucinación: la primera es aquel estímulo recibido y mal interpretado, mientras que la segunda es la percepción de un estímulo que no existe, sin embargo, nuestro cerebro se activa como si fuera real, pudiendo tener sensaciones táctiles, auditivas y visuales. De acuerdo con Le Maléfan (2008: 22), la alucinación se asoció a las experiencias mediúmnicas, sin embargo, pone énfasis en el sentido que se le dio desde la Society for Psychical Research (SPR) de Londres:

“No se trata de las alucinaciones de los locos, ni las de los histéricos, ni las del delirio febril, ni las derivadas de la intoxicación, estas cuatro ocurrencias que representan las cuatro causas de alucinaciones entonces mejor aceptadas, sino de las que podría tener todo el mundo.”

(Le Maléfan. 2008: 22).

[V.o: “Il ne s’agit pas des hallucinations des aliénés, ni celles des hystériques, ou encore celles du délire fébrile, ou celles résultant d’une intoxication, ces quatre occurrences représentant les quatre causes alors les mieux admises des hallucinations, mais de celles que pourrait avoir tout un chacun.”

(Le Maléfan. 2008: 22).]

Con los testimonios e información que comparto a continuación, no busco justificar las experiencias espíritas en explicaciones médicas basadas en considerarlas alucinaciones que, tal y como matiza Le Maléfan (2008), pueden experimentar todas las personas aun no estando enfermas. Al igual que asocio la eficacia de los pases a una “experiencia sensible desorganizada” en el momento en el cual una misma experiencia se podría justificar y explicar desde distintos puntos de vista, con la cuestión de las alucinaciones concebidas como un sistema de creencias de la mediumnidad ocurriría lo mismo. A

continuación relaciono ciertos tipos de alucinaciones cuyas características podrían coincidir con algunos de los relatos extraídos en el CAEEM.

De hecho, esta iniciativa la tuvieron, según Le Maléfan (2008: 23), el fundador de la Society for Psychical Research, Frédéric Myers (1843-1901), el psicólogo y parapsicólogo Edmond Gurney (1847-1888) y Frank Podmore (1856-1910) en *Phantasms of the living* (1886) basado en la telepatía experimental y espontánea en comparación con alucinaciones, haciendo uso del término ‘alucinación verídica’.

6.3.2.1. Alucinaciones ‘himonópicas’ e ‘hipnagógicas’ y experiencias espirituales antes/después de dormir.

Desde la psicología y psiquiatría se identifican dos tipos de alucinaciones que pueden tener todas las personas y que ocurren en estados de vigilia: ‘himonópicas’ e ‘hipnagógicas’ (Marrero. 2018). De acuerdo con Allan Cheyne, et al. (1999), estos tipos de alucinaciones a menudo se asocian a experiencia paranormales. Las alucinaciones hipnagógicas tienen lugar cuando se pasa de la vigilia al sueño y las himonópicas cuando se pasa del sueño a la vigilia: “*Estas alucinaciones pueden ser tan desagradables que nos llevan a ver cráneos o cadáveres a nuestro alrededor, o darnos la sensación de que hay espíritus revoloteando por la habitación.*” (Marrero. 2018). De acuerdo con el psicólogo Alejandro Parra (2018), en la conferencia que dio en el CAEEM sobre sensibilidad psíquica y psicometría, serían precisamente este tipo de experiencias los estados modificados de conciencia requeridos por los ‘sensitivos’ para acceder, cual portal, a una realidad diferente, es decir, serían capaces de controlar esos estados:

“Los médiums y chamanas son capaces de controlar este estado y conectar con esa realidad sin resultar después perturbados. Por lo que tratan de inducir estos estados para que la mente tenga el portal donde acceder. La condición necesaria es la capacidad, permeabilidad de pensar que esto puede ser posible dentro de un cierto racionalismo.

(Parra. 2018: 1:17:00).

De hecho, ante la pregunta de una mujer respecto a estos estados, Albertus contestaba:

(Debate final de conferencia) “Mujer pregunta: “¿Por qué estando normal no se ve tan claro [la comunicación con espíritus] **como cuando estás dormida**? María Jesús le responde: “Pues porque estamos distraídas con lo que pasa. Pero **cuando estas dormida tu materia está dormida pero tu espíritu no. Tu espíritu está despierto porque no necesita descansar [...] le estorba el cuerpo material y cuando éste duerme, tu espíritu esta en plenitud, lo ve todo, lo siente todo, lo capta todo.**””

(Albertus. CAEEM. 2017a)

Parra hace uso del concepto ‘sensitivo’ para dirigirse a aquellas personas que tienen la habilidad, condición, don o capacidad psíquica que les permite interactuar de forma más profunda y sensorial con la realidad, descartando la asociación de su habilidad a una patología: “Evitar la estigmatización, la psicopatología, el creer que esta persona es un individuo al borde de un cuadro psicótico o que padece algún tipo de trastorno mental”. (Parra. 2018. 14:00)

Fundamentándome en los testimonios recogidos en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, he identificado cómo algunos de los relatos sobre experiencias con el mundo espiritual se producen en situaciones cercanas al descanso.

“En 2009 **una noche me levanté** al baño y según iba me encontré a un bloque de casi dos metros de altura, una persona que tenía como hierros alrededor de su cuerpo, sin embargo era translucido, es decir, se podía ver a través de él. **Me sorprendió su presencia y le pregunté que qué hacía ahí.** No me contestó. Al cabo de un rato desapareció poco a poco. **Insisto, no estaba dormido, ni drogado ni bebido, es decir, que esa experiencia la viví totalmente cuerdo.**”

(Registros. Dnn. en el CAEEM. 26/1/2018)

“Me iba a acostar y entonces **me empezaba a quedar dormida** y de repente oí como gente hablando alrededor y me desperté y ya estaba mi marido en la cama acostado y dije “éste se ha acostado y ha dejado la televisión encendida”, digo: “estoy oyendo hablar a gente”. Y me levanté y voy al salón y está apagada y entonces pensé que era la de la cocina. Fui a la cocina y también estaba apagada... que cosa más rara yo seguía oyendo al grupo de gente hablando en

murmullo, en plan bajito. Me fui a la cama, me siento y entonces agudizo los oídos preguntándome quienes serán, de que estarán hablando. **Y entonces oigo perfectamente la voz de un hombre que me dice “estáte tranquila, no pasa nada” y yo dije, ‘ah vale’. Me acosté y me quede dormida.”**

(Registros. Rosi en el CAEEM. 22/2/2018).

“Mi hermana y yo vimos a mi bisabuela la misma noche en que ésta murió. **Dormíamos en el mismo cuarto y escuché como ella despertaba a mi hermana diciendo que todo estaba bien.** No notamos miedo, fue todo tranquilo como cuando estábamos en su casa; esa sensación de normalidad. **A las pocas horas nos enteramos de que había fallecido antes de aquella aparición.”**

(Registros. Nrbr. en el CAEEM. 15/9/2018).

Nos encontramos ante dos testimonios de experiencias que, con irrelevancia del tipo que sean y su naturaleza, son individuales, mientras que el tercer relato es compartido por dos personas. De acuerdo con Mado Martínez (2016: 240), el primer presidente de la Sociedad de Estudios Psíquicos, filósofo y economista Henry Sidgwick (1830 – 1900), denominó al fenómeno de experiencias ‘paranormales’ compartidas entre dos o más personas a la vez como: “alucinaciones telepáticas acaecidas durante periodos de vigilia”. Se explicarían por tanto, como alucinaciones de una persona, es decir, percepciones de un estímulo que ‘no existe’ que además se comparten a través de la telepatía, siendo ésta la transmisión de información psíquica de un sujeto a otro de manera extrasensorial.

6.3.2.2. Alucinaciones producidas fisiológicamente antes de morir, trascendencia de la conciencia y experiencias cercanas a la muerte

De acuerdo con el psicólogo Marrero (2018), son comunes las alucinaciones que se producen en experiencias cercanas a la muerte (ECM). Según sostiene el autor (Marrero. 2018) en su investigación, este tipo de experiencias se caracterizarían por tener alguna de estas alucinaciones:

“- La visión extracorpórea es aquella en la que la persona siente que su conciencia o su “yo” está fuera de su cuerpo, por encima de ella, percibiendo la situación que la rodea. Esta alucinación se debe a una activación de regiones

sensoriales y del sistema vestibular (aquel encargado del equilibrio y de informarnos de la posición de nuestro cuerpo en el espacio). Durante estas alucinaciones, ambas zonas parecen estar engañándonos, haciéndonos sentir que nuestro cuerpo sale de nosotros.

- La autoscopia es la sensación que acompaña muchas veces a estados asociados a las drogas, al sueño o previos a la muerte; en la cual la persona cree verse a sí misma desde fuera de su cuerpo. A menudo esta sensación sigue a la visión extracorpórea y se debe, además de lo anteriormente dicho, a que también se activan los sistemas visuales. Esta activación multisensorial es tan compleja como la que se da en nuestro cerebro día a día y, al igual que hace por costumbre, nos da la sensación de realmente estar viviendo esa escena y de poder vernos fuera de nuestro cuerpo.

- La visión de túnel o túnel de luz, como su nombre indica, es la sensación de estar atravesando un túnel que desemboca en una luz brillante. La explicación de este fenómeno se ha encontrado en experimentos con pilotos de cazas (aviones muy rápidos) que afirman tener esa misma sensación en situaciones de falta de oxígeno. Por lo tanto, la anoxia se presenta como la principal causa de esta visión de túnel.”

(Marrero. 2018)

Con Marrero (2018) coincide Shermer (2008: 143) en su libro *Por qué creemos en cosas raras*, aportando diversas citas y datos respecto a las explicaciones psicológicas de las experiencias cercanas a la muerte: el estado de inconsciencia debido a la escasez de oxígeno y demasiado dióxido de carbono en el cerebro en el proceso del fallecimiento, así como la liberación de endorfinas, son las causantes de gran parte de lo que se consideran alucinaciones, fantasías, imaginación o sueños en esa experiencia. De acuerdo con la psicóloga Susan Blacmore citada por Shermer (2008: 149), es el oxígeno el que se encarga de que se produzcan los procesos mentales.

El cardiólogo holandés Van Lommel (2007), quien ha dedicado gran parte de su tiempo a estudiar el fenómeno de las ECM desde la ciencia, en su libro *Consciencia: Más allá de la vida* reconoce que en este tipo de experiencias, tras realizar pruebas e investigar a

cientos de pacientes que describen la suya, se repiten casos en los que se produce lo que Marrero (2018) reconoció como ‘alucinaciones’ ya mencionadas: visión extracorpórea, la autoscopia, la visión de luz al final del túnel... a lo que Van Lommel (2007: 53) completa con ‘visión de seres de luz’, ‘encuentro y comunicación con personas fallecidas’, ‘sentimientos de paz y sosiego’, ‘estancia en lugares oscuros’ o de lo contrario ‘sobrenaturales’ hasta el punto de no lograr describirlos, la reproducción e incluso experimentación de ‘acontecimientos de vida pasada’ y en ocasiones, ‘sucesos futuros que aún no han ocurrido’ y por último, la ‘sensación y consciencia de volver al cuerpo’.

Van Lommel (2007: 300) niega la atribución de este tipo de experiencias a alucinaciones debidas a la falta de oxígeno, pues algunas de las ECM no se produciría esta ausencia al ser desencadenadas a partir de un fuerte miedo a la muerte o por una depresión severa. El médico (Van Lommel. 2007) asocia e investiga las ECM como la posible manifestación de la expansión de la de la conciencia y su experimentación con independencia del cuerpo, así como al poder de la mente a la hora de intervenir en la propia anatomía y en las funciones cerebrales (plasticidad neuronal).

De acuerdo con Van Lommel (2007), una experiencia cercana a la muerte es: “[...] *un estado especial de conciencia que se produce durante un lapso, inminente o real, de muerte física, psicológica o emocional.*” (Van Lommel. 2007: 16). Existe una relación entre el funcionamiento del cerebro y la conciencia en distintos momentos de las vidas de las personas, más concretamente durante el sueño, el coma, la muerte cerebral, muerte clínica, incluso la propia muerte.

“[...] ¿somos los seres humanos iguales a nuestros cuerpos o tenemos cuerpos?”
[...] la muerte no es sino un modo diferente de existir, con una conciencia mejorada y ampliada, presente en todas partes al mismo tiempo, dado que ya no está atada al cuerpo.”

(Van Lommel. 2007: 21/22).

