



Práctica espiritual en el *Osho International Meditation Resort:* ¿Crecimiento o Hedonismo Espiritual?

Antonio Hermosilla Canessa

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Práctica espiritual en el
Osho International Meditation Resort:
¿Crecimiento o Hedonismo Espiritual?

Antonio Hermosilla Canessa

**PRÁCTICA ESPIRITUAL EN EL
OSHO INTERNATIONAL MEDITATION RESORT:
¿CRECIMIENTO O HEDONISMO ESPIRITUAL?**

Tesis doctoral presentada por:

ANTONIO NICOLÁS HERMOSILLA CANESSA

Para la obtención del título de:

DOCTOR EN SOCIOLOGÍA POR LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Director:

DR. JESÚS BLAS VICENS VICH

Programa de Doctorat en Sociologia

Universitat de Barcelona

FACULTAT D'ECONOMIA I EMPRESA

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Barcelona, septiembre de 2014



ÍNDICE

Agradecimientos	7
INTRODUCCIÓN	11
Del porqué de esta investigación	11
Prefacio	19
Diseño de la Investigación	23
▪ Preguntas de Investigación	23
▪ Objetivos de la Investigación	23
▪ Hipótesis de la Investigación	24
¿A quién puede interesar esta tesis?	25
MARCO TEÓRICO	27
A.- Introducción	27
B.- La Dimensión Religiosa	31
▪ Aportes de la Sociología en la comprensión del fenómeno religioso	31
▪ El dilema de la secularización y el retorno de lo sagrado	37
▪ La nueva Religiosidad Posmoderna	50
▪ La distinción entre Iglesia, Secta y Culto	54
▪ Los Nuevos Movimientos Religiosos	62
▪ Tipología de los Nuevos Movimientos Religiosos	66
▪ Nuevos Movimientos Religiosos: ¿Mercado Espiritual o Cultivo de la Humanidad?	73

C.- La Dimensión Psicoterapéutica	85
▪ Genealogía de la Psicoterapia Clínica	85
▪ Psicoterapia del alma: Narcisismo y Hedonismo	94
▪ Psicoterapia espiritual	101
D.- La Dimensión Espiritual	109
▪ Espiritualidad y Práctica Espiritual	109
▪ Crecimiento Espiritual	120
▪ Problemas y dificultades en el proceso de crecimiento espiritual	124
E.- Bhagwan Shree Rajneesh – Osho	131
▪ Vida y obra de Rajneesh / Osho	131
▪ <i>Rajneeshism</i> : Religiosidad sin religión	135
▪ De Esalen a Puna: La divinización de la libido	137
▪ Estudios sociológicos en torno a la figura de Osho	141
METODOLOGÍA	145
▪ La Etnografía en el campo sociológico	145
▪ El modelo etnográfico/etnometodológico de Randall Collins	149
▪ La Etnografía como metodología	154
▪ Técnicas de recolección de datos: Observación participante y entrevista semi-estructurada	156
RECOGIDA DE INFORMACIÓN	159
▪ Introducción	159
▪ Primera visita: Primero de octubre al 31 de diciembre de 2012	164
▪ Segunda visita: Cinco de julio al cinco de octubre de 2013	165
▪ Organización del resort/ <i>ashram</i>	166

RITUALES DE INTERACCIÓN	171
▪ Introducción	171
▪ <i>Welcome Morning</i> : el rito de iniciación	173
▪ <i>Evening Meeting</i> : el encuentro diario con el maestro	175
▪ <i>Celebrating Sannyas</i> : el bautizo de los nuevos seguidores	180
▪ <i>Work as Meditation Program</i> : trabajar dentro del resort	181
▪ <i>Multiversity Courses</i> : meditación y terapias meditativas	185
▪ A modo de síntesis: La gramática comunitaria	192
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN	195
▪ Introducción	195
▪ La Dimensión Religiosa	196
▪ La Dimensión Psicoterapéutica	204
▪ La Dimensión Espiritual	210
CONCLUSIONES	221
▪ Introducción	221
▪ <i>Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:</i> ¿Psicoterapia o Religión?	221
▪ <i>Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:</i> ¿Nuevo Movimiento Religioso?	224
▪ <i>Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:</i> ¿Crecimiento o Hedonismo Espiritual?	227
▪ <i>Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:</i> ¿Espiritualidad o Capitalismo Espiritual?	236

A modo de Resumen	245
Aportes de esta investigación a las Ciencias Sociales	251
BIBLIOGRAFÍA	255
ANEXOS	285
Anexo 1: Guión de la entrevista	285
Anexo 2: Transcripción resumida de las entrevistas	287
Anexo 3: Análisis de las entrevistas	433

Agradecimientos

Comienzo agradeciendo a los psicoterapeutas que hace casi una década atrás me formaron como psicólogo clínico, ampliando mi visión tanto de la teoría y práctica terapéutica como de las causas del sufrimiento humano a nivel emocional y existencial. Con ellos no sólo comencé un viaje fuera de los límites geográficos de mi país, Chile, sino también un caminar académico que finalmente se materializa en esta tesis.

Agradezco también a mí querido director y tutor de esta investigación, Jesús Vicens, quien desde hace cuatro años, cuando terminaba el master en sociología en esta misma casa de estudios, abrió las puertas de su oficina para una tesina sobre las claves del éxito personal en los libros de autoayuda. Desde ese momento, el profesor Vicens se ha convertido en un apoyo incondicional, entregándome no sólo las directrices teóricas que la tesis ha demandado, sino una compañía que ha fortalecido mi visión sociológica sobre la espiritualidad y los múltiples senderos en que esta se enriquece o se desvirtúa.

Todo sueño requiere de cierta infraestructura necesaria para materializarse, esto es, el apoyo económico y sobre todo la legitimación del proyecto en cuestión. De ahí que mi agradecimiento se haga extensivo a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile (CONICYT), quienes han apoyado esta iniciativa otorgándome la beca para Formación de Capital Humano Avanzado en el Extranjero, permitiéndome financiar esta investigación durante todo el tiempo que ella duro. También agradezco al *Trinity College* de Dublín por facilitarme el acceso a su cuantiosa y variada biblioteca durante los meses en que construí el marco teórico de la investigación.

Doy las gracias también a mi familia y los amigos que desde la lejanía siempre han estado pendientes y expectantes con respecto al desarrollo de esta investigación. También incluyo a los compañeros del programa de doctorado en sociología que han leído o me han escuchado hablar de esta tesis con paciencia y ánimo constructivo. Especial agradecimiento a Zahir, quien puso toda su energía y talento ayudándome en la edición final de este documento.

Para finalizar, agradezco a los cientos de *sannyasins*¹ que no solo en India, sino que en los diferentes rincones del mundo donde me los he encontrado, han sabido apreciar los alcances y objetivos de este proyecto. Incluyo sobre todo a esos *sannyasins* que abrieron las puertas de su mundo privado para relatarme con detalle sus búsquedas espirituales y su experiencia como residentes en el *Osho International Meditation Resort*. Sin la contribución desinteresada de todos estos informantes provenientes de todo el mundo, esta tesis nunca se hubiera podido producir. A pesar de que muchos de ellos no estarán de acuerdo con las conclusiones de este estudio, esta tesis está dedicada a ellos, como una pequeña guía que nos permita distinguir entre los elementos constituyentes de una sana trascendencia, de aquellos que se ofertan más como una fetichización de lo espiritual.

Barcelona, septiembre de 2014

¹ Nombre con que el que se designan y conocen a los seguidores de Rajneesh/Osho. Es una palabra en sánscrito que significa miembro de una *sannyasa* u orden de renunciantes. Para Osho significaba una actitud de rebeldía y de autoconocimiento antes que la membresía exclusiva en un grupo de seguidores. “Sannyas is basically a rebellion about all structures. Sannyas is a way of living life unstructuredly (...) when you become a sannyasin I initiate you into freedom and into nothing else” (Osho, 1995: 259 – 260).

**«A revolution in consciousness is an empty high
without a revolution in the distribution of power»**

Abbie Hoffman, *Steal this Book*, 1971

INTRODUCCIÓN

Del porqué de esta investigación

La búsqueda de lo espiritual, como una necesidad ontológica de ponerse en contacto con lo trascendente o como Rudolf Otto lo denominaba, «lo numinoso», ha existido desde los albores de la humanidad. Esta búsqueda ha sido motivada por una necesidad imperiosa de gestionar de mejor manera el sufrimiento biológico, expresado en la ansiedad que provoca la inminente cercanía de la muerte y la precariedad corporal no exenta de enfermedades y dolores. Otra motivación para iniciar caminos espirituales es de índole más simbólica. Frente a la pregunta por el sentido de nuestras breves y rutinarias existencias surge un anhelo de comprensión desde un plano que va más allá de las explicaciones mundanas y racionales. De esta manera se busca reducir la angustia que provoca aquello que Heidegger denominaba “el estado de caída en el mundo”. Existen muchas más explicaciones sobre la genealogía de lo espiritual, pero todas ellas pueden ser reducidas a una combinación de elementos asociados a nuestra condición de seres sufrientes, corporal y mentalmente, y extraviados en una búsqueda de sentido existencial.

Lo anterior ha condicionado históricamente el surgimiento de escuelas y centros para el aprendizaje y el entrenamiento de prácticas espirituales. La era o *ethos* axial, que comprende los siglos VIII y II A.C., constituye a juicio de Karl Jaspers un período rico en esta materia (Jaspers, 1980). El racionalismo filosófico de las escuelas helenísticas epicúrea, estoica, escéptica y cínica en Grecia; el nacimiento del Hinduismo y Budismo en India; el Confucianismo y Taoísmo en China, y el monoteísmo en Israel, son parte de esta gran evolución en materia espiritual². La lista podría ampliarse hasta incluir el Zoroastrismo, el culto órfico, el chamanismo sudamericano y asiático, y con posterioridad agregar el cristianismo primitivo y gnóstico, el sufismo islámico, y los miles de maestros, desde Meister Eckhart hasta Krishnamurti, que se han dedicado al oficio de guiar a otros en el camino espiritual.

² Para más detalles sobre este punto ver Armstrong, Karen (2007). *La Gran Transformación: el mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*. Paidós, Buenos Aires.

La espiritualidad, tanto oriental como occidental, se constituye originariamente como un depósito de sabiduría que permite la visión clara y directa de la realidad. El Tao, el Ser o el Brahman, son esos principios únicos o fundamentos dinámicos desde los cuales se aprehende el todo invitando al iniciado a su transformación interna. La diferencia entre occidente y oriente se producirá con el surgimiento de la filosofía griega, específicamente la escuela jónica, que a diferencia de la escuela itálica eliminará los elementos místicos de la búsqueda filosófica (Cornford, 1984). La filosofía griega podría haber seguido los mismos pasos que las escuelas contemplativas orientales, pero el surgimiento de la filosofía como ciencia de la verdad evitó dicho desarrollo (Burnet, 1980; Russell, 2004). De esta manera, la filosofía comienza a dejar de ser una "forma de vida" (Hadot, 2006) para transformarse con Platón y Aristoteles, y la posterior hegemonía del Cristianismo, en una búsqueda racional de la verdad³.

Con el advenimiento de la modernidad y la sociedad industrial, las religiones, entendidas como institucionalización del mensaje espiritual, comenzaron hipotéticamente a perder importancia en las sociedades occidentales. El término común para referirse a este declive de la religión es el de «secularización». A juicio de Peter Berger, existe un acuerdo generalizado que explicaría la causa de este fenómeno social: el surgimiento de la ciencia y la razón moderna, y la separación institucional entre Estado y Religión (Berger, 1975, 1990, 2004, 2006). La ciencia y sus aplicaciones técnicas, reforzadas por una modalidad de pensamiento lógico-racional herencia de la Ilustración, han permitido al hombre encontrar solución a problemas que antes los aquejaban, debilitando las explicaciones místicas y mitológicas sobre las que se fundan las religiones. Al mismo tiempo, la escisión

³ Para un análisis filosófico de las implicancias de esta transformación en el pensamiento occidental, ver los textos de Arthur Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*, escrito originalmente en 1936, y *The Revolt against Dualism* de 1960. En ambos escritos Lovejoy explica como Platón inventó una hendidura que ha dividido a toda la tradición filosófica y religiosa occidental: ultramundaneidad y estamundaneidad. "Por ultramundaneidad entiendo la creencia de que tanto lo genuinamente «real» como lo verdaderamente bueno tiene características esenciales radicalmente antitéticas de todo lo que se encuentra en la vida natural del hombre" (Lovejoy, 1983: 34). El mundo que conocemos aquí y ahora, diverso, mudable, un perpetuo flujo de relaciones y situaciones entre cosas, pensamientos y sensaciones, parece carecer de sustancia para el entendimiento ultramundano. Los conocimientos empíricos, incluso científicos, son inestables y contingentes. "Pero la voluntad humana, tal como la conciben los filósofos ultramundanos, no sólo busca sino que es capaz de encontrar un bien último, fijo, inmutable, intrínseco y perfectamente satisfactorio" (op. cit: 35). Para ello apelan a un mundo diferente, un reino superior de la existencia. Este es el reino de la filosofía occidental dominante.

Religión/Estado ha debilitado el monopolio cosmovisional de las iglesias tradicionales posibilitado el surgimiento de nuevos credos.

La incomprendibilidad del mundo y el desamparo, eran los cimientos sobre los que se legitimaban todos los idearios religiosos como formas simbólicas de respuesta y reparación. Tal como lo refrenda el historiador Matthew Kneale, “son los cambios en nuestros temores los que han hecho cambiar nuestras ideas religiosas” (Kneale, 2013: 19). La modernidad, a través de sus modernos «sistemas expertos» (Giddens, 1994, 2005), ha permitido reducir parcialmente los riesgos y la incertidumbre ontológica, y con ello el peso de las iglesias tradicionales. La modernización secular parece haber desmantelado los fundamentos religiosos tradicionales sobre los que se legitimaba una ética institucional de la acción social, permitiendo al individuo liberarse de las autoridades y dogmas religiosos otrora impuestos desde la elite política y cultural.

Sin embargo, esta tesis de la secularización enfrenta graves dificultades a la hora de su defensa. Por ejemplo, existe la idea de que en Europa las creencias religiosas son cada vez más exiguas. Tomando como ejemplo el Reino Unido, Steve Bruce señala que entre 1900 y 1990, la afiliación a las iglesias descendió en todas las religiones, menos la católica, desde un 25,6% a un 13,9% (Bruce, 1995). Sin embargo, esta conclusión ha sido criticada porque no ha tenido en cuenta el incremento de grupos religiosos no cristianos (Stark y Iannaccone, 1995); además de no incorporar la evidencia de la encuesta *Gallup* de 1981 que indicaba que un 73% señalaba creer en dios, y un 36% en un dios personal (Webb y Wybrow, 1982). Lo mismo sucede en la *British Social Attitudes Survey* de 1991 que señalaba que sólo un 10% de los británicos decía no tener religión (Bruce, 1996). Incluso entre los científicos, los sondeos realizados entre 1916 y 1996 mostraban que la proporción de personas que creían en un dios personal que escucha plegarias y que puede garantizar la inmortalidad, permanecía constante en torno a un 40% (Larson y Withman, 1997). En resumen, las estadísticas permiten conjeturar que más que hablar de secularización conviene referirse a un fenómeno de desafiliación eclesial (Halman y Riis, 2003; Davie, 2000). El fenómeno religioso lejos de desaparecer, ha cambiado de forma⁴.

⁴ Un trabajo notable en esta materia es el realizado por el profesor Rafael Díaz-Salazar, sociólogo de la Universidad Complutense de Madrid. Díaz-Salazar habla de una nueva constitución religiosa

Siguiendo con Berger, la teoría de la secularización resulta incómoda porque viene aparejada a los que Max Weber denominó «desencantamiento del mundo». De esta manera, el avance del pensamiento lógico-racional y sus efectos en la ciencia, las nuevas tecnologías modernas y el debilitamiento de las iglesias tradicionales, ha mejorado la calidad de vida de las personas y fortalecido su autonomía, pero paralelamente ha desterrado relatos para la trascendencia que permitían responder y consolar ante las preguntas radicales de la finitud y el sufrimiento humano. Es por ello, “que aunque la edad moderna haya sido efectivamente el escenario de una secularización masiva, también ha sido escenario de poderosos movimientos de *contrasecularización*” (Berger, 1994: 43).

Son estos nuevos movimientos contrasecularizadores, o «religiones invisibles» (Luckmann, 1967), los que durante los años sesenta y setenta han vuelto a revitalizar el contacto con lo sagrado, apoyados en parte por el nacimiento de nuevas teorías y técnicas psicoterapéuticas, que englobadas bajo el nombre genérico «Movimiento por el Potencial Humano», pasarán a reforzar una oferta psicoespiritual no exenta de mercantilización. Esta investigación tiene por finalidad explorar uno de estos movimientos, revelando los contenidos psicoterapéuticos y religiosos que operan entre sus prácticas espirituales.

En lo personal, la motivación para realizar esta investigación surge de mi biografía intelectual que cruza desde mi temprana formación en psicología clínica hasta mi reciente viraje al mundo de la sociología. Durante mi formación como psicólogo clínico y transpersonal en Chile, siempre me pregunté qué tan atingente y necesario era introducir elementos asociados a una práctica espiritual, como la meditación o el consumo de drogas enteópicas, en la cura psicológica de mis clientes o pacientes. Lo anterior me condujo a la sociología, pensando que desde

en la Europa moderna, una «religión vacía» de la que no se sabe exactamente de qué está llena. Luego de analizar la Encuesta sobre Sistema Europeo de Valores; el Eurobarómetro, la *World Values Survey* y otras encuestas menores entre fines de los años ochenta y comienzo de los años noventa, concluye: “En Occidente podemos afirmar, a la luz de los datos empíricos disponibles, que existe una persistencia de la religión. La religión no desaparece, la sociedad no se desacraliza, la religiosidad no es algo marginal e irrelevante (...) la religión ciertamente pierde funciones sociales, no sale indemne del proceso de modernización que ha tenido lugar en Occidente, pero no desaparece de la escena occidental” (Díaz-Salazar, 2006: 106 – 107). Para revisar el estudio completo ver Díaz-Salazar, Rafael (2006). “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, pp: 71 - 114, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza.

ese lugar podría comprender mejor, con una distancia crítica, los efectos de la práctica espiritual en la labor terapéutica.