Van Lommel, (2007:28), sostiene basado en las teorías de la física cuántica, que la conciencia humana es infinita, es decir, ni tiene un punto de inicio ni de final, por lo que considera que tendría sentido la concepción de la reencarnación entendida como el

tránsito de un estado a otro de la consciencia, siendo ésta siempre la misma. La consciencia como algo que existe más allá del cuerpo físico y de la mente, pudiendo estar en cualquier lugar sin acompañar necesariamente al cuerpo. De acuerdo con Van Lommel se encontraría la investigadora médica Penny Sartori a la que entrevistó M. Martínez (2016: 150/1), en respuesta a la pregunta de Martínez: ‘¿existe el Más Allá?’, Sartori replicaba:

“Siempre me hacen esta pregunta y creo que es errónea. Lo que deberíamos estar preguntando es: ¿existe la consciencia? [...] Creo que nuestra actual creencia científica reduccionista sobre la consciencia tiene muchos defectos. Yo no creo que la consciencia sea producto del cerebro. [...] el cerebro media en la consciencia, pero no la produce. [...] lo que esto sugiere es que **somos seres espirituales que tienen experiencias humanas**. Parece que nuestra consciencia es eterna.”

(Martínez, M. 2016: 150/1)

Según Pim Van Lommel (2007: 204) y los estudios en los que se apoya, las ECM serían el resultado de experimentar la consciencia lúcida cuando ésta es independiente del cuerpo y la mente, cuando las funciones cerebrales y la respiración se han parado.

Van Lommel (2007: 355) además de abordar la cuestión de las ECM desde la teoría de la expansión de la consciencia y la finitud de ésta más allá del cuerpo y la mente, también aborda lo que el médico ha denominado “contacto con la consciencia (no local) de personas fallecidas”. Van Lommel (2007: 355) explicaría desde esa consciencia infinita, la posibilidad de comunicación entre la consciencia de una persona fallecida, y no con la persona fallecida en sí, con una persona viva: “*De cualquier modo, no existen artículos o monografías científicas sobre el asunto porque el tabú de la posibilidad de contactar con la consciencia (no local) de personas fallecidas es tal que a menudo esas experiencias no son mencionadas, ni si quiera a los parientes más cercanos.*” (Van Lommel. 2007: 355).

A propósito de esta teoría, Javier Cabrejas dio una conferencia en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid titulada: “*El misterio de la consciencia y la percepción de la realidad*”, en la que hablaba de esa trascendencia de la consciencia,

motivo por el cual algunas personas serían capaces de recordar sus experiencias cercanas a la muerte, vidas pasadas o cualquier otra experiencia que tenga que ver con el mundo espiritual:

“Es la conciencia la que crea la realidad, cuando vemos esas presencias de alguna forma se presentan como algo que podamos reconocer. El hecho de pensar que quizá presenciemos constantemente fenómenos que se nos escapan de nuestros sentidos, de nuestro entendimiento, **la realidad es una representación de nuestra conciencia** y no al revés. Se producen fenómenos tales como el ruido el cual no existiría si no hubiera un tímpano situado a una distancia necesaria como para captar dichas vibraciones. El ruido como otras muchas cosas, son percepciones de nuestra conciencia. Todo necesita de una conciencia que la presencie para que tenga sentido, la conciencia propia e individual como parte de una colectiva. El poder de la conciencia para transformar la realidad no tiene límites, por lo que se puede modificar aquello que deseemos. [...] Si admitimos pues, que la conciencia no es local, admitimos entonces que viola las leyes del tiempo y del espacio. **La conciencia ve lo que no se puede explicar a través de la ciencia; ve aquello denominado paranormal.** Fenómenos puestos en duda por falta de explicación pero la conciencia lo abarca.”

(Registros. Javier Cabrejas en el CAEEM. 26/01/18).

Tal y como queda recogido en los trabajos de investigación sobre las ECM, en especial las conclusiones a las que llega Van Lommel (2007), son acontecimientos que podrían experimentar todas las personas con independencia de sus creencias espirituales o religiosas o la ausencia de éstas. A continuación expongo algunas de las experiencias que se compartieron en el centro de la Asociación de estudios Espíritas de Madrid, que bien podrían coincidir con las descripciones de visiones en las ECM anteriormente abordadas:

“En el debate se comenta que hay accidentes que a algunas personas les han hecho pasar ‘al otro lado’ en el cual ven ángeles y **les cambia la vida.** MJ - *“Si eres una persona oscura no tienes esa **experiencia de luz**, sino de sombras.”*

(Registros en el CAEEM. 26/10/2017).

“[...] cuando di a luz tuve una muerte clínica. No vi ninguna luz pero **estaba y me sentía divina**. El sentido de la responsabilidad, mi hija, me hizo volver a la vida. Si **es cierto que cambié**, y a partir de aquel momento **ni vi ni sentí las cosas de la misma forma.**”

(Registros en el CAEEM. 26/10/2017).

(Tiempo de debate tras la conferencia de Javier Cabrejas). –“Yo tuve una experiencia cercana a la muerte y fui a un sitio el cual me produjo **la sensación de no querer volver bajo ningún concepto al mundo terrenal**, pero tuve que volver en ese momento porque quizá no había terminado aun mi misión encomendada. Vi **a mi marido ya muerto** que se presentó **junto a otras dos presencias** que no logré reconocer, brillaban y eran blancas pero no hablaban. Hablé con mi marido y me dijo que estaba ahí para ayudarme, puesto que estaba pasando una difícil situación; le toqué las cejas para saber si era verdad y le pregunté que por qué me ayudaba a mí en vez de a nuestro hijo y una de las presencias contestó “porque tú crees””.

(Registros en el CAEEM. 26/1/2018)

“F: -“*Cuando era un bebé, me caí desde una altura muy alta y pasé bastante tiempo en el hospital. Los médicos no tenían ningún tipo de esperanza en que siguiera vivo y mi madre estaba muy triste. Ella me contó que cuando admitió que no me iba a recuperar **vió una luz que le anunciaba que sí.***” MJ: -“Esa luz que tu madre vio fue la fuerza de los espíritus que le mandaron para darle ánimo. Se trata de una manera que Dios tuvo para demostrar que hay algo que le dio fuerza, la más hermosa prueba: la luz”.

(Registros en el CAEEM. 14/7/11).

Siendo las ECM provocadas a partir de procesos químicos fisiológicos que se producen en el limbo de la vida o la muerte, la manifestación de la infinitud de la conciencia y/o la confirmación de que efectivamente, existe el mundo espiritual, M. Martínez (2016) expone a lo largo de *La prueba* una serie de testimonios y entrevistas a partir de las cuales se afirma finalmente que gran parte de las personas que tiene una ECM, suelen apreciar después profundos cambios psicológicos, personas que se recuperan de su enfermedad terminal de manera repentina, cambios de sus polos electromagnéticos que

modifican sus relaciones con aparatos eléctricos y hasta en ocasiones, desarrollan ‘poderes psíquicos’ relacionados con la clarividencia, clarisencia, clariudencia, sueños premonitores... a lo que Van Lommel (2007: 363) denomina: ‘sensibilidad intuitiva agudizada’ en donde podría entrar de un mismo modo, la mediumnidad.

Aquellas personas que han tenido una ECM desagradable podrían romper su compromiso con el espiritismo y huir aterrorizadas o de lo contrario, si ha sido agradable, reforzarlo en caso de sentirse identificados con el movimiento antes de la experiencia. Por otro lado, una ECM puede ser la principal motivación de acercamiento o conversión a esta doctrina o a otra religión o espiritualidad, precisamente por una caída en picado de su nivel de escepticismo y su pensamiento racionalista, por ese desarrollo de cualquier tipo de clarividencia, un cambio de actitud ante la muerte y ante las diferentes esferas de la vida, una serie de cambios que implican una necesidad de autoconocimiento y conocimiento tras haber experimentado una nueva dimensión y quizá, tal y como dice M. Martínez (2016: 267), ‘un gran consuelo existencial’.

“La experiencia cercana a la muerte se convierte así en una experiencia de análisis vital. [...] La recién descubierta visión del mundo concierne a lo que importa en la vida cotidiana: la aceptación y el amor incondicional hacia ti mismo [...] hacia los demás y hacia la naturaleza. También concierne al entendimiento de la interconexión: todos y todo estamos interconectados”.

(Van Lommel. 2007: 79).

Sin pasar por alto la cuestión de aquellas ECM desagradables, M Martínez (2006: 280) explica cómo a la hora de hablar de este tipo de experiencias, tienen más visibilidad aquellas para las que la persona le han resultado agradables y ha cambiado su actitud a mejor, de forma positiva, sin embargo, aquellas ECM terroríficas y duras también pueden cambiar la actitud del sujeto, pero quizá a peor e incluso provocarle enfermedades psicológicas como traumas o miedos.

Sean agradables o desagradables, no hay duda de las limitaciones que tienen las personas que pasan por una ECM para poder contarla debido al juicio patologizador, la falta de credibilidad de las mismas en el ámbito social y el escepticismo en entornos científicos, concretamente médicos donde se producen gran parte de ellas, estas

limitaciones influyen de alguna forma a la hora de comprender, aceptar e integrar lo que les ha ocurrido y por lo tanto, asumir los cambios de mentalidad que probablemente le hayan producido: “*Las investigaciones han evidenciado igualmente que la mayoría de los pacientes guardan silencio sobre su experiencia cercana a la muerte porque nadie los cree cuando hacen un primer intento de hablar sobre ella.*” (Van Lommel. 2007: 41).

6.3.2.3 Alucinaciones de sensibilidad superficial o experiencias físicas espirituales

Respecto a la descripción de la siguiente alteración de la percepción: “***Alucinaciones de la sensibilidad superficial.*** Destacan las hápticas o de tocamiento. El sujeto cree que un ente o espíritu la está tocando, pegando, acosando o incluso violando” (Ordiales, Ramón. 2005) se podría relacionar directamente con los siguientes testimonios: “*Estuve obsesionada un tiempo por un espíritu que me sobaba. Me tocaba el cuerpo cuando estaba en la cama, pero de forma sexual*”. (Registros en el CAEEM. 2/11/2017). También mantendría cierta relación con la experiencia de Dnn: “*Otro día algo me tocó por detrás, como si con un dedo recorrieran mi espalda fuertemente... interpreté que me querían decir que estaban allí conmigo; e indiferente lo acepté.*” (Registros en el CAEEM. 26/1/2018)

6.4. Observaciones finales a ‘Si lo cuento me dirán que estoy loco’.

“*Lo que ahora parece mitos fantásticos fueron en su día la ciencia más avanzada de su época y en un futuro no demasiado lejano, la ciencia actual será vista como un mito fantasioso.*” (Frances. 2014: 58).

Frances (2014: 58) hace una interesante comparación temporal entre lo que concibe como ‘lo que fue tribalmente’ el papel del chamán como ‘hechicero, médium espiritual, juez, intelectual y animador’, pasando por sacerdote, hasta llegar a ser el papel del psiquiatra en la actualidad. Tal y como hemos podido atender y según el autor (Frances. 2014: 59), la identificación de la anormalidad como un problema o amenazada social, así como el tratamiento de la misma, estaba en manos de la espiritualidad, o más bien de figuras como el chamán o el sacerdote. Dicha anormalidad se justificaría entre otras cosas, en la acción espiritual o de los dioses, hasta que comenzó a tratarse desde perspectivas más laicas y positivistas que centraban explicaciones del mismo objeto de estudio en el cuerpo físico. Ante tanta diversidad de interpretaciones, el problema se

identifica a la hora de distinguir la anormalidad dentro de la normalidad y viceversa. A pesar de que las concepciones científicas tengan actualmente la autoridad y convencionalidad a la hora de explicar la realidad, lo cierto es que existen otro tipo de perspectivas espirituales que aportan otras formas de interpretar el mundo que nos rodea e irían más allá del mismo, concepciones por tanto, que no contarían del todo con una aceptación social, debido a su falta de racionalidad y/o verificabilidad.

La mediumnidad, es decir, la comunicación espiritual y los denominados fenómenos paranormales han estado y están en tela de juicio respecto a su realidad o ficción, por tanto, han sido y son cuestionados de un mismo modo aquellas personas que afirman haber tenido una experiencia de dichas características y ellas mismas se han cuestionado sus experiencias:

Dnn: -“He tenido muchas experiencias en el centro, pongamos que 700, sin embargo, de todas ellas solo podría confirmar su realidad de unas 40. Las demás estaría confuso y las otras para nada me las creo. No me refiero a que sea un fraude porque aquí no están para engañar a nadie, me refiero a que muchas cosas producidas podrían haber sido **producto de la autosugestión.**”

(Registros en el CAEEM. 26/1/18).

El médico Van Lommel (2007) defiende:

“En *The Spiritual Brain*, el neorocientífico Beauregard demuestra que, en el ámbito de la neurociencia, los estudios de enfoque materialista sobre la relación mente – cerebro ya no se sostiene. [...] prueba que es imposible que las experiencias religiosas, místicas, espirituales y cercanas a la muerte sean producto del cerebro”

(Van Lommel. 2007: 254).

¿Enfermedad mental? ¿Autogestión? ¿Contacto espiritual? ¿Producto de la actividad mental? Son precisamente los cuestionamientos los que han generado un estigma autopercibido entre las personas del espiritismo kardecista del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, basado en el estigma que tienen las personas con determinadas enfermedades mentales, es decir, el miedo a ser estigmatizados debido a

sus creencias que afirman y/o han experimentado el contacto con el mundo espiritual. Concetamente la mediumnidad como dicotomía antagónica en la salud y la enfermedad, cuando no es ni una ni la otra, donde por un lado aparece patologizada y por otro, defendida ante la posibilidad de hacer uso de esta práctica como vía curativa y el requerimiento de desarrollar y ejercer la mediumnidad desde la estabilidad emocional, una actitud flexible a cambios y un estilo de vida saludable.

Teniendo en cuenta, de acuerdo con el planteamiento de Pool y Geissler (2005: 76) en su libro *Medical Anthropology*, que la biomedicina “[...] *es en sí misma un sistema cultural, que no está privilegiada por encima de otros sistemas culturales.*” (Pool y Geissler. 2005: 76). [V.o: “[...] *is itself a cultural system – that it is not privileged above other cultural systems.*” (Pool y Geissler. 2005: 76)], sería interesante la sensibilización y educación social en cuanto a las enfermedades mentales, pudiendo producirse desde los medios de comunicación y además, destacando, tal y como hace Pedersen (2009: 46), la educación escolar, así como una divulgación informativa en el terreno médico sobre aspectos culturales y espirituales que podrían interferir de un modo u otro a la hora de anunciar el diagnóstico de una persona concreta. Una serie de conocimientos que permitieran distinguir esa ‘religiosidad intrínseca’ de un mal uso de la espiritualidad.

T. González (2004: 26) planteaba considerar la religión como cognición y parte de los datos personales que se requiere en cualquier atención social, en este caso sanitaria, entre otros datos como la edad, la ocupación, la escolarización... “[...] *porque [...] condicionan el estilo de vida que como se acepta, determina la existencia de muchas de las enfermedades crónicas transmisibles o no y que son en la actualidad un flagelo para la humanidad.*” (González, T. 2004: 26). En la misma línea, Menéndez (2005: 37) y Koenig (2008: 27) refuerzan este argumento:

“Considero que, si el Sector salud quiere conocer y/o implementar el sistema de atención real que utilizan los sujetos y conjuntos sociales, debería identificar, describir y analizar las diferentes formas de atención que los conjuntos sociales manejan respecto a la variedad de padecimientos reales o imaginarios que reconocen que afectan su salud.

(Menéndez. 2005: 37).

“[...] los médicos deberían dedicar tiempo a indagar sobre cuestiones espirituales que puedan influir directa o indirectamente en la salud y el cuidado de la salud de los pacientes. Una breve revisión de la historia espiritual toma solo unos minutos.”

(Koenig. 2008: 27)

[V.o: “[...] physicians should make time to inquire about spiritual issues that may directly or indirectly influence the health and health care of patients. A brief screening spiritual history takes only a few minutes.”

(Koenig. 2008: 27).]

Si las creencias religiosas o espirituales están vinculadas a la salud física, mental y social de los sujetos, integrar nociones culturales y espirituales que maneja un o una paciente por parte del equipo médico que lo va a tratar o lo está tratando, sería una poderosa herramienta de cara a beneficiar al proceso de enfermedad de la persona. Con ‘integrar nociones’ me refiero a que se comprenda y respeten las creencias espirituales del paciente hasta el punto de poder manejarlas a su favor.

“Se cree que la espiritualidad es una parte compleja y multidimensional de la experiencia humana, que incluye aspectos cognitivos, experienciales y conductuales. [...] y los aspectos conductuales son la forma en que una persona manifiesta externamente sus creencias espirituales individuales y su estado espiritual interior. Muchas personas encuentran la espiritualidad a través de expresiones de comportamiento religioso o mediante una relación personal con un ser divino. Otros, sin embargo, expresan su espiritualidad a través de una relación con la naturaleza, la música o la poesía, a través de un conjunto de valores y principios, o mediante la búsqueda de la verdad.”

(Levitt. 2005: 61).

[V.o: “Spirituality is thought to be a complex and multi-dimensional part of human experience, which includes cognitive, experiential, and behavioural aspects. [...] and behavioural aspects are the way a person externally manifests his/her individual spiritual beliefs and inner spiritual state. Many people find spirituality through religious behavioural expression, or through a personal relationship with a divine being. Others, however, express their spirituality

through a relationship with nature, music, or poetry, through a set of values and principles, or through a quest for truth.”

(Levitt. 2005: 61).]

En relación con lo propuesto, Pulido (2016) en su investigación sobre “Salud y enfermedad desde la narrativa de los pacientes en la Amazonia Ecuatoriana” destacaba la ‘medicina narrativa’ como un eficaz imán entre los pacientes y los profesionales sanitarios, puesto que:

“[...] promueve la introducción de relatos en su formación buscando generar destrezas imaginativas que aproxime el saber acerca de la enfermedad con el comprender la experiencia (Carrió 2007:73), valora las narraciones de los pacientes puesto que estas se refieren a la manera en que los pacientes padecen.”

(Pulido. 2016: 16)

La medicina narrativa, además de hacer efecto en las habilidades profesionales de los equipos sanitarios, también afectarían a sus ‘sensibilidades éticas’, de acuerdo, de nuevo, con Pulido (2016: 6).

7. Conclusiones

“Por eso tengo fe en que trabajos como el tuyo puedan de algún modo valer para dar a conocer al espiritismo más allá, salir de ese núcleo. Dar un escaparate a las personas. Estamos en una sociedad informatizada, la tecnología ha avanzado mucho y entonces bueno, hay un exceso de información. Las personas yo creo que estamos constantemente recibiendo muchísimos estímulos. Entonces es complicado ¿no?”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

Esta tesis doctoral la presenté, en cuanto al primer objetivo de carácter descriptivo, como una contribución basada en un compendio de información sobre la historia, ideas fundamentales y prácticas de la doctrina espiritual del espiritismo kardecista para dar a conocerlo y contribuir con ello al estudio de las ciencias de las religiones.

En la introducción del trabajo menciono algunas de las preconiciones y prejuicios que obtuve de personas de mi ámbito social respecto a la idea sobre el espiritismo, ocasionando que lo más relevante de este objetivo fuera la intención de desesteriotipar el espiritismo kardecista. Esta misión de algún modo ya iría intrínseca en la cantidad de libros, artículos, audiovisuales y conferencias en castellano que desde el propio espiritismo se emiten e hice acopio para este trabajo, dedicados precisamente a divulgar la doctrina; sin embargo, el contraste con esta tesis se encuentra, por un lado, en los lectores a los que definitivamente irá dirigida. Y es que una de las dificultades a las que me enfrenté a la hora de elaborar este trabajo pero a su vez, una de las motivaciones para llevarlo a cabo, fue la cuestión de la escasez de literatura académica o directamente externa al espiritismo kardecista escrita en castellano sobre dicha espiritualidad, de cara a elaborar un trabajo de investigación desde y para las ciencias sociales. Por lo que los lectores a los que principalmente está dirigida esta recopilación de información es para los investigadores e investigadoras de cualquier índole.

Por otro lado, esta tesis se distingue de cualquier otro contenido divulgativo espírita en que se ha tratado de una recopilación cuya riqueza se encuentra en que parte de los datos obtenidos han sido fruto del trabajo etnográfico realizado en el centro madrileño

de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid. Mi experimentación personal de la espiritualidad, así como la relación establecida con las personas asiduas al centro y las interpretaciones generadas al respecto, me ha permitido abordar objetivamente, aunque inevitablemente también de forma subjetiva, la realidad de este espiritismo para finalmente darlo a conocer con este fin.

La información obtenida en los capítulos sobre la revisión histórica, sobre los principios fundamentales de la doctrina, así como la enriquecedora revisión teórica, me hizo alcanzar el primer objetivo, esclareciendo que el espiritismo kardecista no es *ouija*, no son fantasmas, no son fenómenos paranormales, no es mediumnidad. La mediumnidad es parte del espiritismo pero no define al movimiento. El espiritismo kardecista es el estudio de la información compartida por los espíritus, la cual parte de ella quedó codificada por Kardec en el siglo XIX. Aquel que se sumerge en el mundo del espiritismo, se implica como investigador/a de la doctrina. Se trata de un aprendizaje moral, individual y experiencial, que invita a la reflexión existencial desde el punto de vista de esta espiritualidad. Una cosmovisión envuelta en una perspectiva cristiana, por un lado, y científica, por otro. En el apartado sobre *El espiritismo kardecista en el punto de mira*, comprobé cómo el caldo de cultivo sociocultural en el que se fue desarrollando el espiritismo kardecista, produjo en la esfera científica una necesidad por comprobar los hechos que sucedían en torno a la doctrina. La mediumnidad llevada al laboratorio en busca de explicaciones alternativas científicas de los fenómenos espíritas fue todo un reto de la ciencia para dar respuesta al misterio de la posible vida espiritual después de la muerte física, del contacto del mundo físico con el posible mundo espiritual y viceversa. Este hallazgo me hizo plantearme por primera vez en el trabajo la relevante pregunta: ¿cuándo una creencia espiritual es normal o extraña? Fue necesario seguir desarrollando la tesis para poder tratar de dar respuesta.

Tras revisar la discusión teórica de las espiritualidades en la salud y en la enfermedad, cuyos argumentos se separaban en, por un lado considerar que la espiritualidad beneficia la salud y/o sería una herramienta de prevención, adaptación o superación de enfermedades y por otro lado, sostener que la espiritualidad perjudica la salud y/o es un acicate para desarrollar enfermedades, el segundo objetivo de carácter teórico planteado en la introducción del trabajo fue reflejar la dicotomía entre la salud y la enfermedad que, en ese momento, planteaba como posibilidad en el caso del espiritismo kardecista

de la Asociación del centro de Estudios Espíritas de Madrid. Es a partir del capítulo quinto, la mayor aportación de esta tesis, donde se va produciendo el cumplimiento del segundo objetivo y confirmándose las hipótesis que de un mismo modo planteaba en la introducción.

Al trasladar el argumento optimista que concibe la espiritualidad como positiva para la salud al caso del espiritismo kardecista o más bien, al desarrollado en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, aprecié, sobre todo a partir de los datos ofrecidos en el capítulo sobre los pases espíritas, que me encontraba ante una práctica que está dirigida a beneficiar la salud, así como a servir de apoyo al enfermx. De un mismo modo, en el capítulo sobre mediumnidad (cabe destacar la ausencia de datos recogidos en primera persona de esta actividad, al no haber podido contar con el permiso de asistencia a las sesiones mediumnicas del CAEEM), exponía cómo esta práctica también tiene carácter terapéutico en algunos casos concretos. La hipótesis en la que planteaba una posible dimensión terapéutica en prácticas del centro de la AEEM quedó confirmada, pues, a lo largo del quinto capítulo.

Los fragmentos de testimonios aportados sobretodo en los apartados *¿Por qué asistir a un centro espírita?* y *La eficacia del pase espírita: calor sobre humano*, han servido para apoyar que el interés y la reflexión en general, así como la intención y la actitud adoptaba por las personas que asisten al centro espírita y participan en estas prácticas es clave para que efectivamente se vean beneficiados por cierto bienestar y tranquilidad en sus vidas. Independientemente y haciendo caso omiso al posible surgimiento de la cuestión sobre si los pases espíritas o la mediumnidad terapéutica funcionan por sí mismos, es decir, sin plantearme la veracidad de los postulados del espiritismo kardecista, los datos recogidos en el centro madrileño respondían a la pregunta sobre si la espiritualidad podría beneficiar la salud, pues las personas que ofrecieron su experiencia destacaban el apoyo que recibían y la mejoría de su salud mental, frente a situaciones negativas y estresantes o en el tránsito por la depresión y/o ansiedad y/o cualquier enfermedad física.