Habitando ya el campo de la sociología, comencé a interesarme en lo que el sociólogo británico Frank Furedi denominó la “Cultura Psicoterapéutica” (Furedi, 2004), esto es, como muchas experiencias y reacciones emocionales que eran consideradas normales y cotidianas antes de los años cincuenta, son hoy consideradas patológicas o dañinas. Un ejemplo clásico es la transformación de la melancolía en depresión. Esta patologización del comportamiento ordinario lleva consigo un supuesto ideológico, cual es el imperativo del bienestar personal. Sentirse bien ya no es una condición del destino o el azar, sino una meta posible y exigible de alcanzar. De esta forma, la historia de la psicoterapia ha ido desarrollándose desde un esfuerzo clínico por reducir el sufrimiento, a través de Freud y el psicoanálisis clásico, a un conjunto de técnicas y dispositivos terapéuticos destinados a complejizar áreas del comportamiento cada vez más sutiles.

Es en este clima “psicológico” donde aumenta la demanda por respuestas terapéuticas ante las preguntas por el sentido de la vida. Dicha demanda por los nuevos discursos psicológicos reemplaza las respuestas que tradicionalmente se han entregado desde la familia y las religiones tradicionales. A juicio de Paul Vitz (1994) asistimos hoy al nacimiento de “la psicología como religión”, es decir, la psicologización terapéutica de los procesos de búsqueda espiritual. Dicha privatización e individualización de la experiencia religiosa en lo psicoterapéutico, pasa a ser un elemento constituyente de algunos movimientos religiosos, incorporando dentro de su mensaje espiritual estas nuevas técnicas abreactivas. De esta manera, me fui interesando en el cómo algunos discursos y contenidos psicoterapéuticos de la práctica clínica podían ser utilizados y ofertados no sólo como un referente para el bienestar psíquico, sino también para una búsqueda de trascendencia espiritual. Lo anterior me condujo a cuestionar los alcances sociales de esta nueva práctica psicoterapéutica, sobre todo en lo referido a su comercialización y sus efectos emocionales y cognitivos en el potencial cliente.

Un último elemento que me condujo a realizar esta investigación, tiene que ver con los límites supuestamente epistemológicos que desde la academia se han instalado con el objeto de separar los saberes psicológicos y sociológicos. Esta

investigación es un esfuerzo por derribar dicha frontera que parcela y obstruye el libre flujo de ideas y teorías, que se supone debiesen enriquecer el debate y el dialogo al interior de las ciencias sociales. En esta investigación, mi director de tesis y yo, nos hemos propuesto integrar ambos saberes, intentando recoger lo mejor de ambas disciplinas, sin olvidar que se trata esencialmente de un estudio sociológico. Siguiendo las ideas de Immanuel Wallerstein⁵, abrir las ciencias sociales a la interdisciplinariedad nos parece no sólo indispensable, sino obligatorio si queremos avanzar en la comprensión de un campo tan complejo como lo es el religioso y psicoterapéutico. La búsqueda y la práctica espiritual están impulsadas por una necesidad de sentido, que puede surgir desde una demanda psicológica y de trascendencia, pero condicionada socialmente como una oferta no exenta de mercantilización.

Lo que proponemos en esta investigación, es distinguir qué elementos de una práctica espiritual son beneficiosos y cuales son dañinos para aquel que busca entrar en este espacio. Buscamos comprender cómo se constituyen y gestionan institucionalmente prácticas espirituales destinadas a entregar crecimiento espiritual y bienestar psicológico, y al mismo tiempo, que elementos de la misma gestión pudiesen estar orientados hacia la obtención de ganancias económicas más que a este primer objetivo. No negamos que toda práctica espiritual pudiese ser entregada como un producto rentable, sino más bien, nos preguntamos cómo la lógica de mercado condiciona el diseño y la oferta de este servicio psicoespiritual. Nuestra tesis es que para que una práctica espiritual funcione, debería ser gestionada como un proceso que apoye el crecimiento espiritual. Un andamiaje que acompaña al individuo a través de una serie de etapas, brindando ayuda cuando este así lo requiera. En lo social, este proceso debiera ir acompañado de un aprendizaje que se traduzca en personas más solidarias y conectadas con su entorno sociocultural, y menos centradas en su ego.

En concordancia con lo propuesto por el psicólogo Jorge Ferrer (2003), la meta de la búsqueda espiritual va más allá de la experiencia espiritual en sí, ya que busca transformar al individuo y al entorno correspondiente. Una práctica espiritual mal gestionada, lleva a los individuos a reforzar elementos narcisistas (“narcisismo

⁵ Para más detalles sobre este punto ver Wallerstein, Immanuel (2006). *Abrir las Ciencias Sociales*. Madrid, Siglo XXI.

espiritual”), lo que se traduce en una pérdida aún mayor de contacto social. Una práctica espiritual gestionada desde el “materialismo espiritual” (Trungpa, 1985), esto es, buscando que los agentes sólo obtengan sensaciones placenteras o gratificantes sin conectarlas a un proceso de crecimiento espiritual, son aquellas prácticas organizadas desde una lógica mercantilista. Estas refuerzan lo que Ken Wilber denominó la “falacia pre/trans” (Wilber, 1993, 2003), esto es, confundir episodios pre-personales narcisísticos como si se trataran de verdaderos estados espirituales.

Prefacio

Desde sus inicios, la sociología se ha dedicado al estudio del fenómeno religioso. La genealogía del saber sociológico sobre la religión comienza a finales del siglo XIX⁶ con cuatro autores: Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, y en menor medida Georg Simmel (Furseth y Refstad, 2006; Davie, 2003, 2011). Marx abordó tangencialmente el tema de la religión entendiéndola como un sustrato ideológico al servicio de la burguesía; Weber, a través de su libro *la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* [1905] (2008), buscó la comprensión cultural del fenómeno religioso moderno a través del vínculo entre ascetismo protestante y surgimiento del capitalismo; Durkheim, con *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* [1912] (2007), interpretó la religión como un espacio funcional de solidaridad supraindividual; y Simmel, elaboró una distinción entre religiosidad, como contenido psíquico, y religión, como forma institucionalizada del estado mental religioso.

A finales de los años sesenta, la sociología nos señala dos fenómenos vinculados a las religiones en el contexto de la modernidad tardía. Primero, que contra las tesis de la secularización en occidente, se da una confirmación de las creencias y prácticas religiosas marginales y privadas (Luckmann, 1967; Berger, 1975; Wilson, 1976). Segundo, una disminución paulatina de la cultura cristiana tradicional acompañada de una proliferación de cultos religiosos influidos en su mayoría por creencias orientales (Bellah y Glock, 1976; Richardson, 1977; Campbell, 1999). Lo anterior permite señalar que desde los años sesenta asistimos en occidente a un renovado marco religioso, donde el papel de las iglesias tradicionales pierde poder mientras surgen nuevos y diversos modelos confesionales que comienzan a obtener importantes cuotas de creyentes y seguidores en este nuevo mercado espiritual. De esta manera surge un “Dios personal” (Beck, 2009), referido a la experiencia singular de cada creyente. Una segunda modernidad o posmodernidad religiosa, donde paralelamente al vaciamiento de las iglesias, asistimos al reencantamiento de una religiosidad fluida y posteclesial.

⁶ Históricamente, la filosofía y la teología se habían hecho responsables del estudio racional y objetivo del fenómeno religioso, sin embargo, gracias al proceso de secularización, las nacientes ciencias sociales comienzan a interesarse en esta área de estudio (Birnbaum y Lenzer, 1969).

De esta manera, se comienza a hablar del surgimiento de los «Nuevos Movimientos Religiosos». Los Nuevos Movimientos Religiosos son formaciones religiosas que se vienen desarrollando durante los últimos cincuenta años en Estados Unidos y Europa. El origen y las orientaciones de la gran mayoría de estos movimientos no son judeo-cristianos, y con frecuencia tampoco occidentales (Beckford, 1985). Así mismo, están formados mayoritariamente por individuos bien educados de clase media y media alta (Wilson, 1981). Esta nueva religiosidad posmoderna (Lyon, 2002; Bauman, 2004) ofrece verdades más simples y absolutas que las complicadas teodiceas de las religiones tradicionales, porque sólo tienen una generación de seguidores (Barker, 1989), y en su mayoría son guiados por líderes carismáticos, es decir, personas que tienen un tipo especial de don o gracia que les permite ser legitimados en su tarea de disciplinar cada uno de los aspectos de la vida de sus seguidores.

Los Nuevos Movimientos Religiosos son formas de reencantar o pseudoencantar a los buscadores de lo trascendente (Patridge, 2004), y para tal efecto han dirigido su mirada hacia oriente y la moderna psicoterapia. Contrario a las tesis de la secularización, los Nuevos Movimientos Religiosos son una expresión elocuente de un *revival* de lo sagrado, una nueva forma de reencantamiento religioso (Estruch, 2006), un “retorno de lo sagrado” (Bell, 1980). Son estas nuevas formas de experimentar lo sagrado, las que han privatizado la experiencia religiosa en un consumo posmoderno para la expresión y la autorrealización del yo (Luckmann, 1967; Bauman, 2004; Beck, 2009).

Paralelo al surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos fue apareciendo en Estados Unidos y Europa un nuevo tipo de psicoterapia, donde la salud psíquica no estaría relacionada con el comportamiento adecuado o adaptativo, sino más bien con desprenderse del rígido caparazón construido para cumplir roles (Cushman, 1992). Surgen así varios modelos post-psicoanalíticos de entender el *counseling* psicológico⁷. Estas nuevas orientaciones buscan ayudar a la persona a trascender el ego y la vida inauténtica. De esta forma la felicidad entra

⁷ Me refiero aquí como psicología post-psicoanalítica a todos los movimientos y escuelas fundadas en Europa y Estados Unidos contra las tesis pansexualistas de Freud. Este movimiento incluye psicoanalistas como Carl Jung y Wilhelm Reich; la tercera fuerza o psicología gestáltica y humanista de Fritz Perls y Carl Rogers; la cuarta fuerza o psicología transpersonal de Abraham Maslow y Stanislav Grof.

en el campo de la psicoterapia, entendiendo que el bienestar psíquico pasa por aprender a centrarse en los propios dilemas, manejar las narraciones emocionales reflexivamente, de manera espontánea, reduciendo el peso de las obligaciones morales, las demandas éticas y las necesidades sociales que se imponen desde afuera. Esta nueva psicoterapia sería una expresión de la autoreferencialidad del sujeto moderno, una suerte de narcisismo que lo aleja de las problemáticas públicas para centrarse sólo en sus dilemas privados y exclusivos (Berger, Berger y Kellner, 1973; Rieff, 1990; Lasch, 1984, 1991; Sennett, 2002).

Muchos de estos movimientos psicoterapéuticos terminan privatizando lo religioso en la experiencia terapéutica (Gross, 1978; Vitz, 1994). De esta manera, la psicología clínica o terapéutica surge como una metáfora de la experiencia espiritual. El significado cosmológico de la experiencia espiritual es reemplazado por la mirada interior de lo psicológico, promoviendo la espiritualidad como un componente necesario del bienestar psíquico. Las experiencias y prácticas espirituales pasan a ser una parte esencial de la salud mental, y la nueva psicología post-psicoanalítica termina sirviendo de soporte epistemológico para la legitimación de muchos Nuevos Movimientos Religiosos. Esto significa que durante los años sesenta y setenta muchos movimientos religiosos integrarán en sus cosmovisiones y filosofías elementos provenientes de las psicoterapias humanistas, gestálticas y transpersonales, con la idea de privatizar la experiencia religiosa en un misticismo sanador. Uno de estos movimientos religiosos surgió en los años setenta en torno a la figura de Bhagwan Shree Rajneesh, conocido más tarde como Osho.

Osho inicio en los años setenta un movimiento religioso y psicoterapéutico que atrajo millares de seguidores tanto en India como en todo el mundo. En 1974 construyó su primer *ashram* -lugar de culto y crecimiento espiritual- en la ciudad de Puna, India. El *ashram* fue convirtiéndose en paradero obligado de muchos buscadores de lo espiritual occidentales, los que eran bautizados como *sannyasins* o seguidores. En 1981, Rajneesh decide expandir su culto y sus enseñanzas a Estados Unidos. Esta nueva comuna en el Estado de Oregón, llamada *Rajneeshpuram*, llegó a tener más de 250.000 seguidores (Gordon, 1987). Luego de cuatro años de funcionamiento, el gobierno norteamericano decreto cargos contra Rajneesh y su comuna, por “conspiring to fraud the United States and with ordering others to make false statements to the Immigration and Naturalization

Service in order to hide sham marriages"(Carter, 1990: 231). Rajneesh y sus más cercanos seguidores fueron arrestados y más tarde expulsados del país.

Luego de su regreso a Puna, en 1989, Rajneesh cambio su nombre por el de Osho, y el 19 de enero de 1990 murió por causas que aún no son del todo claras. Después de su muerte, la popularidad de sus libros creció, convirtiéndose en *best sellers* que generan ingresos superiores al millón de dólares anuales⁸ (McCafferty, 1999). El *ashram* ubicado en Puna cambio su nombre por el de *Osho International Meditation Resort*, y hasta el día de hoy sigue operando atrayendo miles de seguidores y simpatizantes de la obra espiritual de Rajneesh/Osho (Urban, 2005). En el *ashram* laboran cientos de seguidores o *sannyasins*, recibiendo visitantes todo el año⁹, los que al igual que en los setenta y ochenta van en busca de la iluminación espiritual y el bienestar psicológico.

La presente investigación busca identificar aquellos elementos propios de un nuevo movimiento religioso en el *ashram* de Osho. Que mensajes son transmitidos, que ceremonias constituyen sus rituales de interacción, discernir entre el contenido psicoterapéutico y religioso al cual acceden los miembros del *ashram* en su práctica espiritual, y sobre todo, que elementos de esas prácticas son conducentes a un proceso de crecimiento espiritual y cuales operan al servicio de un hedonismo espiritual. Para ello utilizamos los aportes de la microsociología etnometodológica de Randall Collins, en el marco de un diseño investigativo etnográfico que involucró un trabajo de campo de seis meses en el *Osho International Meditation Resort* de Puna (India).

⁸ Se estima que Osho ha publicado más de 600 libros, todos traducidos a más de cuarenta idiomas. Los libros no fueron escritos directamente por el gurú, sino que son transcripciones de sus discursos y de sus lecciones en Puna y Oregón, por ello tiene la fama de ser el místico más prolífico en cuanto a número de libros publicados (Palmer y Sharma, 1993).

⁹ Según cálculos elaborados durante mi estancia en el resort, una razón de aproximadamente veinte personas por día en temporada baja, y sesenta por día en temporada alta. La temporada baja comienza el primero de marzo y termina el treinta y uno de octubre, esto es ocho meses, es decir aproximadamente 4.800 visitas al año. La temporada alta comienza el primero de noviembre y termina el veinte y ocho de febrero, es decir cuatro meses, o sea unas 7.200 visitas al año. En resumen, estamos hablando de un total aproximado de 12.000 personas al año, entre residentes y visitantes ocasionales.

Diseño de la Investigación

Preguntas de Investigación primarias

1. ¿Son las prácticas espirituales al interior del *ashram* de Osho en Puna parte de un proceso de crecimiento espiritual, o más bien se trata de prácticas destinadas al hedonismo espiritual?
2. ¿Estas prácticas espirituales están conectadas o divorciadas de contextos éticos y sociales más amplios?
3. Los seguidores de Osho en Puna, ¿siguen constituyendo un Nuevo Movimiento Religioso, o sólo buscan *counseling* y/o entrenamiento psicoterapéutico individual?

Preguntas de Investigación secundarias

1. ¿Cómo se gestionan y organizan las prácticas espirituales al interior del *ashram* en Puna?
2. ¿Cómo son las cadenas de interacción emocionales y cognitivas que definen los rituales y ceremonias al interior del *ashram* en Puna?
3. En base a esos rituales de interacción, ¿cómo definen reflexivamente los seguidores de Osho, que actualmente son parte de la comuna en Puna, sus prácticas espirituales?

Objetivos primarios de la Investigación

- 1.- Comprender los procesos de crecimiento y/o hedonismo espiritual al interior del *Osho International Meditation Resort* en Puna.
- 2.- Comprender los elementos religiosos y psicoterapéuticos de la práctica espiritual en la *Osho International Meditation Resort* de Puna.

Objetivos secundarios de la Investigación

- 1.- Identificar los rituales y ceremonias de interacción que componen y distinguen las prácticas espirituales en el *Osho International Meditation Resort* de Puna.
- 2.- Identificar los procesos reflexivo-cognitivos y la energía emocional que son parte de las cadenas de interacción ritual al interior de la *Osho International Meditation Resort*.
- 3.- Analizar cuáles son los encuadres hermenéuticos (*frame*) con los cuales los participantes del *ashram* interpretan sus prácticas espirituales.

Hipótesis de la Investigación

- H1: Las prácticas espirituales gestionadas dentro del resort no son conducentes a un proceso de crecimiento espiritual, esto es, no son organizadas de forma secuencial y progresiva con la finalidad de que todos los seguidores obtengan un desarrollo espiritual,
- H2: Las prácticas espirituales al interior del resort son gestionadas como una oferta individualizada y posmoderna de consumo espiritual,
- H3: Las prácticas espirituales organizadas y gestionadas dentro del resort buscan trascender las esferas religiosa y psicoterapéutica,
- H4: Las prácticas espirituales dentro del resort combinan elementos místicos y psicoterapéuticos, pero no entregan ningún ordenamiento ni imperativo ético.

¿A quién puede interesar esta tesis?

La presente tesis tiene la intención de ser útil a un amplio grupo de lectores. En primer lugar, a sociólogos que comienzan o ya han emprendido el estudio de las religiones como campos institucionalizados de lo sacro, y sobre todo a aquellos que buscan explicar las nuevas formas de espiritualidad mercantilizada y fetichizada. A antropólogos que buscan comprender las prácticas espirituales que son parte de los rituales de interacción dentro de los nuevos movimientos religiosos. A psicólogos que desean explicar las dimensiones catárticas y abreactivas de la experiencia espiritual, y los elementos psicoterapéuticos que pudiesen existir tanto en su expresión como en su producción. En resumen, a todo cientista social que busque analizar las nuevas instituciones religiosas y psicoespirituales, sus prácticas individuales como comunitarias, y las dimensiones éticas de sus efectos tanto en los nuevos buscadores de lo espiritual como en la sociedad en su conjunto.