De un mismo modo, el triple carácter del espiritismo: científico, filosófico y moral establece las columnas en las cuales se apoya la doctrina para distinguir los buenos de los malos comportamientos y para dar respuesta a preguntas existenciales que todos y

todas nos hemos planteado alguna vez y que por tanto, tranquilizan esa inquietud ante la vida y la muerte, tanto propia, cómo ajena. Precisamente en el capítulo dedicado a la muerte en el espiritismo kardecista señalaba cómo se da énfasis al aprendizaje de afrontar ese acontecimiento de la vida para mejorar la calidad de la existencia. Hemos visto cómo justamente la muerte de un ser querido, el arrepentimiento de haberse comportado de una manera concreta con una persona ya fallecida y el deseo de ser perdonado por la misma o un acontecimiento cercano a la muerte, eran algunos de los motivos de personas que buscaban respaldarse en la creencia en el contacto con el mundo espiritual y en la asistencia al centro de la AEEM para mitigar, en cada caso, los sentimientos que provocarían ciertos estados de ánimo con los que no estarían a gusto.

Habiendo reforzado la afirmación sobre que las prácticas del espiritismo kardecista, la creencia en la existencia en la comunicación con el mundo espiritual, así como las lecciones de moral, sirven en distintas ocasiones en el centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid y en diversos grados (dependiendo de la persona y de cómo viva su situación) de ayuda y de apoyo en un proceso de enfermedad o situación complicada, también indagué en el papel de la biomedicina en este centro. Los resultados obtenidos apuntaron a poder considerar la esfera de la salud y la enfermedad de este espiritismo como complementaria al modelo hegemónico occidental: la biomedicina, aunque en casos contados la identifiqué como una alternativa y/o primera opción frente a la medicina convencional. Sería interesante dedicar un estudio profundizando en cómo se torna alternativo y sustitutivo al sistema médico científico lo que en un principio sería un soporte en el que apoyarse y un amparo frente a una situación delicada o de cara a resolver procesos de enfermedad, pues quizá se identificarían ciertos peligros de salud para las personas que actuarían de dicha forma, siendo necesario el planteamiento y la creación de un programa de concienciación social al respecto.

En cuanto al argumento mencionado anteriormente que defiende que la espiritualidad perjudicaría la salud, trasladarlo al caso del espiritismo kardecista produjo la elaboración del capítulo *Si lo cuento me dirán que estoy loca*, en el cual efectivamente identifiqué y pude reflejar cómo la patologización de las creencias espíritas y en especial de la mediumnidad, basada en consideradas como síntomas de histeria, neurosis o locura, ha formado parte del recorrido histórico de la doctrina.

Tras atender a dicho proceso patologizador, así como a la construcción de la salud por el espiritismo kardecista, confirmé la hipótesis de la que partía en cuanto a la existencia de una autopercepción y reproducción del estigma hacia las enfermedades mentales entre el grupo del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid.

Por tanto, han sido los resultados obtenidos en dicho capítulo, los que mostraron el funcionamiento propio del estigma en el centro de la AEEM: cómo se representó alrededor de la locura y su reproducción basada en hacerlo presente para defenderse del mismo y para reivindicar sus consecuencias. La recepción de ese posible estigma público ha provocado, de acuerdo a como reflejo en el trabajo, una inseguridad a la hora de transmitir sus experiencias, tanto en el terreno social por temor a que se reproduzca el estigma percibido basado en el existente y confirmado estigma hacia la enfermedad mental, como en el terreno médico, de nuevo por el mismo temor pero además, por aprensión de recibir un diagnóstico que anule y/o ignore sus creencias espirituales. Este último motivo se justificaba en el subapartado dedicado a las obsesiones espirituales, donde destacaba cómo desde la misma doctrina se menciona la dificultad que existe en ocasiones, de diferenciarlas de síntomas de una enfermedad mental. Por lo que es en el sexto capítulo donde los fragmentos de entrevistas en el centro espírita de la AEEM advierten de ese estigma sentido ante la consulta médica, basado en el miedo a la incompreensión y al ser diagnosticados con una enfermedad mental.

Atender a un estigma autopercebido abre nuevas líneas de investigación al respecto, pues su identificación conlleva a plantear la existencia de procesos de estigmatización social, así como procesos de estigmatización médica de las creencias espíritas. Sería interesante abordar esos posibles procesos en ambos ámbitos, del mismo modo que he abordado en el ámbito espírita: aportando perspectivas *emic*, las cuales se puedan contrastar unas con otras para elaborar y completar la cuestión del estigma espírita auto percibido, respondiendo a una nueva pregunta de investigación cuyo objetivo fuera descubrir si consecuentemente existe y actúa un estigma público e institucional. Una propuesta nueva de investigación donde se busque esclarecer los resultados al completo en cuanto a cómo influyen las creencias espíritas en espacios médicos y públicos. Completar el estudio sobre la posible estigmatización de las creencias espíritas será necesario en caso de confirmar la existencia de este proceso para por tanto, desarrollar un programa o programas de intervención dirigidos a eliminar o por lo menos, moderar

o reducir la reproducción del estigma en todas las esferas, otorgándole especial énfasis a la esfera de la salud y la enfermedad.

La mencionada cuestión sobre la línea divisoria entre lo normal de una creencia espiritual y la anormalidad/extrañeza de otra, fue otra de las preguntas que ha ido tejiendo esta tesis, en la que también planteé si en ocasiones sería ese mismo criterio el que serviría para considerar una creencia como saludable o enfermiza. Dicha línea también atañe a la generación de procesos de estigmatización y es establecida por la época histórica, la cultura, la localización y por los sistemas hegemónicos sociales, políticos, espirituales, científicos–médicos, económicos... es decir, por un contexto de poder asimétrico que ni siquiera es extático, sino completamente dinámico. Todos estos factores intervienen a la hora de juzgar algo como común, asociado a la mayoría o exótico, asociado a la minoría de una sociedad concreta. Quedó reflejado en la parte del marco teórico de la salud y la enfermedad, especialmente en el apartado dedicado a las posesiones espirituales y el consagrado a la patologización de la creencia y experiencia religiosa desde la perspectiva médica, en donde destacaba la importancia de la cultura de cara a tratar de dar respuesta (s) a la pregunta planteada al principio de este párrafo; nunca llegando a ser tajantes por su relatividad.

Por último, cabe destacar cómo tras experimentar los pases espíritas identifiqué una ‘experiencia sensible desorganizada’ en el momento en el que diversas experiencias a un mismo estímulo se podrían justificar de formas diferentes: en términos espirituales y en términos fisiológicos. En la segunda mitad del último capítulo en el que prestaba atención al sistema de creencias de la mediumnidad basado en las alucinaciones, identificaba de nuevo, de los diversos relatos compartidos por personas del centro de la Asociación de Estudios Espíritas de Madrid, lo que podrían volver a ser experiencias sensibles desorganizadas al comparar sus coincidencias con tipos de alucinaciones explicados desde la psicología. Destacando las correlaciones que exponía en la parte final de este trabajo, concluyo sugiriendo la riqueza de dicha iniciativa para la dimensión científica de la doctrina espírita

“En el momento en el que comprendes realmente la ciencia, la vives y las cosas incomprensibles comienzas a pensar en que debe de haber una fuerza organizada que se escapa de nosotros. Tenemos que reconocer esa fuerza y adorarla ¿no?

Porque es maravilloso. El orden, la maravilla, la maestría con la que está todo englobado. De las fuerzas de la naturaleza, una de ellas la presenta el espiritismo que son los espíritus. Los espíritus hacen trabajos constantes en la naturaleza. Los fenómenos atmosféricos, hay espíritus trabajando en ellos. Aunque parezca que sucede todo porque sí, los espíritus están detrás. Los espíritus son una fuerza de la naturaleza que todavía la ciencia no comprende. [...] Un buen científico no puede dar nada por hecho. De momento estamos con nuestra ciencia, nuestra ortodoxia. Un buen científico es el que reconoce que hay límites [...] y a través del espiritismo damos respuesta a todas esas incógnitas. [...] Y ya si nos ponemos a hablar de la mecánica cuántica... Solamente pueden darse respuesta a través del espiritismo mediante el conocimiento profundo.”

(Registros. Alonso de la Fuente en el Centro Espírita Alborada Nueva. 25/10/2018).

“[...] la búsqueda por trascender la experiencia subjetiva mediante el conocimiento objetivo de una realidad más amplia es el propósito y la obligación del hombre falible. En un universo donde «no se puede pretender poseer ninguna certeza absoluta, *somos buscadores de la verdad, pero no sus poseedores*» [...] Así pues, la verdad «objetiva» de la experiencia religiosa no reside en una entidad inmutable situada fuera o más allá de lo humano, sino en la continuidad o interrelación entre el individuo y otro afín a él –ya se le llame futuridad, potencialidad o espíritu- por cuya mediación el yo individual se ensancha. Y esa trascendencia es el objetivo de la búsqueda espiritual continuamente generada por la inquietud o por la insatisfacción por lo dado.

(Torrance. 2006: 329/332).

BIBLIOGRAFÍA

Abt, A. C., (2007) “«El hombre ante la muerte. Una mirada antropológica»” *Revista Argentina de Cancerología*, 45, (2), pp.71-78.

Addey, C., (2010) “Divine Possession and Divination in the Graeco-Roman World: The Evidence from Iamblichus’s *On the Mysteries*.” en Schmidt, B., Huskinson, L. *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. New York: Continuum Bloomsbury Publishing Plc, pp. 171 -186.

del Águila, M., (2015) “De la definición de alma a la tesis sobre la diversidad de sus funciones con relación al cuerpo en el avicenna latinus”. *Cuadernos Medievales 19*, Facultad de Humanidades – UNMdP, República Argentina, pp 36 – 54.

Albert, M., (2014) “La proliferación de las medicinas alternativas complementarias. Un ejemplo de la ciudad de Valencia”. *Revista Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, (14), pp. 171 - 188.

Albert, M. y Hernández, G.M., (2014) “Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia.” *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)*. 9 (3), pp. 273 – 296.

Albert, M., (2020) “Cáncer y medicinas alternativas y complementarias: algunos ejemplos de usos e itinerarios terapéuticos”. *QuAderns d’Institut Català d’Antropologia*. 36(1), pp. 48 -66.

Alcock, J. E., (1992) “Religion and Rationality”. En Schumaker, J. F. *Religion and Mental Health*. New York – Oxford: Oxford University Press, Incorporated, pp. 122 – 131.

Altuna, B., (2008). “Sobre la dicotomía cuerpo – alma”. *Nombres. Revista de Filosofía*, (22), Pp 87 – 97.

Alves, P. C. y Rabelo, M. C., (2009) "Nervios, proyectos e identidades: narrativas de la experiencia", en Grimberg, M. *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 53-72.

Amérigo, F., (2007) "Libertad religiosa, laicidad del estado e inmigración islámica." *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. 21, pp. 51-76.

Aniorte, J., (2007) *Elucidaciones Espíritas*. Alicante: Centro Espírita la Luz del Camino.

Annus, A., (2010) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World (Oriental Institute Seminars)*. United States of America, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Asociación Americana de Psiquiatría., (2013) *Guía de Consulta de los criterios diagnosticos del DSM – V*. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría.

Archivo eneral de la Guerra Civil., (2011) "Sección Teosofía, caja 68, nº6: Documentación de la Sociedad Madrileña de Estudios Psicológicos Hacia la luz. Lumen. XXVIII (1923) 57 – 61" En de Mateo, Elías. *Espiritistas y teósofos en Andalucía (1853 – 1939)*. Málaga, Editorial Sarriá S.L.

Aretio, A., (2010) "Una mirada social al estigma de la enfermedad mental". *Cuadernos de trabajo social*, (23) pp. 289 – 300.

Ardanuy, J. y Csefjó, M. F., (2018) "Un tipo de documento visual descuidado en España: la fotografía espiritista". *FOTOCINEMA. Revista científica de cine y fotografía*. (17). Obtenido 15/05/2020 desde <http://www.revistafotocinema.com/index.php?journal=fotocinema&page=article&op=view&path%5B%5D=471&path%5B%5D=536>

Aries, P., (1999) *El hombre ante la muerte*. España, Taurus.

Arnaiz, A. y Uriarte, J.J., (2006) “Estigma y enfermedad mental”. *Norte de Salud Mental*, 26, pp. 49 – 59.

Armond, E., (1975) *Mediumnidad*. Argentina, Federación Espírita de Buenos Aires.

Arjava, F., (2011) *Esto es Reiki: curación para el cuerpo, la mente y el espíritu*. Madrid, Edaf.

Assmann, J., (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Translated from the German by David Lorton, United States of America, Cornell University Press.

Barley, N. (2000) *Bailando sobre la tumba*. Trad. de F. Corriente, Barcelona, Anagrama S.A.

Barnard, A. y Spencer, J., (2002) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, Routledge.