Esta investigación actualiza hasta la fecha los conocimientos sociológicos y psicológicos en torno a cómo funcionan y se organizan los nuevos movimientos religiosos y psicoterapéuticos. Traza un recorrido de las tempranas teorías de la sociología de la religión hasta los últimos análisis de la experiencia espiritual desde el campo de la psicología transpersonal. Es por ello que la invitación a su lectura y estudio está abierta a las ciencias sociales en general. Sin embargo, el profesor Vicens y yo, creemos y confiamos en que esta tesis pueda ser de mucho valor para todos aquellos que inician un camino contemplativo. La nueva oferta psicoespiritual está llena de productos y servicios que se ofertan y consumen más como una experiencia que engrandece el ego antes que como una espiritualidad conectada con la dimensión ética y social de la cual son parte constituyente. Los nuevos buscadores de trascendencias están muchas veces solos en este viaje introspectivo, y el deseo de tocar lo divino puede confundirse fácilmente con el placer autorreferente del éxtasis místico. Esperamos que esta investigación sirva de luz para aquellos que se internan dentro de los misteriosos e insondables caminos de lo numinoso.

MARCO TEÓRICO

A. Introducción

La presente tesis se moverá entre tres ejes o dimensiones teóricas: religiosa, psicoterapéutica y espiritual. La primera de ellas da cuenta de los componentes religiosos que son posibles encontrar dentro del *Osho International Meditation Resort*. Con ello nos referimos a la identificación de los elementos propios de lo que la sociología de la religión ha denominado Nuevos Movimientos Religiosos. Por tal motivo, la primera parte de este marco teórico versará sobre tal discusión al interior de la sociología académica. Nos interesa mostrar la genealogía del concepto «Nuevo Movimiento Religioso» y sus principales características. Tal como tendremos oportunidad de ver, la sociología ha venido estudiando el *Rajneeshism*¹⁰ desde fines de los años setenta, pero sin incorporar plenamente esta dimensión teórica propia de la sociología de la religión.

Nuestra tesis central en este punto, sostiene que contra las ideas que defienden que la secularización ha significado un declive de lo religioso (Wilson, 1982, 1998; Bruce, 1996, 2002, 2006), nosotros compartimos la idea de que el ingreso a la modernidad sólo ha significado una transformación del espectro religioso, un retorno de lo sagrado (Bell, 1980). Tal como lo señala el sociólogo catalán, Joan Estruch, “en contra de cuanto afirman los apóstoles y militantes de la secularización, mi tesis es que todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento” (Estruch, 2006: 278). Son estas nuevas formas de reencantar, las que en parte han privatizado la experiencia religiosa en un consumo posmoderno para la expresión y la autorrealización del yo (Luckmann, 1967; Beck, 2009; Bauman, 2004).

La segunda dimensión teórica de esta investigación busca analizar la genealogía y características principales de lo que Paul Vitz denominó la “psicologización de la religión” (1994). Se trata de un proceso de deconstrucción al

¹⁰ Nombre con el que fue conocida la doctrina psicoespiritual de Rajneesh/Osho en los años setenta y ochenta.

interior de la psicoterapia clínica, que comienza entre los años cuarenta y cincuenta mediante un quiebre con la hegemonía psicoanalítica. Autores como Carl Jung, Wilhelm Reich, Fritz Perls, Abraham Maslow, Carl Rogers y Rollo May, comienzan a dibujar un nuevo paisaje psicoterapéutico donde el objetivo de la terapia sería no tan solo ayudar a restaurar la salud psíquica y aliviar el sufrimiento, sino alcanzar una plusvalía de bienestar: la felicidad. En aras de esa meta, estos nuevos movimientos psicoterapéuticos terminan incorporando elementos religiosos y espirituales en su práctica sanadora, y con ello pasan a ser parte medular de muchos nuevos movimientos religiosos. Nuestra intención es descubrir estos elementos psicoterapéuticos en el *ashram* de Osho, y como se articulan con la dimensión religiosa a la hora de entregar su oferta psicoespiritual.

Tanto los nuevos movimientos religiosos como las nuevas corrientes psicoterapéuticas post-psicoanalíticas, surgen paralelamente en el contexto de una sociedad que se va constituyendo posmaterialmente (Inglehart, 1991), esto es, buscando articular expectativas sociales sobre valores anclados a la felicidad y el hedonismo. Por eso, no es de extrañar que esta nueva forma de concebir lo religioso y lo psicoterapéutico tenga más que ver con gestionar los placeres que los sufrimientos. A diferencia de las grandes tradiciones religiosas monoteístas, donde los dominios de la carne son sinónimo de salvación; y el psicoanálisis clásico, donde la meta de la psicoterapia es la mejor adaptación social y la reducción de la incertidumbre existencial; los nuevos movimientos religiosos y psicoterapéuticos vienen a gestionar experiencias de realización personal, entre ellas las espirituales.

La última dimensión teórica da cuenta del centro temático de nuestra investigación. Se trata de analizar con cierta rigurosidad académica la experiencia espiritual. Para ello hemos utilizado los aportes de la teoría transpersonal, entendida como una investigación multidisciplinaria cuyo objetivo es una comprensión holística de la experiencia y la práctica espiritual (Daniels, 2008). Básicamente, distinguiremos tres elementos centrales de toda experiencia espiritual: la práctica espiritual; el crecimiento espiritual; y los problemas asociados al crecimiento espiritual, principalmente el hedonismo y materialismo espiritual.

En el marco de esta investigación, utilizaremos la palabra espiritualidad desde una óptica inclusiva y transcultural. Entenderemos espiritualidad como una actitud que se desplaza entre dos ejes, vertical y horizontal. Vertical, por cuanto

comprende una actitud de búsqueda contemplativa y trascendente. Horizontal, por cuanto dicha actitud o tendencia no puede estar desligada de los contextos sociales de los cuales emerge. De esta manera, nos hacemos eco de los aportes de tres autores: Jorge Ferrer, Raimon Panikkar y Ken Wilber, para quienes el estudio de la búsqueda o experiencia espiritual debe incluir una evaluación de los supuestos éticos desde los cuales se proyecta. La espiritualidad contiene en su correcta expresión un “océano común de emancipación” (Ferrer, 2011a), una “evolución cosmoteándrica” (Panikkar, 1979, 1998, 1999a, 1999b, 1999c) y una “trascendencia mundicéntrica” (Wilber, 2007). Sobre estos marcos interpretativos analizaremos los componentes éticos de la espiritualidad ofertada por el *Osho International Meditation Resort*.

Las dos primeras dimensiones teóricas de nuestro trabajo nos permitirán obtener un encuadre (*frame*) religioso y psicoterapéutico para comprender las experiencias espirituales al interior del resort. Distinguir entre aquellas experiencias que son definidas por los actores como un contacto con lo divino o lo trascendente, y aquellas otras percibidas como abreactivas dentro de un encuadre psicoterapéutico. Se trata de una diferenciación o graduación hipotética entre lo religioso y lo psicoterapéutico, entre una experiencia espiritual colectiva e institucionalizada, y otra individual y sanadora. La última dimensión teórica, nos permitirá acceder al núcleo de la experiencia espiritual en sí. Nos permitirá saber si las prácticas espirituales al interior del *Osho ashram* son conducentes a generar individuos más conectados socialmente, o si son gestionadas con una lógica mercantil buscando satisfacer un hedonismo espiritual autorreferente. En síntesis, conocer si la práctica espiritual es gestionada con miras a un crecimiento espiritual, esto es, un proceso acompañado de un aprendizaje que se traduzca en personas más solidarias y conectadas con su entorno sociocultural, y menos centradas en su ego.

Finalmente, hemos realizado un análisis en torno a la figura de Rajneesh/Osho. Para ello hemos utilizado textos religiosos, periodísticos y sociológicos en torno a la figura y obra de Osho. Lo que esta sección incluye es una descripción general de su biografía, no exenta de conflictos y problemas legales; un análisis de los elementos religiosos y psicoterapéuticos que atraviesan su discurso, mezcla de budismo, sufismo, tantrismo y psicoterapia post-psicoanalista; y por último, una

revisión bibliográfica que resume algunos de los trabajos y estudios sociológicos que se han escrito en torno a Osho y sus *sannyasins* hasta la fecha de la presente investigación.

B. La Dimensión Religiosa.

Aportes de la Sociología clásica en la comprensión del fenómeno religioso

La palabra religión (*religio*) tiene dos raíces etimológicas distintas. Primero, *relegere*, que viene de *legere*, es decir, reunir o convocar. Segundo, *religare*, que viene de *ligare*, que significa unión o vínculo (Derrida, 1998). En el primer significado la fundación religiosa descansa en un deseo de congregarse o juntarse con otros. El segundo sentido indica la disciplina o moralidad necesaria para controlar y regular los actos humanos en esa congregación. En el primer caso se trata de pertenecer a una comunidad, en el segundo de regular las prácticas y los deseos de los miembros de esa colectividad. Por lo tanto, toda agrupación religiosa es un fenómeno social, circunscrito por la integración y control del sentido de ciertas acciones sociales en el marco de una agrupación más o menos cerrada de individuos.

La religión también es un dispositivo diseñado desde los orígenes de la humanidad para la resolución de problemas existenciales. Las creencias religiosas son intentos de dar sentido al mundo. La religión, a través de sus diferentes cosmogonías y teodiceas ha buscado dar respuesta al problema del significado de la vida y de la muerte. Se trata de un marco de interpretación conducente a creer que pese a la existencia de la injusticia, el sufrimiento y la muerte, la vida no carece de sentido y propósito. El fenómeno religioso incide en todas las dimensiones de la vida social, como un marco interpretativo existencial construido por y para diferentes comunidades humanas. De ahí que la comprensión de la religión sea fundamental para entender toda sociedad. Es por ello que desde principios del siglo pasado, la sociología ha ido acumulando un acervo de conocimiento sustancial en esta materia.

Para Karl Marx, la religión debía ser entendida como una superestructura ideológica caracterizada por su rápida capacidad de adaptarse a los cambios en los modos de producción. Marx emprenderá una crítica hacia el fenómeno religioso principalmente a través de tres escritos: *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* [1844]; *Tesis sobre Feuerbach* [1845]; y *Principios Sociales del Cristianismo* [1847]

(Raines, 2002). En estos escritos, Marx señala reiteradamente que la religión pertenece al estado más primitivo del hombre como resultado de la aguda necesidad de pedir ayuda frente a las incontrolables fuerzas de la naturaleza. Marx profundiza lo ya teorizado por el filósofo Ludwig Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* [1841] (1971)¹¹. Para Feuerbach la religión tendría raíces psicológicas, brotando de la subjetividad y proyección humana. Para Marx, en cambio, la religión tiene raíces sociales, surge de los campos político y económico de la sociedad. Para ambos autores, la religión termina por alienar al individuo, por cuanto proyecta en un ser ideal sus cualidades negándose las a sí mismo.

De esta manera, la religión sería un instrumento de opresión y subordinación social que operaría a través de la idea de un consuelo más allá de este mundo, postergando toda posible reivindicación ante la injusticia y el sufrimiento social. “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx, 1981: 38). La preocupación teórica y práctica de Marx es abolir la religión, por cuanto esclaviza y aliena al hombre en una contemplación ilusoria que lo aletarga y aleja de todo compromiso revolucionario. “La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y por lo tanto en torno a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras este no gira en derredor de sí mismo” (op. cit: 38). Para Marx, la enajenación económica es legitimada y ocultada a través de la resignación religiosa. La religión es tanto un producto de la alienación como una expresión de intereses de clase¹².

¹¹ Feuerbach consideraba que lo divino no era más que una proyección antropomórfica de las pasiones y deseos humanos, y la religión una proyección del mundo empírico de la vida ordinaria. “La religión es la reflexión, es el reflejo del ser humano en sí mismo (...) Dios es el espejo del hombre. Lo que tiene valor esencial para el hombre, lo que para él es lo perfecto, lo exacto, en lo que él verdaderamente se deleita, esto es para él Dios” (Feuerbach, 1971: 69 - 72).

¹² La religión como ideología atraviesa todo el pensamiento marxista. Ernst Bloch será el primer autor marxista que sin abandonar el marxismo cambia la comprensión del fenómeno religioso dentro de esta tradición. Para Bloch, la religión no sólo es un manto de intereses de clase, sino “una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del principio esperanza” (Bloch en Lowy, 2006). Según Bloch, el marxismo comparte con el cristianismo una forma de interpretación mesiánica y una lucha por el reino de las libertades. Por otro lado, hay dos grandes dificultades con la teoría marxista de la religión como ideología conservadora dominante. La primera, es que la religión durante el siglo XVIII sirvió de vehículo para muchas revueltas campesinas, especialmente a través de grupos milenaristas. La segunda, es que durante la edad

Contrario a las ideas de Marx, Max Weber percibirá la religión fundamentalmente como una forma de respuesta frente a las dificultades e injusticias de la vida. La religión sería una mediación simbólica sobrenatural que se invoca para satisfacer deseos de diversa consideración. La religión provee lo que Weber llamará una teodicea¹³, esto es, una explicación sobrenatural que busca articular castigos y recompensas en un discurso éticamente coherente sobre el bien y el mal (Páez, 2001). Existen dos ejemplos clásicos de teodicea, la escatología mesiánica, cuya estructura es la de una promesa reparatoria: la justicia vendrá en un futuro; y la reencarnación kármica, asentada en la idea de la transmigración de las almas, donde los méritos y las culpas siempre estarán acumulándose en otras vidas.

Weber, en su libro *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, escrito entre 1904 y 1905, distingue tres principios básicos que afectan de forma directa y significativa la conducta práctica de los calvinistas en su actividad económica. Primero, la doctrina de que el universo ha sido creado para aumentar la gloria de Dios; segundo, el principio de que los motivos divinos están más allá de la comprensión humana, y los hombres sólo conocen un pequeño fragmento de esta verdad divina; y tercero, la creencia en la predestinación, esto es, que solo un pequeño número de hombres son escogidos para conseguir la gracia eterna (Weber, 2008). Sobre esta lógica de pensamiento, heredada de San Agustín y de Cornelius Jansen, la pregunta que se hace todo creyente es, ¿estoy yo entre los escogidos? Para Calvino existirían dos respuestas. La primera, el individuo debe considerar obligatorio sentirse entre los escogidos, cualquier duda sobre esta certeza es prueba de una fe imperfecta, y por tanto, de carencia de gracia. La segunda, es la intensa actividad en el mundo cotidiano como la prueba más apropiada para desarrollar y mantener esa confianza en sí mismo. “Los *electi*, precisamente por virtud de su elección, son inaccesibles al fatalismo, y justamente en esta repulsa de las consecuencias fatalistas, se comprueban a sí mismos”

media, a pesar de que las clases bajas fueron dominadas por un discurso religioso mediado por la aristocracia, gran parte de la población pobre defendía una forma de religiosidad “contaminada” por prácticas mágicas y paganas (Collins, 2007).

¹³ El término fue creado por Gottfried Leibniz en su obra de 1710, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, y significa «justificación de Dios». La palabra proviene de una conjunción de dos términos griegos: *Theos*, que significa Dios; y *Dike*, que significa justicia o reparación.

(Weber, 2008: 214). La elección de las buenas obras es el signo más claro de la elección. No es un método para merecer la gracia eterna, sino para eliminar dudas sobre la salvación.

De esta manera el *ethos* protestante calvinista sirve de base cultural para el surgimiento del capitalismo y la modernidad. La tesis básica de la predestinación es que los hombres trabajadores sólo serán recompensados si han sido llamados o escogidos por Dios. De esta manera el capitalismo configura el principio de la acumulación a través del esfuerzo laboral en la esfera pública, y el principio de la salvación como llamada divina. Ambos destinos, ocupacional y sagrado, se refuerzan mutuamente y se imbrican en la idea de que la llamada espiritual debe servir a la comunidad. Weber es contrario a las tesis de Marx, para quien la religión es un aparato ideológico que colabora en el sostenimiento de las estructuras sociales tradicionales, mostrando que los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, tal como se da en el caso de la ética protestante y su influjo en el desarrollo del capitalismo¹⁴.

Más tarde Weber publicó un conjunto de estudios sobre el judaísmo y las religiones de China e India, además de sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión*¹⁵. En estos escritos, Weber estudia la influencia de la ética religiosa sobre la organización económica, sobre todo con respecto al avance o retroceso de la racionalidad instrumental. Weber no señala que las religiones contengan orientaciones explícitas y claramente formuladas sobre qué tipos de actividad económicas son deseables, sino las consecuencias psicológicas y sociales que tiene adscribir a un tipo de religión u otra (Giddens, 1994).

En sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión* (1922) Weber postula cuatro tipos o caminos de salvación religiosa: la magia, la ceremonia, el ascetismo y el

¹⁴ Las críticas contra la sociología de la religión de Weber se han centrado en sus tesis de que el espíritu del capitalismo proviene del puritanismo calvinista. De acuerdo con Kurt Samuelson (1961), la idea de que el primer capitalismo haya surgido en países protestantes no significa que todos los países protestantes sean capitalistas. No existe una relación clara y directa entre capitalismo y protestantismo. Esta crítica ha sido ampliada y sostenida por muchos sociólogos. Para más detalles ver Lehmann, Hartmut y Guenther Roth (eds.) (1995). *Weber's Protestant Ethic: origins, evidence, contexts*. Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁵ *The Religion of China: Confucianism and Taoism* [1915], *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* [1915], y *Ancient Judaism* [1920]. Luego de su muerte en 1920, estos ensayos se publicaron bajo el título de *Ensayos sobre Sociología de la Religión*.

misticismo. La magia buscaría usar la fuerza religiosa para fines mundanos, como curar enfermedades y salvar vidas. No tiene un sentido ético sino sólo una aplicación técnica. La ceremonia pone énfasis en los rituales, se trata de una religión ya organizada, con seguidores y sacerdotes congregados bajo un principio rector. El ascetismo buscaría trascender la vida común mortificando el cuerpo y evitando el contacto social a través de la vida contemplativa de los monasterios. En algunos casos, el ascetismo se reserva para aquellas personas que buscan el autocontrol, sin abandonar sus responsabilidades mundanas (trabajo y familia)¹⁶. Finalmente, el misticismo sería una forma directa de alcanzar la salvación a través de la experiencia emocional inmediata de lo divino.