Beattie, J. y Middleton, J., (2004) *Spirit Mediumship and Society in Africa*. UK, Routledge Library, Anthropology and Editions Ethnography. Taylor & Francis Group.

Behrend, H., Dreschke, A. y Zillinger, M., (2015) *Trance Mediums and New Media: Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*. New York, Fordham University Press.

Belzen, J. A., (1992) “The Psychopathology of Religion: European Historical Perspectives.” En Schumaker, J. F. *Religion and Mental Health*. New York – Oxford, Oxford University Press, Incorporated, pp. 33 – 42.

Berenguer, Á. D., (2014) “Medicalization of society and demedicalization of the medical art”. *Archivos de Medicina Interna*, 36(3), 123-126. Obtenido 06/05/2020 desde

http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688423X2014000300006&lng=es&tlng=en.

Bernabé, A., (2011) *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid, Abada Editores.

Beuchot, M., (1993) “Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomás”. *Revista española de filosofía medieval*, N° 0, pp. 39-46.

Bindi, S., (2018) “Fantasmas e inflamaciones: reflexiones sobre las interpelaciones terapéuticas a religión en India.” *Salud Colectiva*, 14 (2), pp. 179 – 192.

Boaventura, F., (2015) “21 razones por las que un católico no puede creer en el espiritismo”. *Aleteia*. Obtenido 24/04/2017 desde <http://es.aleteia.org/2015/07/13/21-razones-por-las-que-un-catolico-no-puede-creer-en-el-espiritismo/3/>

Bourguignon, E., (1992) “Religion as a Mediating Factor in Culture Change.” En Schumaker, J. F. *Religion and Mental Health*, New York – Oxford, Oxford University Press, Incorporated, pp. 259 - 269.

Boddy, J., (1994) “Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality.” *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 407-434.

Bordes, M., (2008) “Biomedicina y terapias alternativas: fundamentos cosmovisionales de dos modelos interpretativos del cuerpo”. *IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Bordes, M., (2012), “Entre el trabajo terapéutico y la eficacia puntual: narrativas acerca de la corporalidad y la terapia en usuarios de medicinas alternativas” *Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas. Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas*.

Blasi, A., (2011) *Toward a Sociological Theory of Religion and Health*. Leiden, Brill.

Blavatsky, H. P., (1877/2009) *Isis sin velo. Tomo I*. Argentina, El Cid Editor, Colección Clásicos de Pensamiento Universal.

Blavatsky, H. P., (1896) *The key to theosophy: being a clear exposition, in the form of question and answer, of the ethics, science, and philosophy for the study of which the Theosophical Society has been founded: with a copious glossary of general theosophical terms.* New York, Theosophical publishing company 144 Madison Avenue.

Bremmer, J. N., (2014) *Initiation into the Mysteries of the Ancient World.* Germany, Walter de Gruyter GmbH.

Calle, R., (2010) *Historia de las sociedades secretas.* Barcelona, Hojas de Luz.

Caminal, J., Rodriguez, N., Molina, J. L. y Grupo de investigación en MCA., (2006) “Las medicinas complementarias y alternativas y su contribución al sistema sociosanitario: el qué, el porqué y el cómo.” *Series. Medicinas complementarias y alternativas*, Universidad Autónoma de Barcelona.

del Campo, A., (2017) “Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo.” *Revista Pucara*, 28, pp. 11 – 54.

Cancelo, J. L., (2008) “Mi encuentro con el espiritismo puro”. *Indivisa*, 9, pp. 35 – 50.

Cano, L. C., (2017) “Los espíritus de la ciencia ficción: Espiritismo, periodismo y cultura popular en las novelas de Eduardo Holmberg, Francisco Miralles y Pedro Castera.” *The University of North Carolina Press. Project Muse.* Obtenido 12/05/2020 desde <https://muse.jhu.edu/book/56786>

Canto, J. M. y Moral, F., (2005) “El sí mismo desde la teoría de la identidad social”. *Escritos de Psicología*, 7, pp. 59 – 70.

Cantoni, P., (1997) *Cristianesimo e reincarnazione.* Italia, Elledici.

Carrillo, E., (2017) *El tránsito: Vida más allá de la vida y experiencias cercanas a la muerte.* Málaga, Editorial Sirio S.A.

Claus, P., (1979) “Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Traditions.” *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3, pp. 29– 52.

Crapanzano, V., (2005) “Spirit possession: an overview” en Jones, L. *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, USA, 6 Goddnes Worship • Iconoclasm, pp. 8687– 94.

Conan Doyle, A., (1926/2005) *Historia del Espiritismo. Sus hechos y sus doctrinas*. Edición digitalizada por la Federación Espírita Española. Obtenido 2018 desde www.libroespirita.tk

Congreso Espírita Internacional., (2021) “Sobre el CEI”. Obtenido en 2021 desde <https://cei-spiritistcouncil.com/sobre-el-cei/?lang=es>

Contreras, J. M., (2011) *Marco Jurídico del Factor Religioso en España*. Madrid, Observatorio de Pluralismo Religioso.

Comas Sola, J., (1986) *El espiritismo ante la ciencia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla.

Cornejo, M. y Blázquez, M. I., (2013) “La convergencia de la salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la construcción del ambiente holístico”. *Revista Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, 13, pp. 11 - 13.

Cornejo, M., Blázquez, M. I. y Flores, J.A., (2014) “El reencuentro de la salud y la espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas.” En Andreu, A., Bodoque, Y., Comas, D., Pujadas, J.J., Roca, J. y Soronellas, M., *Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*. Tarragona, Publicacions URV, pp. 235 – 142.

Cornejo, M., Blázquez, M. I., (2016) “De la mortificación a la new age: genealogía y política de las espiritualidades terapéuticas contemporáneas”. *Nómadas*, 49. (sin numerar).

Cornejo, M., (2016) “Las definiciones de lo religioso en la antropología social: Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural.” *Bandue revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. IX, pp. 67 - 88.

Corrigan, PW. y Bink, AB., (2016) “The stigma of mental illness”. *Encyclopedia of Mental Health*, 4, pp 230 – 234.

Champdor, A., (1963) *El libro egipcio de los muertos*. Trad. de M^a Luz González. Madrid, Arca de Sabiduría.

Chandel, P. K., (2015) “Religious interpretations of reincarnation.” *Indian Journal of Health and Wellbeing*, 6, (7), pp. 737-740.

Cheyne, A., Rueffer, S. y Newby-Clark, I., (1999) “Hypnagogic and Hypnopompic Hallucinations during Sleep Paralysis: Neurological and Cultural Construction of the Night-Mare.” *Consciousness and Cognition*, 8(3), pp. 319-337.

Csordas, T., (1994) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.

Dawis, A. J., (1852) *The principles of nature: her divine relations, and a voice to mankind*.
Obtenido 2020 desde:
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50189844&view=1up&seq=11>

Descola, P., (2013) *Beyond nature and culture*. Chicago, London, The University of Chicago Press.

Días de Araujo, A. C., (2010) “Identidade e fronteiras do espiritismo na obra de Allan Kardec. Identity and boundaries of spiritism in the Allan Kardec’s Works”. *Horizonte*, 8 (16), pp. 117 – 135.

Díaz, L., (2016) “Las prácticas religiosas en la medicina popular del siglo XVIII” en Peinado, J. A. y del Amor, M. *Meditaciones en torno a la devoción popular*, pp. 114-129.

Díez de Velasco, F., (2000) *Las nuevas religiones*. Madrid, Biblioteca de las Religiones. Ediciones del Orto.

Díez de Velasco, F., (2016) “Nuevas espiritualidades y nuevas religiones”. *Glosario. Observatorio del pluralismo religioso en España*. Obtenido 09/02/17 desde http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/nuevas_espiritualidades_y_nuevas_religiones.html

Domingo, A., (1891/1902) *Memorias*. Alicante, C.E. “La luz del Camino”.

Drury, N., (1982/2019) *The Shaman and the Magician. Journeys Between the Worlds*. London, Routledge.

Edelman, N., (2006) “Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (185-1914). De la creencia al saber y vuelta”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, (2), pp. 39-62.

Eliade, M., (1951/1972) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated from the French by Willard R. Trask, United States of America, Bollingen Foundation Princeton University Press.

Eliade, M., (1977/2011) *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Madrid, Espasa Libros S.L.U.

Elías, N., (1990) *La sociedad de los individuos*. Ed. Michael Schroter. Trad. José Antonio Alemany, Barcelona, Península.

Ellkevel, Y., (2006) *Las Ciencias ocultas de la A a la Z. Las grandes corrientes esotéricas. Las artes adivinatorias, sus rituales, sus prácticas. Los grandes nombres del ocultismo*. Barcelona, Editorial De Vecchi.

Espinoza, A. y Espinoza, A., (2013) *Discurso sobre la locura. Tesis para optar al título de psicólogo*. Chile, Universidad del Bio-Bio. Obtenido en 2019 desde

http://repobib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/331/1/Espinoza%20Provoste_Alonso.pdf

Fabrega, H., (1972) “The study of disease in relation to culture.” *Jornal of Society for General Systems Research*. 17, pp. 183 – 203.

Federación Espírita Española., (1888) *Primer Congreso Internacional Espiritista*. Barcelona. Obtenido en 2016 desde www.espiritismo.es

Federación Espírita Española., (2017) *¿Qué es el espiritismo?* Obtenido en 2017 desde <http://espiritismo.es/que-es-el-espiritismo/>

Federación Espírita Española., (2021) *¿Es el espiritismo una religión?* Obtenido en 2021 desde <https://espiritismo.es/que-es-el-espiritismo/>

Fernández del Riesgo, M., (2007) *Antropología de la muerte*. Madrid, Síntesis S.A.

Ferry, L., (1997) *El hombre-Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets.

Firth, R., (1959) “Problems and assumptions in an anthropological study of religion” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89(2), pp. 129– 148.

Firth, R., (2004) *Prefacio*. En Beattie, J. y Middleton, J., *Spirit Mediumship and Society in Africa*. UK, Routledge Library, Anthropology and Editions Ethnography. Taylor & Francis Group, (ix – xiv).

Font, J., (2016) *Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona, Herder Editorial S.L.

Forrest, B., (1986) “Apprentice-Participation: "Methodology and the Study of Subjective Reality"”. *Urban Life*. 14 (4), pp. 431.

Foucault, M., (1982) *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France*. Akal, Buenos Aires.

- Foucault, M., (1984) *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M., (1990) *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta.
- Fowden, G., (1993) *The Egyptian Hermes: a Historical approach to the late pagan mind*. Center for Greek and Roman Antiquity, National Research Foundation, Athens. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Frances, A., (2014) *¿Somos todos enfermos mentales? Manifiestos contra los abusos de la psiquiatría*. Barcelona, Ariel.
- Francis, L. J., (1992) “Religion, Neuroticism, and Psychoticism.” En Schumaker, J. F., *Religion and Mental Health*. New York – Oxford, Oxford University Press, Incorporated, pp. 149 – 162.
- Frankenberg, R., (2003) “Unidas por la diferencia, divididas por la semejanza: la alegremente dolorosa posibilidad de la colaboración entre medicina y antropología”. Trad. S. Margulies y A. Roca, *Cuadernos de Antropología Social*. 17, pp. 13-29.
- Frazer, J., (1890/2014) *La Rama dorada: magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México D.F: FCE - Fondo de Cultura Económica.
- Frede, D. y Reis, B., (2009) *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Freud, S., (1913) *Totem y Tabú*. Buenos Aires, Obras Completas.
- Freud, S., (2003/1913). *Totem y Tabú*. Obras Completas: Buenos Aires.
- Freud, S., (1988) *Obras completas: psicoanálisis y teoría de la libido. Una neurosis demoníaca en el siglo XVII y otros ensayos*. Barcelona, Ediciones Orbis.
- Gäde, G., (1999) “Reencarnación y resurrección: aclarando posiciones teológico-epistemológicas.” *Theologie der Gegenwart*. 42, pp. 175-190.

Gala, F.J et al., (2002) “«Actitudes psicológicas ante la muerte y el duelo. Una revisión conceptual»” *Cuadernos Medicina Forense*, 30, pp. 39–50.

Gallego, C., (2017) “Magnetismo humano y Espiritismo”. *El Ángel del Bien*. 42, pp. 8 – 12.

García, A., (1872) *Exposición y defensa de las verdades fundamentales del Espiritismo*. Salamanca, Imprenta Sebastián Cerezo.

García, A. M., (2008) “Re-pensar la muerte: hacia un entendimiento de la antropología de la muerte en el marco de la ciencia”. *Revista Cultura y Religión*. 2(1), pp. 43-60.