Para Weber, toda religión se compone esencialmente de dos elementos, una esfera emocional y otra racional. El polo místico y extático no asegura una racionalización moral entre sus feligreses. Para que una religión alcance el estatus institucional, debe terminar racionalizando los componentes emocionales y subjetivos en rituales sacramentales y textos sagrados (Weber, 1964, 2008). Como tendremos oportunidad de ver, esta distinción entre elementos emocionales o psíquicos y racionales o institucionales, será clave para entender la distinción entre religiosidad y religión, propuesta con posterioridad por Georg Simmel.

La sociología francesa hace su aparición en el campo religioso gracias a *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, publicado en 1912 por Emile Durkheim. El libro es un análisis de lo que Durkheim denominó “la religión más primitiva y más simple que se puede observar en la actualidad” (Durkheim, 2007: 157). Se trata del totemismo, aún vigente en algunas tribus australianas. Durkheim buscaba desacreditar la idea de que las religiones son un error, una alucinación irracional que la razón debe reparar. La religión sería una fuerza poderosa que se encuentra en el núcleo de toda agrupación humana. Las religiones responderían a las mismas necesidades, desempeñando el mismo papel y dependiendo de las mismas causas. Pueden tener diferentes estructuras, pero todas tendrían las mismas funciones invariantes y constantes, por ello sería posible extrapolar el totemismo australiano a las modernas religiones como objeto de análisis sociológico.

¹⁶ Es este último tipo de ascetismo, cuya base discursiva es el protestantismo calvinista, el que a juicio de Weber transformó las estructuras políticas y económicas de la Europa moderna.

Durkheim señala que es falso suponer que la existencia de divinidades sobrenaturales sea necesaria para que exista religión. Hay sistemas religiosos en los cuales no hay dioses o espíritus a venerar, como el Budismo. Para el sociólogo francés, el rasgo distintivo de las creencias religiosas es que “suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien” (op. cit: 33). Se trata de dos símbolos diferenciados y radicalmente opuestos entre sí, donde las creencias, los mitos, los dogmas y las leyendas que constituyen la naturaleza representacional de lo sagrado, entran en comunión con lo profano a través de los poderes y virtudes que le son atribuidos a estas representaciones.

El carácter específico de lo sagrado es que está compuesto de prescripciones y prohibiciones rituales que imponen una separación radical con lo profano. Estas creencias y prácticas constituyen una comunidad moral, llamada iglesia, o si se prefiere, “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas” (op. cit: 42). Ahora bien, “el objeto sagrado, tanto si existe como una fuerza difusa impersonal como si esta personalizada, se concibe como una entidad superior, la cual simboliza en realidad la superioridad de la sociedad sobre el individuo” (op. cit: 189). Para Durkheim, la religión no produce la sociedad, sino que en la religión se expresa la autocreación, el desarrollo autónomo de la sociedad. Lo sagrado y lo social son lo mismo. “God is society worshipping itself” (Tiryakian, 1962: 32). De esta manera, los ritos y rituales que entraña el ceremonial religioso proporcionan una consolidación moral del grupo, consolidación necesaria porque en las actividades de la vida diaria del mundo profano los individuos buscan sus propios intereses y, por tanto, están expuestos a desentenderse de los valores morales de los que depende la solidaridad social. Para Durkheim, la religión no tendría que ver con salvar el alma, sino con consolidar una moral comunitaria.

Al igual que Weber, Durkheim toma distancia de los planteamientos marxistas sobre el fenómeno religioso. La religión no sería una ilusión, como supone Marx, sino una construcción moral real que se sostiene gracias a las creencias de los individuos, pero sobre todo, más que un sistema de creencias, sería un sistema de acciones sociales que se expresan en rituales. “It is these rites, he argues, that generate, strengthen and renew religious sentiments and a sense

of dependence upon an external spiritual and moral power which is in fact society” (Hamilton, 2001: 114). Los ritos y rituales religiosos generan y sostienen la cohesión y solidaridad social¹⁷.

El dilema de la secularización y el retorno de lo sagrado

Más allá de las diferencias teóricas encontradas a la hora de examinar el fenómeno religioso, los tres padres de la sociología clásica –Marx, Weber y Durkheim- comparten un diagnóstico común, que desde distintos ángulos se refiere al fin de la religión producto del advenimiento de una modernidad secular (Casanova, 1994, 2006; Hervieu-Léger, 2005). Para Marx, el ocaso de la religión vendría inseparablemente vinculado a la realización completa del comunismo. Durkheim también observaba diversas manifestaciones que evidenciaban el declive de la religión en la sociedad moderna. La secularización traería consigo la desestructuración de las formas de solidaridad orgánicas del pasado, y con ello el debilitamiento del tejido social. Weber, estaba preocupado porque veía que el mundo moderno estaba “desencantado” (*entzaubert*), se había vaciado de toda dimensión espiritual o expresiva que proporcionase un orden cósmico en el que la existencia tuviese sentido y finalidad. El proceso de racionalización secular destronaba progresivamente el poder de las religiones históricas. El desencantamiento del mundo significaba, para Weber, el término de las religiones tradicionales y el avance de la racionalidad instrumental.

¹⁷ Las tesis de Durkheim pueden ser criticadas desde dos frentes. Uno metodológico, en el sentido de que sus tesis descansan en el estudio de un solo caso, las tribus aborígenes de Australia. “The problem is that it is not possible to be certain that the essence of the particular religion examined is the essence of religion in general. To determine that, it would be necessary to examine a wide range of cases, which Durkheim does not do” (Hamilton, 2001: 116). Además, se debe tomar en cuenta el hecho de que en sociedades primitivas existe un vínculo mucho más estrecho entre los aspectos económicos, políticos y religiosos. La modernidad ha traído consigo una diferenciación y consecuentemente especialización de cada una de estas esferas en sistemas relativamente autónomos (Giddens, 2004). La otra gran crítica emerge desde el plano teórico. Para Durkheim, la religión es la expresión de la sociedad como solidaridad moral, sin embargo, el surgimiento del sectarismo y de nuevos movimientos religiosos cuestionan la idea de que la religión sea un discurso homogéneo en materia moral. “Also, religious differences frequently lead to tension and conflict, a fact which seems to undermine his functionalist account of religion as an essentially integrating force” (Hamilton, 2001: 118). La religión puede ser tanto una fuerza integradora como desintegradora.

La secularización fue conceptualizada por Weber como una reorientación general de la religión desde un espacio supra-mundano hacia una dirección intra-mundana (Weber, 2008). De esta manera, las religiones se reestructuran mirando hacia el *saeculum* (este mundo). La salvación y la perfección religiosa ya no tienen que ser encontradas en la retirada de este mundo, sino en medio de las actividades seculares intra-mundanas. Siguiendo a Weber, Peter Berger (1990) distingue tres fases de la secularización capitalista: en la fase puritana, el ascetismo es trasladado de las celdas monásticas a la actividad intra-mundana, y con ello las actividades económicas adquieren el significado y la obligación de una llamada religiosa; en la fase utilitaria, las raíces religiosas se secan, la pasión irracional se transforma en virtud económica y utilitaria; una vez que el capitalismo se legitima ya no precisa más del apoyo religioso y moral, y comienza a penetrar y colonizar la propia esfera religiosa, haciéndola depender de la lógica de mercantilización.

Tal como lo explica el politólogo José Casanova, el término secularización designa un proceso histórico de la baja edad media europea caracterizado por la pérdida de influencia de la Iglesia Católica (Casanova, 1994). Desde entonces, la secularización sería una palabra que sirve para constatar un pasaje o transferencia de símbolos y funciones sociales, desde una esfera religiosa a otra secular. “Secularization as a concept refers to the actual historical process whereby this dualist system within «this world» and the sacramental world progressively break down until the entire medieval system of classification disappears, to be replaced by new systems of spatial structuration of the spheres” (Casanova, 1994: 15).

El declive del sistema religioso medieval se habría producido por cuatro grandes desarrollos históricos, que en conjunto definen la modernidad secular: la reforma protestante; la formación de los estados modernos; el crecimiento del capitalismo, y la revolución científica (Casanova, 1994). La secularización concluye Casanova, es tanto un proceso como un efecto histórico, que se constituye en cuanto tal mediante la diferenciación estructural de las esferas institucionales, la autonomía de las esferas seculares y la marginación de la esfera religiosa; en paralelo a un proceso de desencantamiento del mundo que ocurre a través de la racionalización de las cosmovisiones sacras (Casanova, 2006).

El teólogo Karel Dobbelaere comparte las tesis de Casanova, en cuanto a que la secularización debe ser entendida como el efecto de la diferenciación

funcional del sistema social tradicional, lo que se traduce en que sectores sociales históricamente sujetos al control de la Iglesia, como la educación o el arte, comienzan a convertirse gradualmente en esferas provistas de autonomía funcional (Dobbelaere, 1981, 2002). La secularización como efecto de la diferenciación sistémica, es una idea que desarrollo inicialmente Talcott Parsons. Parsons señala que la principal característica de las sociedades modernas es la progresiva especialización de las agencias normativas, y el aumento generalizado de esferas valóricas que otorgan dirección y mantenimiento al orden social; diferenciación e integración en otras palabras (Parsons, 1960, 1983). De esta manera, para Parsons, la religión no desaparece del todo de la esfera pública, sino que es redefinida socialmente producto de la culminación de un largo proceso de diferenciación estructural.

En resumidas cuentas, la secularización parece definirse como un proceso histórico acompañado de una diferenciación institucional proveniente de una matriz eclesiástica común, que ha significado una disminución progresiva de la esfera de influencia de lo religioso. Esta tesis se ha construido sobre el supuesto de que la modernización, tal como surgió en el contexto europeo, es un proceso universal que lleva a resultados similares en todo el mundo, y que la secularización, por ende, avanza imparablemente igual que esta (Beck, 2009)¹⁸. Entender la secularización como un proceso histórico universal y teleológico ha generado un debate sociológico en torno a sus alcances y su pertinencia teórica. Dicho debate comenzó en los años sesenta, y a grandes rasgos a fragmentado a los sociólogos de la religión en dos bandos. Son estas dos visiones las que revisaremos a continuación.

La primera postura, representada por Bryan Wilson, Steve Bruce y Peter Berger, sostiene que el declive de la religión tradicional y la pérdida de su relevancia social es efecto inevitable del proceso de modernización. Con posterioridad, Peter Berger abandonará esta posición, y pasará a engrosar la fila de los sociólogos que

¹⁸ Es posible establecer ciertas distinciones en cuanto a la localización geográfica y el desarrollo global del proceso de secularización. Por ejemplo, la secularización ha sido más fuerte y más temprana en el norte de Europa que en el sur -exceptuando Francia- (Davie 2006). La secularización no se ha manifestado de la misma forma en Estados Unidos que en Europa, puesto que el pluralismo religioso ha sido mas tolerado en Estados Unidos mientras que el viejo continente se ha caracterizado por la adscripción hegemónica del cristianismo en alguna de sus variantes católica, ortodoxa o protestante (Norris e Inglehart, 2007). Lo anterior lleva a Casanova a señalar que más que hablar de un proceso de secularización mundial, "hay secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas" (Casanova, 2012: 38).

defienden la postura contraria, es decir, que la religión no desaparece del mundo moderno, sino que se transforma. En este segundo grupo de sociólogos encontramos a Thomas Luckmann, Robert Bellah y en la actualidad al propio Berger.

Bryan Wilson comenzó defendiendo las tesis de la secularización en los años sesenta, a través de dos escritos, *Sects and Society* de 1961, traducido en 1970 como *Sociología de las Sectas Religiosas*; y *Religion in Secular Society*, de 1969, traducida el mismo año como *La Religión en la Sociedad*. Básicamente, para Wilson, la secularización es un proceso fundamentalmente social que afecta a la organización de la sociedad, la cultura y la *mentalité* colectiva. “Whereas religion once entered into the very texture of community life, in modern society it operates only in interstitial places in the system (...) One might, then, juxtapose the two phenomena: the religious community and the secular society” (Wilson, 1982: 154 – 155). La secularización significaría el retroceso de la influencia eclesiástica como efecto de la modernización social.

De acuerdo con Wilson, la tesis de la secularización implica la constatación de cambios estructurales en tres vertientes distintas de la organización social. Cambios en la autoridad del sistema social –el poder político ya no necesita del espaldarazo de la religión, legitimándose por sí mismo-; cambios en el carácter del conocimiento, dado que la investigación empírica, éticamente imparcial, conduce al desarrollo de descubrimientos científicos; y cambios asociados a la creciente exigencia laboral para que aquellos que ocupan puestos de trabajo rijan sus actividades de acuerdo a principios racionales. Todos estos cambios se refuerzan mutuamente y componen la secularización (Wilson, 1998). Finalmente, Wilson aclara que la secularización no se centra en el declive de las prácticas y creencias religiosas, sino en la merma de su significación e importancia social.

Steve Bruce, siguiendo los pasos de Weber, entiende que la secularización debe ser explicada desde la reforma protestante, que aceleró el auge del individualismo como de la racionalidad moderna. “El individualismo se constituiría en una amenaza para la base comunal de fe y el comportamiento religioso, mientras que la racionalidad vendría a abolir muchos de los objetivos de la religión, convirtiendo en inverosímiles gran parte de sus creencias” (Bruce, 1996: 230). Para Bruce, la religión, como muchas otras instituciones sociales, se ha convertido en el

período tardomoderno en una opción, un estilo de vida, una preferencia. La religión fue originariamente una identidad social heredada, que solo podía cambiarse pagando un alto costo personal, es por ello, que para Bruce no es lo mismo una identidad religiosa que una preferencia religiosa (Bruce, 1996, 2002, 2006). De esta manera, Bruce constata que en la modernidad secular: “sea lo que sea lo que contemos, afiliación, asistencia, ceremonias religiosas para marcar los ritos de paso, o los indicadores de creencia, ha habido un gran descenso en todos los indicadores religiosos” (Bruce, 2006: 414).

Las tesis contra la secularización han sido defendidas no solo desde la sociología. Una serie de publicaciones dan cuenta de este *revival* por lo sagrado. Las más destacadas a nivel de éxito editorial han sido los libros de Samuel Huntington, *El Choque de las Civilizaciones* [1996]; Harvey Cox, *El Regreso de Dios* [1944]; Morris Berman, *El Reencantamiento del Mundo* [1981]; y Gilles Kepel, *La Revancha de Dios* [1991]. Todos estos análisis defienden un resurgimiento de lo religioso, expresado en la vuelta de integristas y fundamentalismos, sobre todo islámicos; y la proliferación de nuevos movimientos religiosos. Desde la sociología académica, tres son los representantes más reconocidos de la teoría contrasecularizadora: Peter Berger, Thomas Luckmann y Robert Bellah.

Antes de pasar a comentar los aportes de estos sociólogos en el debate secularización/contrasecularización, se hace necesario describir brevemente las ideas del único padre de la sociología que no simpatizó con las tesis de la secularización religiosa: Georg Simmel. Simmel abordara la religión desde una mirada más fluida, rescatando el sentido ontológico y antropológico de este fenómeno frente a los iniciales diagnósticos seculares de Marx, Weber y Durkheim¹⁹. En 1898 publicó un ensayo titulado *A Contribution to the Sociology of Religion*, y en 1906 escribió su libro *Religion*. En ambos textos, la principal tesis de Simmel era que existía una diferencia entre la religión y lo religioso, o si se prefiere, entre contenido religioso (religiosidad o espiritualidad) y forma religiosa (religión). El contenido, es decir la religiosidad, se diferencia de la forma, es decir la religión, por cuanto la primera se refiere al contenido psíquico, al estado mental propio de la

¹⁹ A este grupo de sociólogos pro-secularización debe añadirse la figura de Auguste Comte, quien trabajó sobre la base de un modelo histórico evolutivo definido por tres fases: una inicial etapa teológica, pasando a otra metafísica, para concluir finalmente en la vigente etapa secular científico-racional (Comte, 2000).

fe que precede a las formas institucionales asociadas a la religión. “The distinction between religion and religiosity implies the acknowledgement of the dual nature of religion. Religion is oriented towards the transcendent, toward the other world - salvation, eternal life or reincarnation- and this is its main reference point but, it exists in society, incarnated in churches, sects, movements or institutions” (Varga en Flanagan y Jupp, 2010: 155).

Para Simmel, a diferencia de los tres clásicos de la sociología, la gente moderna no necesariamente sería menos religiosa que sus antecesores, lo diferente es el cambio en la forma en que las instituciones religiosas han expresado socialmente ese contenido mental. Al igual que otros procesos modernizadores, la opción religiosa se ha vuelto más individualista, pero eso no significa que el hombre moderno sea menos religioso que antes. Según Simmel, en la modernidad se asiste al reemplazo de la religión por el misticismo, condicionado por la rigidez de las tradiciones religiosas y la necesidad emergente de un “sentimiento” religioso no constreñido por dogmas y enseñanzas establecidas. Esto sucede porque la religiosidad, a diferencia de la religión, es un contenido vacío que necesita ser llenado. La religiosidad sería una forma de ser, una necesidad ontológica, una “erotización” que penetra todas las esferas de la vida, no una posesión o una habilidad cognitiva (McCole, 2005).

Es con Simmel con quien comienza una mirada sociológica a las tesis desecularizadoras. Sin embargo, la distinción de Simmel entre religión y religiosidad paso prácticamente inadvertida dentro del campo de la sociología de la religión. Los postulados de Marx terminaron adquiriendo notoriedad producto de su ideologización a través de procesos revolucionarios; las tesis de Weber sobre el advenimiento del capitalismo gracias a una matriz cultural y religiosa protestante, así como las ideas de Durkheim sobre la religión como cemento moral de las sociedades, cautivaron y hegemonizaron el campo sociológico. Todo lo anterior termino por eclipsar las ideas de Simmel (Roberts, 2004). Tendríamos que esperar hasta la década de los sesenta cuando Peter Berger, Thomas Luckmann y Robert Bellah reinterpretaron el fenómeno secular.

Siguiendo la tradición Weberiana por una sociología comprensiva y hermenéutica, incorporando la fenomenología de Husserl a los fenómenos sociales de la mano de Alfred Schutz, y reacios a la sociología funcionalista, Peter Berger y

Thomas Luckmann iniciarán sus trabajos en el campo de la sociología de la religión a finales de los años sesenta. En 1967 Peter Berger publicará *The Sacred Canopy*, y Thomas Luckmann *The Invisible Religion*, dos clásicos de la materia hasta el día de hoy. Para ambos autores la experiencia religiosa será interpretada como una vivencia antropológica y universal con el cosmos sagrado, y la religión como una objetivación social de dicha experiencia.

Tanto para Berger como para Luckmann, la sociedad es un proceso continuo de externalización, objetivación e internalización de productos sociales. En este proceso se produce una dialéctica entre *nomos*, como representante del orden y de las regulaciones normativas, y *anomia*, como expresión del quiebre del orden social (Berger y Luckmann, 1997). *Nomos*, es un conocimiento que ordena y da sentido a todas las experiencias humanas, incluyendo aquellas que ocasionan dolor e incertidumbre. En virtud de este *nomos*, el individuo puede llegar a dar sentido a su vida, tanto en el plano objetivo -salvaguardando las estructuras institucionales-, como en el subjetivo -dándole sentido a la experiencia individual. La *anomia* constituye una amenaza, tanto para el individuo como para la colectividad, por cuanto se pierden los vínculos emocionalmente satisfactorios, la orientación en el mundo, y en casos extremos, el sentido de realidad y la propia identidad. La religión operaría como un *nomos* que permitiría reducir la *anomia* a un nivel aceptable por el orden social (Berger, 1981, 1990).

De esta manera, la “religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido” (Berger, 1981: 46). Lo sagrado es aprehendido como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. “El *nomos* sitúa la vida del individuo en un abarcante contexto de significaciones que, por su misma naturaleza, la trasciende” (op. cit: 85). En consecuencia, los sufrimientos y la angustia ante la muerte se vuelven más tolerables, ya que la sombrilla protectora del *nomos* se extiende sobre las experiencias humanas. La experiencia dolorosa adquiere así un sentido en términos de conveniencia social.

Sin embargo, la religión, al legitimar el *nomos* en el cosmos divino, termina alienando al individuo, ya que este poder sobrehumano “tiene el poder sobre los hombres, precisamente porque los protege de los terrores de la anomía” (op. cit:

136). A juicio de Berger, siguiendo a Marx y Durkheim, la alienación religiosa se produce porque el sujeto social olvida que él es el co-creador del mundo religioso que él mismo construyó y habita. De esta manera, la religión se convierte en una estructura de plausibilidad social que legitima el orden imperante, y al mismo tiempo una institución que se desancla de la creación humana. En resumen, todo orden social opera en un equilibrio dialéctico entre un *nomos* que ordena la *anomia*, pero que al mismo tiempo aliena a los individuos que construyeron dicho sistema de significados²⁰.

Sobre este esquema fenomenológico de comprender el orden y el desorden social, Berger señala que en las religiones pre-modernas existía algo así como un “dosel sagrado” (*sacred canopy*) que proveía legitimación, significado y orden a toda construcción social. A medida que la sociedad se fue diferenciando institucionalmente y modernizando, la religión fue perdiendo su capacidad como “estructura de plausibilidad”. El proceso de diferenciación significó la pluralización de las instituciones dadoras de sentido, de esta manera, el cosmos sagrado, originalmente monopolio de las iglesias tradicionales -sobre todo la Iglesia Católica Romana-, terminó convirtiéndose en un espacio de interpretación y competencia entre muchos credos religiosos. “So religious traditions which previously could be authoritatively imposed, now have to be *marketed*” (Berger, 1990: 138). La secularización, concluye Berger, hizo que las religiones tuviesen que entrar a competir en la arena del mercado del sentido.

A pesar de la mirada pesimista de Berger en sus primeros escritos, más tarde reorientará su mirada hacia la secularización religiosa. La aparición en 1999 de la obra *The Desecularization of the World*, provocó en la comunidad sociológica un antes y un después con respecto a las tesis de Berger. “My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is a furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This mean that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled «secularization theory» is essentially

²⁰ Un ejemplo claro del como un discurso religioso termina reduciendo la incertidumbre ante la desigual distribución del dolor, y al mismo tiempo legitimando un orden moral, es la teodicea. “Por ello, una de las funciones sociales más importantes de las teodiceas es ciertamente la de explicar las desigualdades existentes en poder y privilegios” (Berger, 1981: 92), y obviamente, las diferencias distributivas del dolor existencial. Para Berger, toda teodicea implica una entrega del individuo al orden social.

mistaken” (Berger, 1999: 2). A juicio de Berger, todo parece indicar que asistimos hoy a un retorno de lo sagrado.

Berger sostiene que la modernidad ha significado la pérdida de verdades tradicionales, antes monopolizadas por un credo religioso. La modernización se traduce en una liberación y flexibilización de los vínculos familiares; en una mayor movilidad social, y en el nacimiento de una pluralidad de modos de vida (Berger, 1994, 2006). Sin embargo, la modernización también introduce en el sistema social incertidumbre y lo que algunos filósofos denominaron angustia existencial. La modernidad, señala Berger, es “como ser arrojados a un mundo en el cual uno se encuentra sólo, desprotegido, y en el que todas las creencias e identidades se ponen continuamente en tela de juicio” (Berger, 1994: 29). En las sociedades tradicionales el hombre vivía en un mundo de seguridades proporcionadas por un *nomos* hegemónico, en la actualidad, es tarea del individuo encontrar sentido (Berger, 2006)²¹.

La desecularización, como fenómeno histórico, se presenta como una respuesta frente a la necesidad de certidumbre del hombre moderno. De esta manera, Berger distingue entre la certidumbre tradicional o pre-moderna, y la certidumbre de las sociedades modernas, que él llama «certidumbre fabricada» (Berger, 1997, 2006). En la certidumbre tradicional, “los individuos no han elegido su mundo de certidumbres -nacieron en él; no necesitan de la fe- saben; pueden *descansar* en sus certezas con gran tranquilidad” (Berger, 1997: 6). Sin embargo en la certidumbre fabricada, los hombres están solos, deben elegir voluntariamente su nuevo cosmos sagrado. Lo anterior da pie a dos fenómenos nuevos dentro del campo religioso: el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos y psicoterapéuticos, y el levantamiento de nuevos fundamentalismos e integristas religiosos, ambos como opciones de sentido. “Cuando hay una multiplicidad de mensajes religiosos, la certeza de cada uno de ellos se ve subvertida. La dialéctica de la relativización y el fanatismo pasan a ser, entonces, fenómenos en plena

²¹ A una tesis similar arriba Charles Taylor en su monumental libro publicado en 2007 *A Secular Age*, donde sostiene que en la actualidad, por primera vez en la historia de la humanidad, vivimos inmersos en el interior de una cultura humanista centrada en el individuo, por lo que el gran cambio en materia religiosa es que mientras nuestros ancestros experimentaban una fe naive, nosotros debemos vivirla reflexivamente. “It is this shift in background, in the whole context in which we experience and search for fullness, that I am calling the coming of a secular age” (Taylor, 2007: 25).

efervescencia. Desde luego, ésta es una situación acongojante. Pero tiene también algunas características redentoras” (op. cit: 13).

La teoría contrasecularizadora supone que la religión no desaparece en el mundo moderno, sólo se transforma. Algo parecido sostuvo Talcott Parsons en los años sesenta. Para Parsons la religión juega un rol estratégico dentro de un sistema social, porque al igual que otros elementos culturales, entrega símbolos e ideas que son necesarios para motivar la acción social y mantener los valores sociales imperantes. “The religion’s core function is the regulation of the balance of the motivational commitment of the individual to the values of his society” (Parsons, 1960: 302). La religión tendría tres funciones en la sociedad: ayudar a los miembros de la sociedad a lidiar con eventos inesperados e incontrolables, como la muerte; entregar sentido y explicación a fenómenos que otros conocimientos no pueden explicar; y calmar tensiones, ayudando a mantener el orden social a través de una ética que se transmite mediante rituales colectivos. “The cognitive meaning of existence, the meaning of happiness and suffering, of goodness and evil, are the central problems of religion” (op. cit: 303). De esta manera, al igual que Berger, la religión daría respuesta a un conjunto de preguntas que otros subsistemas sociales, como la economía o la política, no pueden responder.

A una tesis similar arriba Niklas Luhmann, heredero del funcionalismo parsoniano. Para Luhmann, las religiones reformulan las condiciones de inseguridad social, sacralizando los problemas sociales, es decir, convirtiendo en tabú puntos débiles del orden social. “Formulado sociológicamente, la función de la religión es la transformación de la complejidad indeterminada en determinada o determinable” (Luhmann, 2009: 89). Es en las condiciones de la modernidad industrial cuando la religión como sistema comienza su proceso de diferenciación, lo que provoca el desplazamiento de las comunicaciones religiosas del ritual al dogma (Luhmann, 2007). Las dogmáticas permiten sobrepasar los rituales, y con ello iniciar interpretaciones más allá del contacto cara a cara con lo divino. Bajo estas condiciones societales, “el centro de gravedad religioso se desplaza del ritual a las preguntas totalizadoras de la fe que deben ser dogmatizadas, interpretadas y reespecificadas exegéticamente” (Luhmann, 2009: 115). Para Luhmann, la dogmática son aquellos conceptos intelectuales que arreglan, procesan, controlan y sistematizan las vivencias religiosas y las interpretaciones situacionales. La

dogmática permite la diferenciación externa y la autodirección del sistema religioso como un subsistema autónomo de la sociedad. De esta manera, “lo sagrado se retira de este mundo dejando en él solo la comunicación sobre temas religiosos” (op. cit: 269).

Para Parsons como para Luhmann, como referentes de la teoría funcionalista en sociología, la religión no desaparece como sistema simbólico en la modernidad, porque la religión existe en todo sistema social, tradicional o moderno, con el objetivo sistémico de crear motivaciones morales (Parsons) o significados (Luhmann) que introducen orden dentro de un potencial infinito desorden. “In this way, Luhmann replaces the moral and motivational pre-conditions that Parsons and other normative functionalists stipulated for the emergence of industrial society by the more formal and intellectual factor of religious dogma” (Beckford, 1989: 82).

Basándose en la teoría funcionalista, que define la religión como la institución que crea y recrea el consenso normativo y el sentimiento de solidaridad, Thomas Luckmann y Robert Bellah dan cuenta del surgimiento de una nueva religión en la modernidad: Bellah la llama «Religión Civil» y Luckmann la denomina «Religión Invisible». La principal diferencia entre ambas innovaciones religiosas, es que la religión civil propuesta por Bellah es un intento por reintroducir lo religioso en la esfera pública, mientras que la religión invisible de Luckmann, aparece para satisfacer la expresión y la realización del yo. Como iremos analizando, es la religión invisible diagnosticada por Luckmann el puntapié inicial para la comprensión sociológica de los nuevos movimientos religiosos.

En 1967 Robert Bellah dio a luz en forma de ensayo el texto de una conferencia pronunciada el año anterior, *Civil Religion in America*. En dicho ensayo constataba la existencia, en su país, de un fenómeno al que Rousseau denominó religión civil²². La religión civil busca producir y reproducir mitos e identidades colectivas, mediante la simbolización religiosa de pronunciamientos solemnes y

²² A Rousseau le debemos la noción explícita de religión civil. El “Contrato Social” termina con un capítulo dedicado a la descripción de este fenómeno. Rousseau afirma que no hay Estado que haya sido fundado sin que la religión le haya servido de base. La religión brinda a los ciudadanos sus dioses y sus patronos tutelares, sus dogmas, ritos y cultos prescritos por ley. El nexo entre religión y esfera pública es insoluble. Para más detalles ver Rousseau, Jean-Jacques (1998). *El Contrato Social*. Madrid, Edaf. También ver Giner, Salvador (2006). “La Religión Civil”, pp: 129 - 171, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza.

documentos públicos que han sido legitimados por el pueblo como el basamento patriótico de la nación (Bellah, 1970). Para Bellah, la religión en un mundo secular, "has only a ceremonial significance" (Bellah, 1970: 169), esto significa, que la declaración de la independencia, o la biografía de Abraham Lincoln, son expresiones mitológicas que sirven para enriquecer una religión civil, más allá de los credos individuales de cada ciudadano.

La religión pública o civil de Bellah está compuesta por un conjunto de creencias, símbolos y rituales que evolucionan y se desarrollan a través de la historia, reencarnándose en discursos presidenciales, fiestas cívicas, conmemoraciones patrias, entre otras manifestaciones. La religión civil "reaffirms the religious legitimation of the highest political authority" (op. cit: 171). La religión civil es un punto de articulación entre el profundo compromiso de las religiones occidentales, y la tradición filosófica y política que son parte de las creencias comunes del ciudadano. De esta manera, para Bellah, la religión deja de fundamentarse metafísicamente, para asentarse éticamente en la esfera pública.

Al igual que Peter Berger, Thomas Luckmann sostiene que la secularización ha facilitado el surgimiento de nuevas religiones no tradicionales, a las que llama "religiones invisibles" (Luckmann, 1967). Luckmann niega que el hombre moderno deba ser visto como secular, materialista y arreligioso (que no es lo mismo que ateo), sino como un ser que sigue buscando la religión como parte de su proceso de individuación y como sustento de sentido, esto porque la racionalidad moderna, tal como Weber lo diagnóstico, no entrega respuesta a las necesidades emocionales que subyacen a toda búsqueda de sentido.

Para Luckmann, la religión da fundamento a toda construcción social de la realidad, ya que es un depósito de sentido compartido intersubjetivamente que consolida y legitima interpretaciones y conductas que liberan al hombre de tener que construir por su cuenta un sistema de sentido (Luckmann, 1967). La religiosidad, al igual que en Simmel, es una característica antropológica universal. "Religion is rooted in a basic anthropological fact: the transcendence of biological nature by human organisms" (Luckmann, 1967: 69). De esta disposición se deriva la religión como aquella institución social encargada de regular el trato con las experiencias trascendentes.

Luckmann, apoyándose en su maestro Alfred Schutz, define tres niveles de trascendencia. Cuando algo rebasa temporal o espacialmente la experiencia actual, pragmática e inmediata, Luckmann habla de trascendencia menor. Las experiencias de trascendencia intermedia son siempre mediadas por símbolos, signos o rituales. Las experiencias de trascendencia menor e intermedia siempre se sitúan dentro del marco de la realidad cotidiana, en cambio, la trascendencia mayor rebasa la cotidianidad profana, se trata de momentos interpretados como acceso a una realidad sagrada, como son el sueño, el dolor extremo, la meditación o las experiencias de éxtasis (Luckmann, 2008a, 2008b). Cada una de estas experiencias de trascendencia mayor, históricamente han quedado representadas y socialmente objetivadas en lo que Luckmann, concordando con Berger, denomina «cosmos sagrado». “Consequently, the configuration of religious representations that form a sacred universe is to be defined as a specific historical social form of religion” (Luckmann, 1967: 61)

En síntesis, para Luckmann, las experiencias de trascendencia son una constante universal y la religiosidad una disposición antropológica. La religión, lejos de desaparecer en la modernidad, como sostiene la teoría de la secularización, ha cambiado de forma. Lo que sucede, es que la religión tradicional, en el contexto de la modernidad tardía, deja de presentarse como la única forma de institución dadora de sentido, siendo inicialmente reemplazada por las ideologías laicas como el comunismo y el fascismo, que recogen elementos religiosos tradicionales. No obstante, estas ideologías institucionales o “religiones políticas” (Campbell, 1977a) fueron incapaces de reconstruir socialmente experiencias de trascendencia subjetivamente dadoras de sentido (Luckmann, 1967). Por ello, ahora somos testigos no de una desaparición de las religiones, sino de la aparición de una nueva forma social de religión, una religión «estructuralmente privatizada».

Al igual que Berger, Luckmann estima que la nueva forma social de la religión se caracteriza por una desmonopolización de la producción y divulgación de cosmovisiones. Al no existir una cosmovisión única y canónica, se constituye un mercado de producción y divulgación de representaciones religiosas. De esta manera, “el «cosmos sagrado» de las sociedades modernas industrializadas ya no está organizado según una jerarquía vinculante y ya no es siquiera una unidad temática consistente, sino más bien un surtido de reconstrucciones sociales de las

trascendencias” (Luckmann, 2008a: 145). En este mercado, las iglesias y sectas tradicionales siguen esforzándose en ofrecer al cliente articulaciones del cosmos sagrado que se refieren a las trascendencias mayores, sin embargo, aparecen también nuevos productores, que en la forma de nuevos movimientos religiosos o de fundamentalismos, son más exitosos a la hora de captar simpatizantes. Estas nuevas manifestaciones de lo sagrado apelan a la expresión y realización del yo. Contrario a las ideas de Bellah, para Luckmann, la religión en el contexto de la modernidad occidental se convierte en un asunto privado antes que público.

La tesis de Luckmann sobre el surgimiento de una nueva religión privada o invisible, es original al menos en tres sentidos (Beckford, 1989). En primer lugar desplaza el eje desde la organización religiosa al individuo religioso. Lo sagrado tiene que ver con una elección subjetiva. Mientras su colega Peter Berger se focalizaba en la mercantilización de la religión, Luckmann analiza la otra cara del fenómeno, la del consumidor individual de lo religioso. De ahí la segunda novedad en las ideas de Luckmann, lo religioso pasa a ser definido como una preferencia, la que puede cambiar de acuerdo a la oferta del mercado religioso²³. Por último, esta preferencia parece estar anclada en los sentimientos más que en el plano racional, de esta manera, las nuevas religiones invisibles privatizan la búsqueda de lo sagrado en la esfera afectiva de los individuos.