García, S., (2012) “La ciencia y la religión, dos sistemas de conocimiento complementarios: un estudio de caso acerca del discurso sobre ciencia, religión y desarrollo”. En Morano, C., Campos J. y Alcubilla, M. M. *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*. Universidad de Oviedo, Pp. 165-176.

Geertz, C., (1973) *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, Inc.

Goffman, E., (1963/2006) *Estigma. La identidad deteriorada*. Trad. Leonor Guinsbeg, Buenos Aires, Amorrortu.

Goldenweiser, A. A., (1915) “Spirit, Mana, and the Religious Thrill”. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*,. 12, (23), pp. 632-640.

González, A., (2003) “Magnetismo y pseudociencia en la medicina”. *Revista cubana de Física*, La Habana: Editorial Universitaria, 20(1), pp. 59 – 64.

González, E. y Quindós, A. I., (2010) “La incorporación de terapias naturales en los servicios de salud”. *Escuela Universitaria de enfermería Santa Madrona*. Fundación la Caixa. Barcelona.

González de Pablo, Á., (2006) “Sobre los inicios del espiritismo en España. La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vLVIII (2), pp. 63 – 96.

González V, T. L., (2004) “Las creencias religiosas y su relación con el proceso salud-enfermedad”. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Estudios Superiores Iztacala*, 7 (2), pp. 19 – 29.

Goulet, J., (2012) “¿Puede la neurociencia explicar la experiencia espiritual?” En Morano, C., Campos J. y Alcubilla, M. M., *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*. Universidad de Oviedo, pp. 189-196

Guelerman, S. 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, Argentina.

Guenón, R., (1923/2007) *El error Espiritista*. Madrid, Sanz y Torres.

Guenón, R., (1928/2006) *El Teosofismo: historia de una pseudo religión*. Madrid, Sanz y Torres.

Gurney, E., Myers, F. W. H. y Podmore, F., (1886/2011) *Phantasms of the Living. Volume 1 – 2*. New York, Cambridge University Press.

Graus, A., (2013) “¿Dobles o espíritus? La teoría del desdoblamiento frente al espiritismo en la España de principios del siglo XIX”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. 66(1), pp. 35 – 46. Obtenido en 2019 desde <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/587/693>

Graus, A., (2014) *La ciencia del médium. Las investigaciones psíquicas en España (1888 – 1931)*. Programa de Doctorado en Historia de la Ciencia, Centre d’Història de la Ciència, Universitat Autònoma de Barcelona. Obtenido en 2018 desde <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/287901/agf1de1.pdf?sequence=1>

Graus, A., (2015) “Los prodigios del hombre encarnado. Víctor Melcior y la redefinición de la mediumnidad (1901)”. *Dynamis*. 35(1), pp. 83 – 105. Obtenido en 2018 desde https://scielo.isciii.es/pdf/dyn/v35n1/04_articulo.pdf

Graus, A., (2016) “Ahuyentar a los espíritus: el estudio científico de la mediumnidad” en Mülberger, A. *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850 – 1930)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Harvey, G., (2010) “Animism rather than Shamanism: New Approaches to what Shamans do (for other animists)”. En Schmidt, B. y Huskinson, L. *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. New York, Continuum Bloomsbury Publishing Plc, pp. 16 – 34.

Heelas, P. y Woodhead, L., (2008) *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford, Black- well.

Herrero, Sara., (2016) “Formalización del concepto de salud a través de la lógica: impacto del lenguaje formal en las ciencias de la salud.” *Ene*, 2. Obtenido en 2021 desde http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1988-348X2016000200006&lng=es&tlng=es.

Herrero, Susana., (2018) “El Retorno a la Tierra”. *El Ángel del bien*, 43, pp. 6 – 8.

Heusch, D. L., (1997) “Pour en revenir a la Transe”. *IVth ISSR Conference on Shamanism*, Chantilly.

Hickman, L., (2014) “The nature of the self and the contemplation of nature: ecotheology and the history of the soul.” en Fuller, M. *The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 5 – 28.

Hinshaw, S. P., (2007) *The Mark of Shame: Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. New York, Oxford University Press, Incorporated.

Horta, G., (2004) “Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo del movimiento espiritista europeo del siglo XIX”. *Gazeta de Antropología*. (20) Art. 10.

Horowitz, M., (2009) *Occult America: White House Seances, Ouija Circles, Masons, and the Secret Mystic history of our nation*. New York, Bantam Books Trade Paperback Edition.

House, W. H., (1991) “Resurrection, Reincarnation, and Humanness”. *Bibliotheca Sacra*. 148 (590).

Hu, L., (2005) *Doctrina espírita para principiantes. Iniciando el estudio de la Doctrina que ilumina conciencias y consuela corazones*. Brasil, Consejo Espírita Internacional – CEI.

Hume, D., (1974) *Diálogos sobre la religión natural*. Salamanca en Ilu: Revista Ciencias de las Religiones (1996), (1) Universidad Complutense de Madrid.

Islam, F. y. Campbell R.A., (2014) “Satan Has Afflicted Me!” Jinn-Possession and Mental Illness in the Qur’an”. *J Relig Health*, 53(1), pp. 229 – 243.

Jacobsen, K.A., (2009) “Three Functions of Hell in the Hindu Traditions.” *Numen: The uses of hell*. 56(2/3), pp. 385-400.

James, E.O. (2013) *Historia de las religiones*. Trad. de María Luisa Balseiro. Madrid, Alianza Editorial.

James, W., (1890) *Principles of Psychology*. New York, Henry Holt.

Johnson, M., (2008) *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press.

Jones, L., (2005) *Encyclopedia of Religion, Second Edition*. USA: 6 Goddess Worship • Iconoclasm.

Jung, C., (1987) *Psicología y Religión*. Buenos Aires

Kardec, A., (1857/1975) *El libro de los espíritus*. Barcelona.

Kardec, A., (1861/2009) *El libro de los médiums*. Brasil, Consejo Espírita Internacional (CEI).

Kardec, A., (1865/2010) *El Cielo o el Infierno o la justicia divina según el espiritismo*. Brasil, Consejo Espírita Internacional (CEI).

Kardec, A., (1864/1984) *El evangelio según el espiritismo*. Madrid, Editora Espírita Española.

Kardec, A., (1868/2010) *La Génesis. Los milagros y predicciones según el Espiritismo*. Brasil, Consejo Espírita Internacional (CEI).

Kardec, A., (1888/2014) *¿Qué es el espiritismo?* Málaga, Federación Espírita Española.

Kardec, A., (1991) *Resumen histórico del Espiritismo. El Espiritismo en su más simple expresión*. Caracas, Mensaje Fraternal.

Kenny, A. J. P., Lucas, J. R., Longuet – Higgins, H. C. y Waddington, C. H., (1973) *The development of mind*. United States of America, Aldine Transaction.

Kleinman, A., (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, University of California Press.

Klimczak, N., (2019) “Antiguas creencias que ocultó la Iglesia: la Reencarnación en el Cristianismo Primitivo.” *Ancient Origins*. Obtenido 25/05/2020 desde <https://www.ancient-origins.es/origenes-humanos-religiones/reencarnacion-003641>

Koenig, H. G., (2008) *Medicine, Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet*. EEUU, Templeton Press.

Korman, G. P., Garay, C. y Sarudiansky, M., (2008) “Psicoterapia cognitiva y religión: ¿Qué debe saber un terapeuta cognitivo de la diversidad religiosa de la Capital Federal y el Conurbano Bonaerense?” *SUMMA Psicológica UST*, Argentina, 5, pp. 53 – 62.

Korman, G. P., et al., (2011) “Psicología, psiquiatría y religiosidad. Exploración en profesionales de la salud mental del área metropolitana de Buenos Aires, Argentina”. *Fundamentos en Humanidades Universidad Nacional de San Luis* .Argentina. 1, pp. 199 - 212.

Lago, Á., (2002) *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del Espiritismo en Cuba*. La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Lambek, M., (2002) “Possession”. En Barnard, A. y Spencer, J. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, pp. 662 – 666.

Leibniz, G., (2013) *Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Leite, S., (2019) “Freud e os desdobramentos da questão histórica na história de Christoph Haizmann”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Sao Paulo, 1 (22), pp. 150-165.

le Maléfan, P., (1999) *Folie et spiritisme: histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars : 1850-1950*. Paris, L’Harmattan.

le Maléfan, P., (2008) “L’hallucination télépathique ou véridique dans la psychopathologie de la fin du xixe siècle et du debut du xxe siècle.” *L’évolution psychiatrique*. 73, pp. 15–39.

le Maléfan, P., (2011) “La place de l’étude des écrits dans l’approche psychopathologique du spiritisme (1850–1950)”. *Gesnerus*. 68(1), pp. 41-60.

León, H., (2005) “Estigma y enfermedad mental: un punto de vista histórico – social.” *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Hermilio Valdizan*. VI(I), pp. 33 – 42.

Levitt, C., (2005) “Spirituality and family medicine.” En Meier, A., O’connor, T., Vankatwyk, P. L., (2005) *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, pp. 61 – 72.

Lewis, I. M., (2006:1971) *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London, Routledge Taylor & Francis Group.

López, B., Ramírez, A., Herrero, E., Kirhlani, S. y Tello, M., (2007) *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona – Madrid, Icaria editorial, Pluralismo y convivencia.

López-Ibor, J., y López-Ibor, M., (2012) “Experiencias religiosas y psicopatología”. *Actas Esp Psiquiatr*, 40, pp. 104 – 110.

Lozano, M. T., (2012) “El valor trascendente de la relación médico – paciente como acto humanizador”. En Morano, C., Campos J., y Alcubilla, M. M. *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Universidad de Oviedo, pp. 205-212.

Mansilla, M. Á. (2008) “Los albores de la Antropología de la Muerte. La muerte en los escritos de Tylor y Frazer”. *Revista Cultura y Religión*, 2 (1), pp. 74 – 84.

Martinez, Á., (1996) “Antropología de la salud: Una aproximación genealógica.”. *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, pp. 369-381.

Martinez, Á., (2008) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona, Anthropos.

Martínez, M., (2016). *La prueba. Una investigación que demuestra la existencia en el más allá*. Barcelona, Editorial Planeta S.A.

Martínez de Villa, P., (2016) *Muerte, Budismo, y Protocolo Funerario en España: aproximación a algunos grupos budistas, y a la FCBE*. Trabajo de Fin de Máster, Obtenido 02.04.2020 desde (*E-prints Complutense*) <https://eprints.ucm.es/39043/>

Martínez de villa, P., (2017) “«Muerte y budismo en España, orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista»” *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 118-136.

De Martino, E., (1948/2004). *El mundo mágico*. Argentina, Los libros de la Araucaria.

Marrero, J., (2018) “Alucinaciones e ilusiones, los engaños de nuestro cerebro”. *Armonía Psicólogos*. Obtenido 13/12/18 desde <https://www.armoniapsicologos.es/experiencia-cercana-a-la-muerte/alucinaciones-e-ilusiones-los-enganos-de-nuestro-cerebro/>

Mascayano, F., Lips, W., Mena, C. y Manchego, C., (2015) “Estigma hacia los trastornos mentales: características e intervenciones.” *Salud Mental*, 38 (1), pp. 53-58.

de Mateo, E. (2011). *Espiritistas y teósofos en Andalucía (1853 – 1939)*. Málaga, Editorial Sarriá S.L.

Mauss, M., (1938) “Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne Celle de "Moi"”. *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 68, pp. 263 – 281.

Méndez, M., (1929) “Capítulo XVII: El siglo de las luces. XIV El Espiritismo”. *Historia de la filosofía en la historia del siglo XX*. Obtenido 20/11/16 desde Proyecto Filosofía en español: <http://www.filosofia.org/aut/mmb/hfe1714.htm>

Menéndez, E., (2005) “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”. *Revista de Antropología Social*. 14, pp. 33–69.

Mills, A. C. (1988) “A Comparison of Wet'suwet'en Cases of the Reincarnation Type with Gitksan and Beaver. *Journal of Anthropological Research* 44/4, pp. 385-415.

Mira, A., (2002) *Secularización y mentalidades en el sexenio democrático: Alicante (1868 – 1875)*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras – Departamento de humanidades contemporáneas, Universidad de Alicante.

De Miranda, M. F., (1996). *Terapia a través de los pases*. Salvador, Equipo del Proyecto Manuel Phylomeno Miranda.

Monge, J. M^a., (2015) *Influencias literarias y filosóficas en la lámpara maravillosa de Ramón Valle- Inclán*. Tesis doctoral dirigida por Manuel Aznar. Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Filología Española. Obtenido 14/05/2020 desde https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2015/hdl_10803_305100/jmml1de1.pdf

Monroy, M. y Fournier, A., (1997) *Las sectas*. Roger – Ikor 2. Madrid, Esenciales Paradigma.