La nueva Religiosidad Posmoderna

Si recapitulamos lo señalado en el apartado anterior, podemos consensuar tres elementos centrales a la hora de entender la religiosidad tardomoderna o posmoderna. En primer lugar, asistimos hoy a una pluralización de ofertas religiosas, producto de la diferenciación sistémica del cosmos sagrado tradicional.

²³ Para Rodney Stark, apoyándose en Luckmann, las tesis de la secularización son inconsistentes. Desde la teoría de la economía y la elección racional, Stark señala que la teoría secularizadora se ha concentrado en la oferta religiosa, olvidándose completamente de la demanda. En su artículo de 1999, “Secularization, R.I.P.”, publicado por el *Journal of Sociology of Religion*, Stark explica que las teorías secularizadoras explicaron el descenso de las prácticas religiosas como sinónimo de inasistencia a las iglesias. Para Stark, este análisis es sesgado, ya que parte de la premisa que sólo asistir a ceremonias en iglesias tradicionales es una práctica religiosa. Lo que ha cambiado en la modernidad es la oferta religiosa, de acuerdo a los nuevos gustos y necesidades de la gente. Se trata de una oferta más variada y menos autoritaria, concordante con una nueva demanda más pluralista de lo religioso (Stark, 1999b).

Hablamos de un nuevo mercado religioso, articulado en función de la competencia por las esferas de trascendencia (Berger, 1969, 1981, 1990, 1999; Biddington, 2007). En segundo término, paralelo al nacimiento de este nuevo mercado religioso, surge la figura del consumidor de trascendencias. La privatización de la religión se traduce en el cambio de orientación desde una religión tradicional fuertemente sujeta a los controles públicos y las identidades sociales, a una religión que busca ser canal de expresión y autorrealización del yo (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b). Por último, dicha privatización religiosa se desarrolla en dos direcciones: orientándose hacia formas de institucionalidad más flexibles y subjetivas, como por ejemplo grupos psicoterapéuticos o nuevos movimientos religiosos; o bien, buscando retornar a los principios axiales que fundaron o son parte de algunas tradiciones religiosas, como sucede en los fundamentalismos e integristas religiosos (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b; Berger, 1997; Davie, 1994). Esta subjetivización de la religión es la causa de que los individuos se comiencen a percibir como fundamento y origen de la religión.

Dos sociólogas que han analizado a este nuevo consumidor religioso posmoderno son Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger. Davie habla de un *believing without belonging* (creer sin pertenecer) como característica principal del nuevo sujeto religioso, o si se prefiere, de una pertenencia nominal y una creencia no ortodoxa (Davie, 1994, 2011). Hervieu-Léger postula en su libro *El Peregrino y el Convertido* (2004), el surgimiento de dos nuevos tipos de consumidor espiritual. Ambos remiten al movimiento y la fluidez de los recorridos espirituales individuales que pueden, bajo ciertas condiciones, organizarse como trayectorias de identificación, y como formas de sociabilidad religiosa móvil y temporal. Por esta razón, Hervieu-Léger sugiere analizar la nueva identidad religiosa como un resultado transitorio y fugaz, y no como una identidad sustantiva y estable (Hervieu-Léger, 2004).

Para Ulrich Beck, la religiosidad posmoderna pone en cuestión la modernidad sin la voluntad de regresar a los orígenes pulcros de lo sagrado, como lo propone el fundamentalismo. “De ahí que la paradoja de la posmodernidad religiosa pueda definirse de la siguiente manera: la fluidez cultural, subjetiva de las convicciones religiosas, socava aquella mínima certeza que los individuos necesitan para configurarse una identidad personal como fieles que tienen que

asumir responsabilidades en todos los ámbitos sociales” (Beck, 2009: 141). En la religiosidad posmoderna, los individuos exigen el derecho a elegir por sí mismos su camino espiritual. “Dicho de otra manera: la autenticidad de su búsqueda personal es más importante para ellos que la coincidencia con aquellas «verdades» de las cuales pretenden ser las religiones sus guardianes” (op. cit: 141- 142).

La cosmopolitización y la individualización son los dos momentos claves de la modernización reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1997; Beck, 1998). Ambas son formas de destradicionalización. La cosmopolitización es la cara externa, y la individualización la cara interna. La cosmopolitización presupone la desnacionalización y la desterritorialización de las religiones; y la individualización su efecto subjetivo, es decir, la religión como opción individual. Es en este nuevo escenario donde los individuos desarrollan su competencia para el bricolaje espiritual, manejando símbolos religiosos desvinculados casi siempre del contexto que antaño garantizaba su legibilidad. La desdogmatización pragmática de las religiones posmodernas es ambivalente, “abre las puertas de par en par a la banalización y la trivialización” (Beck, 2009: 95).

Para Beck, el referente de este nuevo dios de la religiosidad individualizada es el «Dios Personal», “que no conoce infieles, pues no conoce verdades absolutas, jerarquías, herejes, paganos o ateos” (op. cit: 134). De esta manera, en la nueva religión posmoderna, el deseo subjetivo sustituye la fe, el concepto de pecado se seculariza y su función la asume el concepto de ignorancia, y la idea del paraíso es sustituida por la autorrealización en el aquí y ahora. “El Dios personal transforma la religión en «religión del yo», en una competencia entre «religiones del verdadero yo», cuya última consecuencia es la supresión de la diferencia entre el cielo y la tierra (...) Así pues, no se trata tanto de obtener la atención y el apoyo de Dios, como predicar las viejas religiones, como de participar de la fuerza creadora del Dios interior” (op. cit: 136).

Para Zygmunt Bauman, estas nuevas religiones posmodernas se diferencian de las religiones modernas, en la demanda del consumo de trascendencias. Las clásicas organizaciones religiosas tienen problemas para entregar respuestas, porque la nueva mentalidad posmoderna busca la felicidad y el hedonismo. No se trata del foco tradicional de pregunta religiosa basado en las limitaciones humanas y el dolor, sino en la búsqueda de nuevas sensaciones placenteras. El hombre deja

de buscar la religión en su condición de pecador o penitente, sino que la religión sale a su encuentro como un producto más de consumo. “I propose that the postmodern cultural pressures, while intensifying the search for *peak-experiences*, have at the same time uncoupled the search from religion-prone interests and concerns, privatized it, and cast mainly non-religious institution in the role of purveyors of relevant services” (Bauman, 2004: 70). De esta manera, la experiencia religiosa que alguna vez integro éxtasis y revelación, ascetismo y trascendencia, queda reducida a una simple experiencia de auto entrenamiento y de auto indulgencia personal. De acuerdo con Bauman, la contemplación y el auto abandono al fluir de las sensaciones místicas, convierten el espacio religioso en un conjunto de técnicas que terminan por hacer desaparecer todo vestigio de teodicea.

Tal vez el mejor análisis de esta nueva religiosidad posmoderna, sea el libro del sociólogo David Lyon, *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad* (2002). Para Lyon, la posmodernidad religiosa solo puede ser entendida como un evento “glocal”, es decir, que opera como *branding* globalizado, pero simultáneamente interpretado localmente. De esta manera, los nuevos movimientos religiosos operan no tanto como organizaciones ancladas a un territorio, sino como flujos de creencias y prácticas, constituyendo «comunidades imaginadas» (Anderson, 1993)²⁴ y «paisajes sagrados» (Appadurai, 2001)²⁵. Hoy en día, señala Lyon, la sociología tiene nuevas oportunidades para comprender el desarrollo estos “nuevos paisajes sagrados locales” (Lyon, 2002: 170), para ello es menester estudiar cuidadosamente las manifestaciones de la vida religiosa,

²⁴ Para Benedict Anderson las «comunidades imaginadas» son espacios simbólicos que generan sentido de pertenencia y camaradería a través de ciertos símbolos significativos para la formación de una memoria colectiva. Se trata de flujos de influencia, de intereses comunes y de gustos culturales que trascienden las categorías sociales clásicas, como la clase y el género. Para más detalles ver Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., F.C.E.

²⁵ Para el antropólogo Arjun Appadurai, el problema central de la globalización es la tensión entre la homogeneización y la heterogeneización de la cultura. La globalización impone una homogeneización cultural con frecuencia vinculada a la mercantilización y fetichización de los productos culturales. Pero al mismo tiempo, con frecuencia estos productos culturales exportados por las metrópolis occidentales se “indigenizan” para el consumo local. La globalización supone cinco dimensiones que él llama “paisajes” (*scape*) -paisaje étnico, paisaje mediático, paisaje tecnológico, paisaje financiero y paisaje ideológico-, en todos ellos se producen un conjunto de dislocaciones e hibridaciones entre la homogeneización y la heterogeneización cultural. Para más detalles ver Appadurai, Arjun (2001). *La Modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, F.C.E.

como parte del nexo local-global en las condiciones del cambio cultural posmoderno.

Resumiendo todo lo dicho hasta ahora, la religión es un fenómeno social que se expresa en mitos, ritos y rituales, un *ethos* moral (Durkheim, 2007), que se produce gracias a una institucionalización instrumental de los elementos místicos y emocionales que supone el encuentro con lo sagrado (Weber, 1964, 1996, 2008). Dicha institucionalización expresa la forma religiosa de un contenido religioso antropológico (Simmel, 1905, 1997). Contrario a las ideas de la secularización o el fin de las religiones, asistimos desde la década de los cincuenta a un resurgimiento de lo religioso, una nueva forma social de religión privatizada caracterizada por la desmonopolización de la producción y distribución de cosmovisiones (Berger, 1969, 1981, 1990, 1999). La religión posmoderna conlleva la aparición de un nuevo consumidor de lo sagrado. Los buscadores de lo espiritual anhelan un Dios personal que sirva de canal para la autorrealización del yo (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b; Davie, 1994; Hervieu-Léger, 2004; Beck, 2009). La religión es hoy en día un nuevo paisaje sagrado glocal (Lyon, 2002), que a diferencia del *ethos* ascético-protestante propio de la modernidad, se ha transformado en un conjunto de prácticas que buscan garantizar la felicidad y el hedonismo individual (Bauman, 2004).

La distinción entre Iglesia, Secta y Culto

En el capítulo anterior hemos realizado un recorrido teórico sobre el como la sociología de la religión abordó el desarrollo de las tesis secularizadoras y antiseccularizadoras, hasta arribar a la idea de una nueva religión posmoderna. Se trata de un análisis necesario para comprender la genealogía de los nuevos movimientos religiosos, como expresión de este nuevo posmodernismo de lo sagrado. Sin embargo, aún nos queda por describir un segundo elemento de esta génesis. Es por ello, que en este capítulo nos focalizaremos en la explicación de tres organizaciones que fueron la antesala de este concepto, nos referimos a la Iglesia, la Secta y el Culto, siendo este último el que más tarde pasará a denominarse Nuevo Movimiento Religioso. Para los propósitos de esta

investigación nos hemos centrado exclusivamente en los aportes sociológicos en esta materia.

La distinción inicial entre iglesia y secta comienza a principios del siglo pasado con los trabajos de Max Weber y Ernst Troeltsch. La iglesia y la secta serán para Weber tipos ideales, que dentro del marco del surgimiento del protestantismo y el capitalismo dan cuenta de dos modos de membrecía al interior del cristianismo moderno (Weber, 1996). Weber se refiere a las sectas como *salvation movements* (Weber 1915, 1922), es decir, movimientos religiosos creativos y revolucionarios que ofrecen experiencias místicas a sus miembros. Weber distinguirá dos tipos de secta, los *inner-worldly mysticism*, que cultivan un tipo de experiencia religiosa que se expresa en la vida cotidiana y en sociedad, y los *other-worldly mysticism* o misticismo clásico, que describen la experiencia religiosa de los monasterios o de grupos que se separan y aíslan de la comunidad para cultivar experiencias de trascendencia.

Otra distinción entre iglesia y secta es el carisma²⁶. En la iglesia el carisma está vinculado al cargo; en la secta al líder religioso. Esto significa que en la iglesia la «gracia divina» es administrada por la organización, y en la secta, por el líder investido de un aura carismática. Sin embargo, dicho carisma puede burocratizarse a través de lo que Weber denominó la «rutinización del carisma» (Weber, 1996). "Pasado el terremoto de la revolución -religiosa o política- y una vez instalados en lo que se había considerado como un nuevo orden, los hombres se percatan de que los cambios no han sido finalmente tan absolutos como parecía. Los intereses económicos y las ambiciones políticas empiezan a entrar en juego, y el fervor de la insurrección se enfría." (Berger, 1986: 155). Es decir, buena parte del radicalismo religioso de la secta puede quedar finalmente reintegrado a las estructuras normativas de la sociedad.

Ernst Troeltsch, discípulo y amigo de Weber, en su trabajo de 1931 *Social Teaching of the Christian Churches*, dará mayor énfasis al vínculo entre organización y comportamiento religioso, identificando tres tipos de conducta

²⁶ La palabra carisma denota un tipo de autoridad social que no se basa en la tradición ni en la legalidad, sino más bien en el impacto extraordinario de un líder. Idealmente se refiere al profeta religioso que desafía el orden establecido, contraviniéndolo en nombre de una autoridad absoluta que le ha sido otorgada por designio divino y por un número creciente de seguidores (Weber, 1996).

religiosa dentro del cristianismo: eclesiástico, sectario y místico. “First, the church as an organization administering the sacramental means of salvation—for Troeltsch the most powerful and pervasive social form of Christianity; second, the voluntary sect as a community of the truly committed; third, mysticism as radical individualism” (Kippenberg, 2010: 12). De esta manera, Troeltsch introduce un nuevo elemento organizacional esbozado tímidamente por Weber: la religión espiritual y mística. Troeltsch mantiene la dicotomía weberiana entre iglesia y secta, pero en el marco de tres tipos ideales de comportamiento religioso²⁷.

Troeltsch definirá las sectas como comunidades religiosas exclusivas, que niegan el clero sacerdotal y el sacramentalismo, tienen normas estrictas, y a diferencia de las iglesias reclutan a sus miembros por conversión, no por nacimiento, exigiendo un mayor nivel de compromiso y apego. “La implicación es que las sectas son el semillero auténtico del individualismo en oposición a las prácticas tradicionales y colectivistas de la iglesia” (Turner, 1997: 221). Para el teólogo alemán, la secta surge como disidencia al compromiso público e institucional de la iglesia, reemplazándola por un fervor privado, individual y místico.

Tanto para Weber como para Troeltsch, el misticismo personal juega un rol importante en las sectas, puesto que la experiencia mística provee a las sectas éxtasis y trance, experiencias conectadas al erotismo y la excitación sexual, aspectos reprimidos y negados por la iglesia cuando esta se institucionaliza. Es el misticismo el elemento central que separa a una secta de una iglesia. “Mysticism implies that the world of ideas that had petrified into formal worship and dogma is being transformed into purely personal and inner experience” (Troeltsch, 1931: 993). Se trata de una iglesia invisible constituida solamente por una unión espiritual, donde los dogmas formales y todo tipo de organización son negados.

En 1929, Richard Niebuhr publicará *The Social Sources of Denominationalism*. A diferencia de Weber y Troeltsch, Niebuhr trabajará la distinción secta/iglesia analizando ambos componentes desde una lógica temporal o diacrónica. La dicotomía iglesia-secta es ahora interpretada como un proceso continuo. La iglesia sería el grupo natural en el que se nace, como sucede con la

²⁷ Troeltsch, a pesar de referirse al comportamiento místico como separado de la participación sectaria, no identifica esta dimensión con la idea de culto. Troeltsch no escapa a la dicotomía iglesia-secta propuesta por Weber, puesto que no identifica el culto a la experiencia mística.

familia y la nación, mientras que la secta sería una asociación voluntaria en la que se es miembro por conversión. La secta sería una institución exclusiva, una minoría, en cambio la iglesia una institución inclusiva, que por su misma condición universalista estaría estrechamente ligada y comprometida con los intereses nacionales, económicos y culturales de la hegemonía social. “The church as an inclusive social group is closely allied with national, economic, and cultural interest; by the very nature of its constitution it is committed to the accommodation of its ethic to the ethics of civilization; it must represent the modality of the respectable majority, not of the heretic minority. The sect, however, is always a minority group; whole separatist and semi-ascetic attitude toward the world is reinforced by the loyalty which persecution nurtures” (Niebuhr, 1929: 18). En síntesis, la secta es definida en orden al espíritu, mientras que la iglesia es definida en orden a la ley (Berger, 1954). En la secta el espíritu se hace inmediatamente presente, en la iglesia el espíritu es remoto y se accede a él mediante controles institucionales.

Niebuhr concluye que la distinción entre iglesia y secta no es aplicable según el modelo Weber-Troeltsch. Conviene más bien hablar de un fenómeno de «denominación», es decir, de un proceso de transformación evolutiva desde la secta a la iglesia. Esto sucede en la segunda generación de miembros que ya no se adscriben voluntariamente a la secta, sino que ingresan porque son hijos de los miembros fundadores. Con ello, la secta se ha apartado de su exclusivismo primitivo, y ha caído en una aceptación de los miembros menos rigurosa, y como efecto, en una posición de menor tensión con el mundo. Consecuentemente deberán aceptar la legitimidad de otros movimientos religiosos e institucionalizar sus prácticas. Todas las sectas que persistan experimentarán un proceso de rutinización y estabilización de sus principios teológicos, una “rutinización del carisma” en palabras de Weber. Esta nueva situación puede conducir a un desarrollo de la división del trabajo religioso, tal como se observa en las iglesias hegemónicas. En resumen, secta e iglesia deben ser entendidas como dos extremos de una misma línea.

Milton Yinger, siguiendo los pasos de Niebuhr, buscará dar movimiento a la distinción iglesia-secta heredada de Weber y Troeltsch, con el fin de iniciar una extensión del binomio hacia la construcción de una tipología donde la frontera entre secta e iglesia se diluya evolutivamente. Entre 1946 y 1957 Yinger construye una

tipología de seis divisiones religiosas basada en dos polos opuestos, la armonía social o “the degree of attention to the function of social integration”, y la anarquía individual o “the degree of attention to personal need” (Yinger, 1957: 147 - 148). De esta manera, la iglesia lucha y se esfuerza por asegurar la cohesión y el orden dentro de la sociedad, siendo su objetivo institucional alcanzar una identificación con la sociedad a través del compromiso y la alianza con la clase dominante. Sin embargo, un tipo de organización como la iglesia ve cuestionada la posibilidad de su legitimidad en una sociedad móvil y heterogénea como la moderna. La secta, se presenta así como respuesta a las necesidades individuales, extremadamente variables, que se rebelan contra un sistema eclesiástico que insiste demasiado en el orden social en perjuicio de las demandas individuales en torno a lo religioso. La secta busca satisfacer, por medio de elementos religiosos, diferentes necesidades individuales. Sin embargo, la secta no puede renunciar totalmente a las funciones de orden y de integración social, ya que corre el peligro de desaparecer como organización humana.