Montero, S., (1997) *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrólogos de la antigüedad*. Madrid, Editorial Trotta S.A.

Mora, J., Natera, G., Bautista, N. y Ortega, M. (2013) “Estigma público y enfermedad mental. Una aproximación desde la teoría de las representaciones sociales.” En Flores, F. *Representaciones sociales y contextos de investigación con perspectiva de género*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45 – 80.

Moran, C., (2015) *Cómo ser mujer*. Trad de M. Salís, Madrid, Anagrama.

Moreira-Almeida, A., (2005) “Spiritist views of mental disorders in Brazil.” *Transcultural Psychiatry*, 42(4), pp. 570–595.

Moreira-Almeia, A., Koenig, H. y Luchetti, G. (2014) “Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines”. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. 36, pp. 176–182.

Morin, E., (2000) *El paradigma perdido*. Barcelona, Kairós.

Morris, B., (2006) *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. University of London, Cambridge University Press.

Mülberger, A., (2016) *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850 – 1930)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Navas, C. y Villegas, H., (2006) “Espiritualidad y salud”. *Revista Ciencias de la Educación*. 27, pp. 29 – 45.

Núñez, M. A., (1991) “Reflexiones sobre posibles elementos anti – terapéuticos de las practicas espiritistas”. *Revista puertorriqueña de psicología*. 7, pp. 13 – 22.

Olmos, A. L., (2018) “Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad atención en un movimiento carismático católico argentino”. *Salud Colectiva*. 14, pp. 225 – 240.

O’ Connor, S. y Vanderberg., B (2005) “Psychosis or Faith? Clinician’s Assessment of Religious Belief”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. (4), pp. 610 - 616.

Ong, A., (1988) “The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia”. *American Ethnologist*. (15), pp. 28 – 41.

Oppenheim, J., (1985) *The other world: Spiritualism and psychical research in England (1850-1915)*. London, Cambridge University Press

Ordiales, R., (2005) “Psicología de los fenómenos paranormales”. *Homo webensis*.
Obtenido 14/2/2019 desde <http://www.homowebensis.com/archivos/psicologa-de-los-fenomenos-paranormales>

Organización mundial de la salud (OMS)., (2002) “Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002 – 2005”. Ginebra, OMS.

Ortega y Gasset, J., Gaos, J., Xirau, J., Palacios, L. E. y Serrano de Haro, A. (2010) *Cuerpo vivido*. Madrid, Ediciones Encuentro, S.A.

Ortega y Gasset, J., (2010) “Vitalidad, alma y espíritu” en Ortega y Gasset, J., Gaos, J., Xirau, J., Palacios, L. E. y Serrano de Haro, A. *Cuerpo vivido*. Madrid, Ediciones Encuentro, S.A, pp. 15 – 53.

Ortíz – Millán, G., (2011) “Vanzago, Luca. Breve historia del alma” Trad. De Ruschi, M. J., *Reseñas. Ideas y Valores*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 62, (151), pp (239 – 247), Obtenido 23/7/2021 desde <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v62n151/v62n151a12.pdf>

Owen, A., (1989/2004) *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*. USA, University of Chicago Press.

Padmore, F., (1902/2011) “Modern Spiritualism: A History and a Criticism. Volume 2”. New York, Cambridge University Press.

Park, G. K., (1963) “Divination and its Social Contexts”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, (93) 2, pp. 195-209.

Pastorino, M., (2012) “¿Un cristiano puede creer en la reencarnación?” *Aleteia.org*. Obtenido 06/04/2020 desde <https://es.aleteia.org/2012/11/19/un-cristiano-puede-creer-en-la-reencarnacion/>

Páramo, V., (2012) “El eterno dualismo antropológico alma – cuerpo: ¿Roto por Laín?” *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), pp. 563-569.

Pedersen, D., (2009) “Estigma y exclusión social de las enfermedades mentales: apuntes para el análisis y diseño de intervenciones.” *Acta Psiquiatría y Psicología de América Latina*, 55(1), pp. 39 -50.

Perdiguero-Gil, E., (2004). “El fenómeno del pluralismo asistencial: una realidad por investigar”. *Informe sespas: La salud pública desde la perspectiva de género y clase social*. 18(1), pp. 140 – 145.

Perdiguero-Gil, E. y Ruíz, M. D., (2017) “La medicalización: ¿un concepto útil? Reflexiones a propósito de la investigación histórica de la cultura de la salud.” En Zarzoso, A. y Arrizabalaga, J., *Al servicio de la salud humana: la historia de la medicina ante los retos del siglo XXI*. XVII Congreso Sociedad Española de Historia de la Medicina Sant Feliu de Guíxols (Girona), pp. 247 - 254.

Pérez Amores, G., (2014) “El tejido de los Corazones. De las tradiciones a la identidad.” *El Pajar: Cuaderno de Etnografía Canaria*, pp. 69-79.

Pérez Amores, G., (2017) ““Cariño, lo que tú tienes es un daño” Sanación y religiosidad en Cuba.” *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*. X(10), pp. 72 -98.

Pichot, P., López-Ibor, J. y Valdés, M., (1995) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona, Masson S.A.

Pizza, G., (2005) “Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y transformaciones de la persona”. *Revista de Antropología Social*. (14), pp. 15-32.

Pool, R. y Geissler, W., (2005) *Medical Anthropology. Understanding Public Health*. New York, McGraw-Hill Education.

Puech, H-C., (1981) *Historia de las religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, II* (8), Madrid, Siglo Veintiuno.

Pulido, M., (2014) “El consentimiento de medicinas alternativas y complementarias como fenómeno sociocultural.” en Blázquez, M., Cornejo, M. y Flores, J.A. *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Tarragona: Publicacions URV, pp. 4747 – 4767.

Pulido, M., (2016) “Salud y enfermedad desde la narrativa de los pacientes en la Amazonia Ecuatoriana”. *Revista San Gregorio*, 13, pp. 6 – 19.

Pulido, M. y Albert, M., (2020) “Introducción. Salud y Espiritualidad”. *QuAderns d’Institut Català d’Antropologia*. 36 (1), pp. 1 - 6.

Prince, R. H., (1992) “Religious Experience and Psychopathology: Cross-Cultural Perspectives.” En Schumaker, J. F. *Religion and Mental Health*. New York – Oxford, Oxford University Press, Incorporated, pp. 281 – 290.

Primer congreso internacional espiritista. (1888). *Reseña Completa*. Barcelona, Imprenta de Daniel Cortezo y C^a- Editores.

Privato, S. y Campetti, R. C., (2007) *Pases. A la luz del espiritismo*. Paraguay, Aramy grupo empresarial.

Procopio de Camargo, C., (1961) *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*. Estudios sociológicos Latino – americanos. Oficina Internacional de Investigadores de FERES.

Ramos, D., (2006) “Belén de Sárraga: una “obrero” del laicismo, el feminismo y el panamericanismo en el mundo ibérico” *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, (28), pp. 689-708.

Real academia española., (2020) Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., versión 23.3 en línea, obtenido desde <https://dle.rae.es>.

Reina-valera. (2009). *La Santa Biblia contiene el Antiguo y Nuevo Testamento*. EE. UU, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Ribeiro, R. A., (2011) “Loucura, psiquiatria e obsessão: Sanatório Espírita de Uberaba-MG (1933-1980). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo.

Roca, A., (1986) “Los ecos de un debate internacional” en Sola, J. *El espiritismo ante la ciencia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, pp. 5 – 27.

Ródenas, F., (2011) “Ecos de ultratumba. El misterio de las mesas parlantes: Espiritismo y sociedad en La Unión (siglo XIX)”. *Revista Murciana de Antropología*. (18), pp. 141 – 151.

Rodríguez, M. I., (2011) “¿Es la espiritualidad una fuente de salud mental o psicopatología?”. *12º Congreso Mundial de Psiquiatría. Interpsiquis*. Obtenido 2018 desde: Psiquiatría.com

Rognoni, A. y Norta, G., (2012) *Los secretos de la reencarnación*. Trad. de Nieves Nuevo, Barcelona, De Vicchi Ediciones S.A.

Rosales, M. G. y Schinelli, F., (2011) “Religión y salud mental: Diagnostico, investigaciones y tratamiento”. *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII. Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E., (2004) “Aristóteles. Biografía.” *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona. Obtenido 2021 desde <https://www.biografiasyvidas.com/monografia/aristoteles/>

Saizar, M. y Bordes, M., (2014) “Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Argentina”. *Mitologías*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Argentina. (29), pp. 9 – 23.

Sánchez, M. L. y Salas, V., (2015) *Actitud ante la muerte y el proceso de morir, propio y el de los demás*. México, Asociación Mexicana de Tanatología.

Sanz, M. A., (2013) “Antropología. Santo Tomás de Aquino”. *Cibernous: Mapa y Territorio de la Filosofía*. Obtenido 2021 desde <http://cibernous.com/autores/taquino/teoria/antropologia/antrop.html>

Seehan, T., (2012) “Ciencia versus religión: soluciones filosóficas a una guerra inventada”. En Morano, C., Campos J. y Alcubilla M M., *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*. Universidad de Oviedo, pp. 151-154.

Servier, J., (2006) *Esoterismo (I)*. Diccionarios Akal (37).

Siciamplicotti, R., (2015) “¿Conoces los peligros del espiritismo?” *Aleteia*. Obtenido 24/04/2017 desde <http://es.aleteia.org/2015/03/27/conoces-los-peligros-del-espiritismo/2/>

Sogyal R., (2006) *El Libro Tibetano de la Vida y la Muerte*. Barcelona, Ed.Urano.

Shermer, M., (2008) *Por qué creemos en cosas raras. Pseudociencia, superstición y otras confusiones de nuestro tiempo*. Barcelona, Alba Editorial.

Schmidt, B. y Huskinson, L., (2010) *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. New York, Continuum Bloomsbury Publishing Plc.

Smith, F. M., (2006) *The self possessed Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York, Columbia University Press.

Sobrino, A., (2018) “El tránsito”. *El Ángel del Bien. Espiritismo*. (45) p. 11.

Schieman, S. y Bierman, A., (2011) “The Role of Divine Beliefs in Stress Processes”. En Blasi, A., *Toward a Sociological Theory of Religion and Health*. Leiden, Brill, pp. 45 – 68.

Schumaker, J. F., (1992) *Religion and Mental Health*. New York – Oxford, Oxford University Press, Incorporated.

Schüttpelz, E., (2015) “Trance Mediums and New Media: The Heritage of a European Term”. En Behrend, H., Dreschke, A. y Zillinger, M., *Trance Mediums and New Media: Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*. New York, Fordham University Press, pp. 56 - 76.

Skultans, V., (1974) *Intimacy and ritual: a study of spiritualism, mediums and groups*. London and Boston, Routledge & Kegan Paul.

Sluhvosky, M., (2007) *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, The University of Chicago Press.

Sloan, R. P. y Bagiella, E., (2002) "Claims About Religious Involvement and Health Outcomes." *Annals of Behavioral Medicine*. 24 (1), pp. 14 – 21.

Spiro, M .E., (1965) *Context and meaning in cultural anthropology: in honor of A. Irving Hallowel*. New York, Free Press.

Swendenborg, E., (1785/2016) *Heaven and its Wonders and Hell: From Things Heard and Seen*. Wentworth Press.

Tajfel, H., (1978) *Differentiation between social groups: studies in the social psychology of intergroup relations*. New York, Academic Press.

Tola, F. C., (2016) "El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco." *Apuntes de Investigación del CECYP*. (27), pp. 128-139.

Torrance, R. M., (2006) *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*. Madrid, Ediciones Siruela S.A.

Thomas, J., (1991) "¿Resurrección o reencarnación?" *Etudes* 375, pp. 235-243.

Tylor, E., (1871) *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. 1. London, Jonh Murray.

Tylor, E., (1889) *Anthropology. An introduction to the study of man and civilization*. The International Scientific Series Volume LXII. New York, D. Appleton and Company.

Triginéin, J., (2012) *Religión y enfermedad mental*. Presentación expuesta en las X Jornades d'atenció espiritual i religiosa del Parc Sanitari de Sant Joan de Déu de Sant

Boi, organizadas por l'associació UNESCO per al diàleg interreligiós. Obtenido 04/12/18 desde <http://www.lupaprotestante.com/blog/religion-y-enfermedad-mental/>

Vallejo, M., (2016) “Espiritismo y psiquiatría en Buenos Aires a fines del siglo XIX. Un análisis de la obra de Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889)”. *Anuario de Investigaciones*, Universidad de Buenos Aires. (23), pp. 305 – 313.