La tipología de Yinger recorre desde la Iglesia Universal (*Universal Church*), entendida como una estructura religiosa que dispone de un relativo éxito en su intento de integración con la sociedad; la secta (*Established Sect*), que privilegiando la búsqueda subjetiva de lo religioso puede tomar tres líneas de acción ante la sociedad: aceptación (*Acceptance Sect*), oposición hostil (*Agressive Sect*), o bien evitar por completo la sociedad con el fin de no entrar en conflicto con ella (*Avoidance Sect*); y finalmente el culto (*Cult*), que sirve para describir el extremo opuesto a la iglesia universal, y que Yinger define como “small short-lived group, often local, which develops round the personality of a charismatic leader” (op. cit: 155). El culto se ocupa casi exclusivamente de problemas individuales, prestando poca atención a las cuestiones de orden social.

La palabra culto viene del latín *cultus*, que significa adoración o ritual en una tradición religiosa. Tal como señalamos, en el marco de la sociología de la religión la primera aproximación a este tema se encuentra en los escritos de Troeltsch. El pupilo de Weber se acerca a la idea de culto al referirse al comportamiento místico como separado de la participación sectaria. El misticismo sería una conexión individual y privilegiada con lo divino. Sin embargo, Troeltsch no identifica una organización a la experiencia mística (Hill, 1973). Tendremos que esperar hasta

1932, cuando Howard Paul Becker²⁸ divide las organizaciones cristianas en cuatro tipos: iglesia, secta, denominación y culto.

Siguiendo a Becker, la iglesia sería predominantemente conservadora, no mantiene conflictos con la sociedad secular y profesa una ética universal e inclusiva. La secta, es completamente lo contrario, se trata de un pequeño grupo separatista con miembros voluntarios y un carácter de grupo exclusivo. La denominación, tomada de Niebuhr, no es más que una secta en estado avanzado de desarrollo y de ajustamiento al mundo secular. El culto, una tendencia individualista dentro de las sectas. La fuente de satisfacción emocional para el creyente en el culto es individual, se trata de una “purely personal ecstatic experience salvation, confort, and mental or physical healing” (Becker, 1932: 627). Para Becker los cultos son egocéntricos y transitorios, una desviación de un tipo ideal llamado secta.

Más tarde, John Lofland (1966) entenderá los cultos religiosos como una forma secular de expresión religiosa desviada de la religión hegemónica. Tanto sectas como cultos se desvían de las normas y creencias prevalecientes en la sociedad. La diferencia es que las sectas aceptan una única legitimidad como medio de acceso a la verdad o salvación, es decir, una única teodicea. En cambio los cultos conviven con una pluralidad de legitimidades y teodiceas, que se traducen en muchos caminos para alcanzar la verdad y la salvación. A una idea similar arriba Geoffrey Nelson (1968), entendiendo la idea de culto como un quiebre con respecto a la órbita judeo-cristiana, por cuanto la búsqueda religiosa no se sostiene en el cisma sectario, sino en el anhelo de experiencias místicas y extáticas desvinculadas de toda tradición religiosa.

En los años setenta, son los trabajos del sociólogo británico Roy Wallis los que mejor grafican la distinción entre las tres instituciones que hemos estado analizando en este capítulo. Según Wallis, la gente organiza sus vivencias religiosas en base a la respuesta que construye sobre dos preguntas: ¿La religión legitima una única o muchas cosmovisiones sobre la salvación humana? (*internal conception*), ¿La religión es vista por otros como respetable o desviada

²⁸ La diferencia entre Troeltsch y Becker es: “for Troeltsch the cult was merely a phenomenon contingent on mystical religion, whilst for Becker a vague mysticism became a contingent feature of the cult” (Campbell, 1977b: 376).

socialmente? (*external conception*). Sobre ambos ejes, Wallis construye la siguiente tipología de organizaciones religiosas:

Tabla 1: Tipología de Organizaciones Religiosas según Wallis

Internal Conception	External Conception	
	Respectable	Deviant
Uniquely Legitimacy	<i>Church</i>	<i>Sect</i>
Pluralistically Legitimacy	<i>Denomination</i>	<i>Cult</i>

Fuente: Wallis, Roy (1976). *The Road to Total Freedom: a Sociological Analysis of Scientology*, p: 13

Los cultos y las denominaciones, a diferencia de las iglesias y las sectas, no sostienen ser los poseedores de la verdad, por eso enfatizan las preguntas más que las respuestas, la búsqueda más que el encuentro con alguna revelación. Sin embargo, en cuanto a la percepción externa, las denominaciones tienen una aceptación social que los cultos no tienen. Así mismo, en el culto la estructura jerárquica y las demandas son más simples que en otras instituciones, por ello se habla más de clientes o consumidores antes que miembros o feligreses (Wallis, 1976). Por otro lado, el culto y la secta se diferencian en términos del contenido de las creencias. “Cults have theologically alien beliefs; sects have more rigorous or fundamentalist variants of the prevailing theology” (Wallis, 1975: 89). Los cultos serían asociaciones temporales de seguidores organizados alrededor de la búsqueda de la revelación individual. Se trata de grupos orientados hacia la demanda de sus seguidores, con una clara distinción entre miembros y no miembros, y un sistema de creencias volátil y fluctuante. Mientras la secta es autoritaria (*epistemologically authoritarian*), el culto es una organización que descansa en lo que Wallis denomina una «epistemología individualista»

(*epistemologically individualism*), esto es “the individual member determines what components of the belief system offered to him he will accept” (Wallis, 1974: 304).

La verdad del culto se revela a través de múltiples canales y fuentes, es decir, a través de una ideología de la revelación indeterminada (*revelational indeterminacy*) (Wallis, 1979). Así mismo, los miembros de un culto, por lo general, se mueven de un culto a otro, buscando un sistema de creencias que les acomode el tiempo que estimen necesario. El hecho de que el culto descansa en una heterogeneidad de discursos, y el que sus miembros manifiesten una lealtad contingente y precaria, trae dos problemas a la autoridad del culto: “firstly, their membership is predominantly composed of seekers who see a variety of paths to the truth or salvation (...) Secondly, cults are typically service orientated” (Wallis, 1979: 92). En síntesis, para Wallis, el culto, a diferencia de la secta, es un nuevo movimiento religioso abierto a otras cosmovisiones y en clara oposición a los valores y normas establecidos por la sociedad.

La distinción entre culto y nuevo movimiento religioso nunca ha quedado clara al interior de la sociología. Todo parece indicar que en los años setenta la palabra culto fue perdiendo relevancia para finalmente transformarse conceptualmente en «nuevo movimiento religioso», este cambio obedece a dos razones: el sesgo peyorativo con el que se asociaba la palabra culto, y porque la nueva definición trascendía el vínculo que la palabra culto tiene con la tradición judeo-cristiana²⁹, permitiendo la incorporación de otros credos religiosos, especialmente orientales, al estudio de la religiosidad moderna.

²⁹ Las categorías iglesia-secta-culto fueron definidas por la sociología en el contexto del análisis sociológico de la tradición monoteísta judeo-cristiana-islámica. Desde ese antecedente, Benton Johnson señala que la distinción entre iglesia y secta sólo cobra sentido en occidente, no en oriente. Utilizando la distinción weberiana entre profeta emisario o ético (*prophet emissary*) y profeta ejemplar (*prophet exemplary*), Johnson señala que sólo en occidente existen los *profetas emisario*, es decir, aquellos que hacen demandas específicas a los hombres en nombre de Dios (Moisés, Jesús y Mahoma). Los *profetas ejemplares*, en cambio, promueven la idea de una ley cósmica impersonal que afecta a los hombres (Buda). Es el mensaje promovido por el profeta emisario el que constriñe el comportamiento humano en cuestiones referidas al orden social (Johnson, 1963).

Los Nuevos Movimientos Religiosos

Tal como lo hemos señalado en los dos apartados precedentes, entenderemos a los nuevos movimientos religiosos como la expresión de la privatización de la esfera religiosa (Luckmann, 1967), en el marco de un mercado religioso que busca satisfacer a los nuevos consumidores de lo sagrado, quienes buscan esencialmente la expresión y la autorrealización del yo (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b; Davie, 1994; Hervieu-Léger, 2004; Beck, 2009). Así mismo, los nuevos movimientos religiosos son una manifestación clara de un retorno de lo sagrado (Bell, 1980) y de una posmodernidad religiosa que opera glocalmente (Bauman, 2004; Lyon, 2002); nos referimos a una manifestación de formaciones religiosas, inicialmente denominadas culto, que se vienen desarrollando durante los últimos sesenta años principalmente en Estados Unidos y Europa, desplazando la esfera de influencia social de las iglesias tradicionales.

A juicio de Eileen Barker, el término “Nuevo Movimiento Religioso” sirve para cubrir una gran cantidad de organizaciones que han surgido como respuesta a cuestiones de índole religiosa, espiritual y filosófica. Estos nuevos movimientos ofrecen verdades más simples y absolutas que las complicadas teodiceas de las religiones tradicionales, porque en su mayoría sólo tienen una generación de seguidores, y por ende, no han tenido la necesidad de legitimar su mensaje respondiendo preguntas y demandas propias del desarrollo de una tradición eclesiástica. “In short, a new religion is more likely to offer immediacy and certainty than the mainstream religious (...) Especially to an impatient youth seeking a clear solution to the complex problems of today’s world, or their own personal problems” (Barker, 1989: 11). La otra característica importante de estos movimientos es que son guiados por líderes carismáticos, es decir personas que tienen un tipo especial de don o gracia que seduce a los nuevos buscadores de lo sagrado. Esto les permite ser legitimados en su tarea de disciplinar cada uno de los aspectos de la vida de sus fieles.

Steve Bruce (2000), señala que los nuevos cultos paganos y *new age*, son altamente demandados porque no exigen una devoción absoluta; no claman por una verdad única; no insisten en una autoridad canónica, sino más bien apelan a la exploración, el eclecticismo y sobre todo a que la última autoridad en materia

religiosa es uno mismo. Para Bruce, el motivo por el cual los nuevos movimientos religiosos han proliferado en occidente es porque no exigen un sistema moral sancionador y castigador, son más flexibles y fáciles de seguir, ya que dependen de la libre interpretación de cada individuo. En este sentido Bruce señala: “Church is characteristic of the pre-modern world; church and sect of the early modern; sect and denomination of the modern; and the cult is characteristic of the late modern period” (Bruce, 2000: 223).

Según Colin Campbell, los cultos o nuevos movimientos religiosos tienden a tener fronteras poco definidas, fluctuantes sistemas de creencias y organizaciones rudimentarias y cortoplacistas. “Also unlike the sect, the cult make few demands on its members, is tolerant of other organizations and faiths is not exclusivist” (Campbell, 1972: 121). Campbell se refiere a la idea de *cultic milieu* como un trasfondo cultural que desde hace miles de años viene construyendo un acervo simbólico de conocimiento que sirve como sistema de creencias. El *cultic milieu* incorpora desde ciencias no ortodoxas, religiones heréticas, esoterismo, medicina no convencional hasta el *new age*, todos ellos elementos presentes en los actuales movimientos espirituales y místicos. Es por ello, que en muchos de estos movimientos se ofrecen servicios, como la astrología o la lectura del tarot, cuya génesis remite a la antigüedad más arcaica y mágica de la historia humana.

Para Campbell, los nuevos movimientos religiosos son una manifestación clara de que en la religión occidental se ha producido una *easternisation* de sus ideas y principios, esto es, que occidente ha importado prácticas y sistemas religiosos de oriente, como el budismo o el taoísmo, generando un gran cambio a la hora de concebir lo religioso en occidente. “To speak of *easternisation* therefore is thus to talk of the abandonment of the traditional western conception of the divine as transcendent and personal and its replacement by a view of the divine as immanent and essentially impersonal” (Campbell, 1999: 41). El rechazo del dualismo materia/espíritu, propio de las tradiciones orientales, ha configurado la idea de un dios presente en la conciencia de todos los seres vivos, dando pie al surgimiento de movimientos religiosos y ecologistas que comparten la idea holística de entender la conciencia más allá de los límites de la ciencia y la técnica moderna, interpretando el cuerpo y el alma individual como espacio sagrado.

Para los sociólogos Thomas Robbins y Charles Phillip, los nuevos movimientos religiosos surgen condicionados por cuatro fenómenos socioculturales. La secularización es el primero de ellos, lo que permitió un proceso dinámico de renovación religiosa y espiritual. La globalización, entendida como la expansión, ramificación y densidad de redes de interdependencias de alta complejidad, que termina por desestabilizar la frontera entre lo local, lo regional y lo nacional, para formar un espacio transnacional o glocal de intercambio simbólico (Beck, 1998), en este caso, de símbolos religiosos. Los nuevos movimientos religiosos representan en este escenario un *transnational fellowship network*, donde se mezclan e imbrican diversos credos religiosos, tanto de oriente como de occidente, permitiendo la constitución de híbridos religiosos que no sólo se asientan a nivel nacional, sino que pasan a constituir redes transnacionales que atraviesan la cartografía mundial (Lyon, 2002; Beckford, 2004). Un tercer elemento, tiene que ver con la teoría de la elección racional como metodología para explicar la moderna economía de lo religioso. Las religiones pasan a ser una opción para suplir un vacío de compensaciones materiales como existenciales (Stark y Bainbridge, 1985), de esta manera se forma un mercado de oferta religiosa, donde no existe la exclusividad de ninguna firma, y los buscadores de lo divino pueden moverse libremente de acuerdo a los compensadores que demandan y que se ofertan.

Por último, los autores hablan del posmodernismo como una cuarta fuerza explicativa para el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos. La posmodernidad, entendida como la muerte o fragmentación de los grandes “metarrelatos logocentricos” (Lyotard, 2008), supone la tolerancia y recepción casi indiscriminada de estilos de vida y concepciones de mundo. Esto facilita la emergencia de nuevas formas de entender lo trascendente, un sincretismo religioso, cuyo eclecticismo se pone al servicio del consumidor sin importar la tradición o el peso argumentativo de la narración (Beck, 2009). La relativización del metarrelato divino permite una pluralidad de discursos en torno a lo religioso. James Beckford denomina a este proceso religioso *free-floating phenomenon* (Beckford, 2001), esto significa que religiones hegemónicas, como el Cristianismo o el Judaísmo, no sólo han relajado su poder de influencia social y el número de feligreses, sino que han perdido control sobre el uso e interpretación de sus propios símbolos. Los nuevos movimientos religiosos resimbolizan e incorporan libremente

los “significantes flotantes” (Laclau y Mouffe, 1988; Lash y Urry, 1998) que dan vida a los credos y marcos teológicos de estas religiones tradicionales. Las religiones entran ahora en un espacio de libre competencia, no sólo de seguidores o fieles, sino de interpretaciones sobre lo trascendente y lo sagrado.

Para Lorne Dawson (2006), los nuevos movimientos religiosos contienen seis grandes diferencias respecto a otros credos religiosos surgidos antes de la década de los sesenta. Primero, las nuevas religiones son individualistas, es decir, el énfasis está puesto en que va a obtener la persona siendo parte de un culto, y no sobre cuáles son los beneficios de tal adscripción para la sociedad. Segundo, estas nuevas religiones son religiones de la experiencia antes que del credo. El énfasis está en la experiencia antes que en la doctrina y la creencia. Tercero, la nueva conciencia religiosa es más pragmática en cuanto a las actitudes frente a la autoridad y la práctica religiosa. Como lo señala agudamente Donald Stone, “their authority is based on result first, then later perhaps scripture or divine revelation” (Stone, 1978: 128). Cuarto, la nueva mirada religiosa es más sincrética y está más dispuesta a aceptar el relativismo y la tolerancia hacia otros credos religiosos. Quinto, la teología o visión del mundo de estos grupos es holista y monista. “Almost every kind of dualism is rejected or diminished: The traditional dualism of God and humanity, the transcendent and the immanent, humanity and nature, the spiritual and the material, the mind and the body, male and female, good and evil, even cause and effect” (Dawson, 2006: 184). Por último, estos movimientos tienen una gran apertura y flexibilidad organizativa para captar y reclutar diferentes tipos de seguidores, usando canales mediáticos y redes sociales. Este reencantamiento de lo religioso no busca reconstruir la religión del pasado, sino construir un paisaje orientado hacia el consumidor secular y globalizado (Dawson, 1998). Las nuevas sensibilidades religiosas son más compatibles con el nuevo orden social del tardocapitalismo, el post-industrialismo y el posmodernismo.

Tipología de los Nuevos Movimientos Religiosos

Se desprende de las definiciones anteriores la naturaleza ecléctica de los nuevos movimientos religiosos. Hablamos de una diversidad doctrinal e ideológica que atraviesa desde la cienciología (*scientology*) de Roy Hubbard, pasando por los neo-presbiterianos *Moonies* (*Unification Church*) hasta el movimiento *Hare Krishna* (*International Society for Krishna Consciousness*) que busca reinterpretar el Bhagavad-guita y el Hinduismo desde una óptica fundamentalista. Dada esta pluralidad de cosmovisiones que encierra la palabra nuevo movimiento religioso, es que algunos sociólogos han construido modelos para su análisis y clasificación. Para los propósitos de esta investigación, hemos seleccionado tres modelos que a nuestro juicio serán útiles para comprender el funcionamiento organizacional y las prácticas espirituales al interior del *Osho International Meditation Resort*.