Vargas, H., (2016) “¿No es posible comunicarse con los muertos? ¿Y por qué se reza a los santos?”. *Aleteia*. Obtenido 24/4/2017 desde <http://es.aleteia.org/2016/09/08/no-es-posible-comunicarse-con-los-muertos-y-por-que-se-reza-a-los-santos/>

Van Lommel, P., (2007) *Consciencia: más allá de la vida. La ciencia de la experiencia cercana a la muerte*. Trad. de Patricia Gonzalo. Girona, Atalanta.

Vanzago, L., (2011) *Breve historia del alma*. Trad. de María Julia de Ruschi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Vidal, J. y Pons, S., (2012) “¿Se opone la religión al avance de la ciencia? Algunas aportaciones de C. S. Pierce, científico y filósofo americano del siglo XIX”. En Morano, C., Campos, J. y Alcobilla M. M., *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*. Universidad de Oviedo, pp. 155-164.

Wantuil, Z., (1958) *Las mesas giratorias y el Espiritismo*. Río de Janeiro.

Warne, J., (2008) *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. United States of America, Cornell University Press

Weber, M., (2012) *Sociología de la religión*. Madrid, Akal.

Wilson, D. G., (2010) “Waking the Entranced: Reassessing Spiritualist Mediumship Through a Comparison of Spiritualist and Shamanic Spirit Possession Practices.” En Schmidt, B. y Huskinson, L., *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. New York: Continuum Bloomsbury Publishing Plc, pp. 186 - 204.

Wilson, L., (2013) *Modernism and Magic. Experiments with Spiritualism, Theosophy and the Occult*. University of Westminster, Edinburgh University Press

Worth, J., Pitcher, N. y Dexter, G.T., (1853/2013) *Spiritualism*. Isha Books.

Wunderkammer., (2016) *Victor Hugo. Lo que dicen las mesas parlantes. Nota de prensa*. Obtenido 13/05/2020 desde <https://www.udllibros.com/adjuntos/9788494587900.pdf>

Yébenes, Z., (2011) *Travesías nocturnas. Ensayos entre locura y santidad*. Barcelona, Anthropos.

Young, A., (1982) The anthropologies of illness and sickness. *Annual Review of Anthropology*. 11, pp. 257 – 85.

BIBLIOGRAFÍA AUDIOVISUAL

de Assis, W., (2010) *Nosso Lar*. Brasil, 20th Century Fox.

de Assis, W., (2019) *Kardec o educador*. Brasil, Cospiração Filmes.

Alonso Ayuste, A., (2017) “Curación física y espiritual, por Alfredo Alonso Yuste”. *Mindalia Televisión*. Obtenido 12/2017 desde <https://www.youtube.com/watch?v=2T20-mLCD-s>

Albertus, M. J., (2015) ¿A dónde va nuestro espíritu cuando morimos? *Divulgadores del Misterio* Obtenido: 16.05.2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=vqX1CRYpYbM>.

Albertus, M. J., (2017) “¿Termina todo con la muerte?” *Mindalia Televisión*. Obtenido: 20.05.2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=XqtjIYZam1A>

Albertus, M. J., (2017a) “La mediumnidad cerca de ti por María Jesús Albertus”. *Divulgadores del Misterio*. Obtenido 05/05/2020 desde <https://www.youtube.com/watch?v=3xIfzGefU0k> .

Albertus, M. J., (2018a) “¿Por qué nos da miedo morir?” *Mindalia Televisión*. Obtenido: 24.01.2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=kvBsk01DRtc>

Albertus, M. J., (2018b) “Preparándome para la otra vida”. *Mindalia Televisión*. Obtenido: 22.09.2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=gRcJYPc96SA>

Barreto, M., (2018) “Paseo por el mas allá”. *Mindalia Televisión*. Obtenido 13.04.2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=nBDHfZhMVsQ>

Cabrejas, J., (2018) “El misterio de la conciencia y la percepción de la realidad por Javier E. Cabrejas”. *Divulgadores del misterio*. Obtenido 26/1/2018 desde: <https://www.youtube.com/watch?v=iyzvEa-N64M>

Conan Doyle, A., (2016) “Sir Arthur Conan Doyle hablando de Sherlock Holmes y del Espiritismo”. *Federación Espírita Española*. Obtenido 13/05/2020 desde <https://www.youtube.com/watch?v=HWGyzaRMfTY>

Fernández, J. M., (2014) “Historia del Espiritismo en España por Juan Miguel Fernández”. Conferencia realizada dentro de la I Jornada Espírita de Madrid. *Mindalia Televisión*. Obtenido 21/02/2017 desde <https://www.youtube.com/watch?v=CPGO9bPCMb0&list=PLmRfYsslShmLaTrPtztMEMOuv-RiN9IoK&index=5>

Figueiredo, P., (2012) *E a Vida Continua....*Brasil, Versátil Filmes.

Filho, G. y Gomes, H., (2011) *As Mães de Chico Xavier*. Brasil, Estação Luz Filmes.

Lledó, A., (2020) “El rol del espiritista en una pandemia”. *Federación Espírita Española*. Obtenido 11/05/2020 desde <https://www.youtube.com/watch?v=HGgvG9k9s9c>

Modamio, J. I., (2018) “Conferencia: “Cristianismo Primitivo y Espiritismo”. XXV Congreso Espírita Nacional”. *Federación Espírita Española*. Obtenido 21/05/2020 desde <https://www.youtube.com/watch?v=aRZM08lbD3o>

Parra, A., (2018) “Sensibilidad psíquica y psicometría por Alejandro Parra”. *Divulgadores del misterio*. Obtenido 03/2018 desde https://www.youtube.com/watch?v=vcnSK_JOVEo

Parra, R., (2014) Espiritismo: Coloquio con preguntas del público en la I Jornada Espírita de Madrid. Conferencia realizada dentro de la I Jornada Espírita de Madrid. *Mindalia Televisión*. Obtenido 21/02/2017 desde <https://www.youtube.com/watch?v=42zByTMp8-o&list=PLmRfYsslShmLaTrPtztMEMOuv-RiN9IoK&index=4>

Soto, J. M., (2019) “El cine mudo y sus conexiones con el espiritismo por Juan Manuel Soto”. *Divulgadores del Misterio*. Obtenido 11/05/2020 desde <https://www.youtube.com/watch?v=ALZcEsmFSIk>

Vaz, A., (2014) “¿Qué es el Espiritismo? por Aurora Vaz Caballero”. Conferencia realizada dentro de la I Jornada Espírita de Madrid. *Mindalia Televisión*. Obtenido 20/02/2017 desde <https://youtu.be/o1fI74MPt9k?list=PLmRfYsslShmLaTrPtztMEMOuv-RiN9IoK>

Vaz, A., (2014^a) Espiritismo: Coloquio con preguntas del público en la I Jornada Espírita de Madrid. Conferencia realizada dentro de la I Jornada Espírita de Madrid. *Mindalia Televisión*. Obtenido 21/02/2017 desde <https://www.youtube.com/watch?v=42zByTMp8-o&list=PLmRfYsslShmLaTrPtztMEMOuv-RiN9IoK&index=4>

Yébenes, Z., (2015) “Los espíritus y sus mundos con la Dra Zenia Yébenes Escardó”. *Grado Cero*. Obtenido 10/2019 desde <https://www.youtube.com/watch?v=8JBYcIQm5zM>

REFERENCIAS

Do Amaral, Y., (2009) *Memorias de un suicida*. Trad. Alfredo Alonso Yuste. Obtenido 2017 desde www.espiritismo.es

Blanco, R. F., (2004) “Reiki: rituales de la nueva era una aproximación antropológica”. VII Conferencia Internacional Antropología. Cuba. Obtenido 1/11/17 desde www.cubaarqueologica.org.

Blázquez, M., Cornejo, M. y Flores, J.A., (2014) *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Tarragona: Publicacions URV.

Castellán, Y., (1996/2001) *¿Qué se? ¡El espiritismo!* México DF, Publicaciones Cruz O, S.A.

Delanne, G., (2010) *El espiritismo ante la ciencia*. Trad. Alfredo Alonso Yuste. Obtenido 2016 desde www.espiritismo.es.

Duche, A.B., (2012) «La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos»: *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Argentina, XXII, 37, pp. 206-215.

Eastwood, C., (2010) *Hereafter*. Estados Unidos, Warner Bros, Malpas Productions, The Kennedy/Marshall Company.

Filho, G. y Pimentel, J., (2008) *Bezerra de Menezes: Diario de un Espirtú*. Brasil, 20th Century Fox.

Fuller, M., (2014) *The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Gámez, L. A., (2015) “Frente a las pseudociencias II: El peligro de creer - Luis Alfonso Gámez”. *Ateneo Navarro*. Obtenido 2018 desde <https://www.youtube.com/watch?v=01BGKyMEh6w>

Giménez, V. y Soledad, N., (2018) ““Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina”. *Salud colectiva*, 14 (2), pp. 161 – 177.

Gutiérrez, M., (1995) “«La reencarnación desde una visión actualizada de la esperanza cristiana»”. *Theologica Xaveriana*, 114. Accesible online <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21315> Obtenido 18.03.2020

Jociles, M.I., (2016) “La observación participante: ¿consiste en hablar con “informantes?”” *QuAderns d’Institut Català d’Antropologia*. 21 (1), pp. 113 – 124.

Jociles, M. I., (2018) “La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales.” *Revista Colombiana De Antropología*, 54(1), pp. 121–150.

Latour, B., (2004) “Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana*, 10(2), pp. 349-376.

Lewgoy, B., (2006) “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações.” *Civitas*. 6 (2), pp. 151 – 167.

Mazarrasa, L., Sánchez, A., Germán, C., Sánchez, A.M., Merelles, A. y Aparicio, V., (2003) *Salud pública y enfermería comunitaria*. Madrid, McGRAW-HILL - INTERAMERICANA DE ESPAÑA, S. A. U.

Meier, A., O’ Connor., T. st. J. y Vankatwyk, P. L., (2005) *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*. Canada, Wilfrid Laurier University Press.

Marouço, A. y Dubret, M., (2011) *O Filme dos Espíritos*. Brasil, Mundo Maior Filmes.

Moreland, J.P., (2013) “A conceptualist argument for a spiritual substantial soul”. *Religious Studies*. Cambridge University, (49), pp. 35–43.

Morano, C., Campos, J. y Alcubilla M. M., (2012) *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*. Universidad de Oviedo.

Moreno, E. N. y Coretta, J. M., (2015a) “Esos locos que hablan con los muertos. Locura y Espiritismo en Argentina”. En Contardo, M. F. y Fogelman, P. A., *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur - RELIGAR – Sur / VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*. Buenos Aires, Religar Ediciones.

Moreno, E. N. y Coretta, J. M., (2015b) “Locura y espiritismo: etiología espírita de la salud mental y las técnicas terapéutico-rituales de la ‘desobsesión’”. *Ciências Sociais e Religião*, 17 (22), pp. 120-135.

Mureddu, C. y Romero, R. G., (2008) “Religión y salud mental”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. (13), pp. 149 – 166.

Perdiguero-Gil, E., (2003) “Salud y enfermedad: Una visión antropológica” en Mazarrasa, L., Sánchez, A., Germán, C., Sánchez, A.M., Merelles, A. y Aparicio, V., *Salud pública y enfermería comunitaria*. Madrid, McGRAW-HILL - INTERAMERICANA DE ESPAÑA, S. A. U, pp. 17 – 30.

Pérez Amores, G., (2017) “La bruja, el caldero y el monte. Curanderas canarias del siglo XX.” *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana* (2016), XXII-167, pp. 1 – 21. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10104>

Perís, E. y Perís, F., (1869) *El Espiritismo. Fundamentos especiales de esta doctrina y nueva secta*. Sevilla, Biblioteca Económica de Andalucía. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316204237;view=2up;seq=12>

Seno, S., (2003) “O Espiritismo em seu tríplice aspecto: científico, filosófico e religioso”. *Reformador*, pp. 315 – 319.

Viña, D., (2006) *La cultura del espiritismo y sus más célebres representantes*. Obtenido 20/11/16 desde http://amanecerespirtita.blogspot.com.es/2014_05_26_archive.html

Viotti, N., (2018) “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud colectiva*. 14 (2), pp. 241 - 256.

Zarzoso, A. y Arrizabalaga, J., (2017) *Al servicio de la salud humana: la historia de la medicina ante los retos del siglo XXI*. XVII Congreso Sociedad Española de Historia de la Medicina Sant Feliu de Guíxols (Girona).