El primer modelo seleccionado fue diseñado por los sociólogos Rodney Stark y Williams Sims Bainbridge. Se trata de una clasificación de movimientos religiosos según los vínculos que genera con el simpatizante y su organización interna para la producción de espiritualidad. El segundo modelo, propuesto por Roy Wallis, da cuenta de las relaciones institucionales que mantiene el movimiento religioso con el entorno social. Finalmente, James Beckford nos entrega un modelo que integra los dos anteriores, por cuanto da cuenta de los factores internos (organizacionales) como externos (sociales) que producen, reproducen y transforman a los nuevos movimientos religiosos. Todos estos modelos están contruidos sobre tipos ideales, no sobre descripciones empíricas, siendo posible encontrar en la realidad social una combinación de ellos antes que el tipo ideal en cuestión.

Rodney Stark y Williams Sims Bainbridge señalan, apoyándose en la teoría económica de la elección racional, que la capacidad de los nuevos movimientos religioso para obtener nuevos adherentes está condicionada por las compensaciones que pueden ofrecer en el corto plazo. Para ambos sociólogos, la búsqueda religiosa no es un proceso irracional, sino una elección individual de coste-beneficio. La elección de cualquier religión pasa por las compensaciones (*compensators*) que ofrece para la obtención de recompensas sobrenaturales futuras (*rewards*). En un mundo con deseos ilimitados, pero recursos escasos para satisfacerlos, los individuos se ven obligados a posponer la gratificación inmediata

de estos. La tesis central de Stark y Sims Bainbridge es que los humanos, ontológicamente, no pueden satisfacer fácilmente y rápidamente sus deseos, por ende, aceptan explicaciones que proveen una compensación a esa recompensa buscada. En el caso específico de las religiones, una compensación clásica es la promesa reparatoria de la inmortalidad del alma o la justicia para los humillados.

Las religiones son los sistemas compensadores más generales que existen. Se trata de un sistema de compensaciones que descansan en supuestos sobrenaturales. "Religious organizations are social enterprises whose primary purpose is to create, maintain, and exchange supernaturally-based general compensators" (Stark y Sims Bainbridge, 1987: 42). Las religiones tradicionales mantienen un sistema de explicaciones y creencias (compensaciones) en orden de obtener recompensas que no pueden ser obtenidas aquí y ahora. Un ejemplo lo brinda el Cristianismo a través del juicio final y el descanso celestial producto de las buenas obras terrenales, ambas promesas ancladas a un tiempo futuro indeterminado. En cambio, los nuevos movimientos religiosos han construido modernos sistemas de compensaciones que ofertan una gratificación más simple e inmediata³⁰.

Así mismo, las religiones clásicas -cristianismo, judaísmo e islamismo- se habrían desmitologizado, moviéndose hacia compensaciones más laicas. Esta pérdida de sus recursos simbólicos sobrenaturales sería producto de una mayor adaptación a los preceptos normativos y seculares de la sociedad moderna. Con ello habrían ganado mayor aceptación social y un vínculo más férreo con las instituciones sociales, especialmente el Estado. Sin embargo, esta burocratización habría debilitado su sistema de compensaciones, perdiendo vigor el componente místico que originalmente tuvieron (Stark, 1981). Con ello, el acceso a lo divino queda estrictamente regulado a través de ciertos rituales donde el éxtasis queda suprimido. En cambio, los nuevos movimientos religiosos ofrecen como elementos de competición e innovación, compensaciones sobrenaturales más fuertes y efectivas, como la iluminación sin largas jornadas de meditación, obteniendo con

³⁰ Desde esta mirada, la gran diferencia entre la magia y la religión, es que la magia no ofrece compensaciones, sino resultados inmediatos. "This profound difference in compensator-generating capacity provides the basis on which we have chosen to define religions as systems of general compensators based on supernatural assumptions" (Stark, 1981: 162). Es por ello que los nuevos movimientos religiosos introducen en sus cosmovisiones elementos mágicos, asegurando con ello que sus compensaciones se traduzcan en resultados más próximos en el tiempo.

ello importantes cuotas de mercado antes monopolizadas por las iglesias tradicionales.

Stark y Bainbridge proponen tres modelos de culto de acuerdo al tipo de vínculo organizacional que tienen con sus adeptos y la gestión de sus servicios: *the audience cult*, *the client cult* y *the cult movement* (Stark y Bainbridge, 1985). *The audience cult*, es la forma más masiva y menos organizada forma de culto. Por lo general se trata de personas que no interactúan físicamente, ya que la producción y circulación de la doctrina se expresa en revistas, libros, periódicos, radio y televisión. No hay una organización formal de actividades, sino un consumo de servicios y bienes producidos por el culto. Para Dany y Lin Jorgensen (1982), lo más importante de este tipo de cultos es sentirse parte de una *psychic fair* (feria psíquica). “The obvious function of psychic fairs are to make money and disseminate information, yet they also provide a crucial basis for social network and solidarity. In the course of psychic fairs, members of the community make new friends, exchange ideas and services, reaffirm established relationships, develop business arrangements, present positive image to the public, make converts, and recruits members” (Jorgensen y Jorgensen, 1982: 375). De esta manera, a pesar de no interactuar físicamente en un mismo lugar, los miembros de este tipo de movimiento consumen doctrinas comunes.

The client cult, es un tipo de *audience cult* más organizado que ofrece servicios espirituales, como astrología, tarot o curación psíquica. Involucra relaciones basadas en el modelo paciente-terapeuta. “Indeed, client involvement is so partial that clients often retain an active commitment to another religious movement or institution” (Stark y Bainbridge, 1985: 26). En este tipo de movimiento religioso, los servicios ofertados son esenciales para vincular a los nuevos adherentes. Ambos tipos de movimiento religioso, *client* y *audience cult*, requieren un vínculo identitario y un sentido de comunidad muy débil.

Por último, *the cult movement*, es ya la expresión de un movimiento religioso instituido. Los dos primeros son estados primitivos y previos a la formación de este movimiento religioso. En síntesis, *audience cult* provee mitología; *client cult* magia y servicios psicoterapéuticos, y *cult movement* una verdadera religión, configurando una red de significados existenciales. Los *client cults* son más mágicos y psicoterapéuticos que religiosos ya que venden compensaciones específicas, y

estas compensaciones no están integradas (*embodied*) en un sistema de significaciones últimas. Así mismo, los *clients cults* no provocan hostilidad con el medio sociocultural que les rodea, “consequently, clients cults also seem to be somewhat protected by the high status of their clientele” (op. cit: 58). Finalmente, cuando el culto comienza a exigir compromiso ideológico y cierto grado de distancia con el medio social, tanto los *audience cults* como los *client cults* se transforman en nuevos movimientos religiosos o *movement cults*.

Al igual que Stark y Bainbridge, Roy Wallis (1984, 2003) también se ha aventurado en clasificar a los nuevos movimientos religiosos en tres tipos. Los *world-rejecting new religion*, que perciben el orden social establecido como una perversión y desviación del plan divino, como un extravío moral que es preciso evitar. Así mismo, rechazan los valores materialistas y postulan, en muchos casos, un retorno a una vida comunitaria. La participación debe ser total, en el sentido que se exige que sus miembros rompan relaciones completamente con sus familias y amigos, y con toda actividad fuera de los límites de la comunidad. Usualmente los miembros trabajan para los intereses del culto, y toda relación con personas foráneas está estrictamente ritualizada y rutinizada. Por lo mismo, se trata de organizaciones altamente controladas, donde el individuo se coloca al servicio de la causa y del líder. “A common theme in *world rejecting movements* is that of having been *reborn* on joining the group. A complete break with past desires, interests, statuses, with any past identity, is made by dating one’s birth from the moment of joining (...) A new identity will be acquired incorporating as its central features the beliefs, norms and values of the collectivity joined” (Wallis, 2003: 42).

A diferencia de los *world-rejecting new religion*, en los *world-affirming new religion* los valores y objetivos socialmente aceptados no son cuestionados. Es más, sus seguidores se han unido a estos movimientos no para escapar o retirarse del mundo, sino para adquirir los medios necesarios para beneficiarse mejor de los desafíos mundanos. “Movements approximating the *world affirming* type claim to possess the means to enable people to unlock their physical, mental and spiritual potential without the need to withdraw from the world” (op. cit: 45). Cada seguidor pueda explorar y trabajar cada una de sus potencialidades individuales. Los adherentes no constituyen una membresía, sino más bien consumidores que buscan ciertos servicios asociados generalmente a lo terapéutico.

Así mismo, estos movimientos no tienen rituales colectivos o bien una ética teológica definida, ni mucho menos un control rígido de las actividades de cada miembro. Poseen una concepción de lo divino más secularizada e individualista que los *world-rejecting new religion*. “There may even be no initial insistence that the adherent *believe* the theory or doctrine at all, as long as he is willing to try the technique and see if it works” (op. cit: 45). Lo más importante, es que el orden social no es percibido como injusto, o como un espacio de lucha social. “The beliefs of these movements are essentially individualistic. The source of suffering, of disability, of unhappiness, lies within oneself rather than in the social structure” (op. cit: 46). De esta manera, los seguidores de este tipo de movimientos no creen en el cambio social, sino más bien en la idea de que el cambio individual traerá como consecuencia un cambio global. Estos movimientos creen en la infinita perfectibilidad de lo humano, y en que la responsabilidad de cada acto depende del individuo más que de un conjunto de acciones colectivas y situaciones socialmente condicionantes. Otra característica de estos movimientos es que enfatizan la idea de vivir en el presente, en el «aquí y ahora», ofreciendo servicios y productos cuyos beneficios terapéuticos operen en el corto plazo, con miras a alcanzar la autorrealización completa. La sanación terapéutica ofrecida consiste en liberarse de las normas impuestas por la estructura familiar y social, pero sin cuestionar el fundamento ideológico que existe en tales marcos institucionales.

Finalmente, los *world-accommodating new religion* son aquellos movimientos religiosos que se adaptan al mundo, pero sin afirmar ni rechazar explícitamente las características del orden social. A diferencia de los *world-rejecting*, estos cultos son tolerantes con otros credos religiosos, ya que mantienen responsabilidades con el medio social que los circunda. Por otro lado, a diferencia de los *world-affirming*, los beneficios esperados son más simbólicos que instrumentales. La participación religiosa es más espontánea y desestructurada que en los *world-rejecting new religion*, así mismo, las protestas y críticas que puedan emerger desde este tipo de movimientos están más orientadas hacia aspectos religiosos que sociales.

James Beckford (1985) propone un sistema de clasificación y análisis de los nuevos movimientos religiosos desde dos ángulos; una dimensión interna u organizacional, y otra externa o social. “Any given movement may display more than

one combination of internal and external relationships at any time, and changes in their configuration can often be observed” (Beckford, 1985: 78). La dimensión interna se refiere a las relaciones y vínculos que mantiene el individuo con la organización, siendo posible identificar cinco tipos: *the devote* (el devoto); *the adept* (el adepto); *the client* (el cliente); *the patron* (el simpatizante); *the apostate* (el apóstata). La dimensión externa, se refiere al tipo de vínculo o grado de inserción que tiene el movimiento en la sociedad, siendo posible tres tipos o modelos de asociación: *refuge* (asilo); *revitalization* (revitalización); *release* (liberación). A continuación describiremos brevemente cada uno de ellos.

Dimensión interna u organizacional:

- *The devote* (el devoto): El devoto es caracterizado por un alto grado de inclusión en el movimiento. Son promotores de las enseñanzas y valores que circulan por el movimiento, por lo mismo, reducen los lazos afectivos con aquellas personas que no son miembros del grupo. Desde la organización, este fuerte vínculo es mantenido mediante la figura de un líder autoritario que controla muchos de los aspectos de la vida del devoto.
- *The adept* (el adepto): El adepto mantiene fuertes lazos afectivos y de colaboración con la organización, pero su participación no le impide desenvolverse en otras esferas de la vida cotidiana. El adepto no necesariamente confina sus relaciones sociales a la membresía del grupo. Esto quiere decir que la organización no busca constreñir la biografía de sus adeptos, sino solo integrarlos a las actividades que la organización promueve.
- *The client* (el cliente): La relación del cliente con el movimiento es puramente instrumental. “In most cases, clients accept whatever the movements are offering –wisdom, skills, therapy, friendship- on a contractual basis with very limited assumptions about the movement’s impact on the conduct of their life” (op. cit : 83). Esto no significa que el cliente no sienta un fuerte apego emocional hacia el movimiento, sino que dicha participación es reforzada fuertemente por las gratificaciones instrumentales que pueda recibir al ser

parte de la organización. Esto se traduce en una organización que además de gestionar principios filosóficos y prácticas espirituales, debe administrar servicios asociados a este primer objetivo.

- *The patron* (el simpatizante): El simpatizante contribuye a la organización temporalmente, entregando asistencia y apoyo voluntario en tareas específicas. “Patrons are not directly subject to the authority of NRM leaders and they enjoy the freedom to maintain other commitments” (op. cit: 84). La organización requiere de simpatizantes, sobre todo para ampliar su esfera de influencia social, y para ciertas actividades que requieren habilidades específicas.
- *The apostate* (el apóstata): El apóstata se refiere a aquel participante que por diversas razones decide abandonar la organización. La causa más común es la pérdida de confianza hacia la gestión de la organización, sobre todo cuando esta parece haber olvidado o traicionado los principios y objetivos originales por los cuales el apóstata ingreso a ella. La apostasía se produce generalmente cuando la organización cambia de orientación, o cuando el líder carismático desaparece o muere. En esos casos, la organización debe diseñar nuevos mecanismos de reclutamiento y legitimación.

Dimensión externa o social:

- *Refuge* (asilo): Se trata de organizaciones que mantienen vínculos muy débiles y estrictos con el medio social. Buscan que sus miembros se aislen del entorno social, transformándose en espacios autosuficientes donde el contacto con el exterior es castigado. Los movimientos construyen una frontera simbólica entre el interior de la organización y el entorno, refiriéndose al exterior como un espacio contaminado o corrupto.
- *Revitalization* (revitalización): Revitalización significa en este contexto un intento deliberado por parte de la organización por transformar procesos e instituciones sociales a través de los valores que se promueven desde el movimiento. Para ello, las organizaciones buscan tomar contacto con el

medio social, insertándose en las problemáticas públicas que ahí se suceden. “The position of NRMs committed to revitalization is therefore similar to that of many non-religious voluntary associations in advanced democratic polities” (op. cit: 87). Para tal efecto, estos nuevos movimientos religiosos construyen escuelas, hospitales u otros servicios que fortalecen su lazo social. De esta manera publicitan su obra, lo que facilita el reclutamiento de nuevos miembros.

- *Release* (liberación): A diferencia de la “revitalización”, las organizaciones que componen la “liberación” buscan diseminar su obra a través del mercado, mediante la fidelización de nuevos clientes. “The political and moral economy of NRMs in this mode is therefore much more akin to that of commercial businesses” (op. cit: 89). Los movimientos de este tipo no están interesados por las problemáticas públicas, y los servicios que ofertan son generalmente privados y remunerados. Esta forma de relacionarse con el medio social da origen a dos tipos de participación, por un lado están los clientes, que pagan parte o la totalidad de los servicios promocionados por la organización; y también están los voluntarios o personal de apoyo (*staff-member*), que son también clientes, pero que a diferencia de estos, entregan su apoyo a la organización trabajando para ella. Estos voluntarios o personal de apoyo ayudan a que la organización pueda comercializar eficazmente sus servicios.

Nuevos Movimientos Religiosos: ¿Mercado Espiritual o Cultivo de la Humanidad?

Uno de los elementos centrales a la hora de analizar los nuevos movimientos religiosos es el modo en que estos se integran a la sociedad. Los nuevos movimientos religiosos pueden legitimar, e incluso apoyar los valores que circundan su entorno social, o bien, resistir o desafiar abiertamente los mismos. Para Stephen Hunt, “the key question is whether the New Age movement are essentially culture-resisting or culture-conforming” (Hunt, 2005: 154). Como tendremos oportunidad de ver, todo parece indicar un cambio de paradigma en los nuevos movimientos religiosos, desde un espíritu contestatario en los sesenta hacia una conformidad social desde los ochenta (Bellah y Glock, 1976; Wuthnow, 1976; Tipton, 1984). Lo

anterior revela no solo una adaptación progresiva de estos movimientos a los nuevos valores del capitalismo post-industrial, sino inclusive, en algunos casos, una apología al consumo y al hedonismo espiritual, fenómeno que Jeremy Carrette y Richard King han denominado *capitalist spirituality* (Carrette y King, 2005).

Para Robert Bellah (1976), Charles Glock (1976), Robert Wuthnow (1976) y Steven Tipton (1984), los nuevos movimientos religiosos fueron transformándose en una especie de «contrarreforma» a la contracultura de los años sesenta. La contracultura, inspirada en el bohemismo ambulante de *beats* y *hippies* -Kerouac y Ginsberg-, en las ideas de la nueva izquierda -Marcuse y Brown-, la antipsiquiatría -Laing y Cooper- y la utopía psicodélica -Leary y Watts-, ofreció un marco de protesta contra el consumismo, las normas sociales establecidas y las pautas morales de comportamiento avaladas por los credos religiosos tradicionales (Roszak, 1981). La contracultura sirvió para que las tradiciones religiosas perdieran poder y para la construcción de nuevos movimientos religiosos, que finalmente canalizaron parte del descontento social y cultural.

Sin embargo, dicho anhelo de autenticidad y simultánea desconfianza hacia la tradición se convirtió en un vehículo ideal para transformar radicalmente los hábitos de consumo en los años sesenta. El ascenso del consumo masivo, iniciado en Estados Unidos en la década del veinte, se reactivó en los sesenta gracias a la asimilación que realizó el mercado del inconformismo social de la contracultura. El consumismo de masa, propio de los cincuenta, dio paso a una individualización del consumo gracias a las nuevas técnicas publicitarias y de marketing. “Lo que sucedió entonces fue que el capitalismo norteamericano pactó con la crítica de la sociedad de masas” (Frank, 2011: 372). De esta manera la rebeldía y la sociedad de masas se unieron en una nueva lógica capitalista para la acumulación de productos cambiantes. La lucha contra el sistema se convirtió en una “rebeldía estilística individualizada” (Heath y Potter: 2005: 366), que finalmente no hizo más que avivar el fuego consumista al ofrecer una serie de bienes posicionales por los que debieron competir estos «consumidores rebeldes» de nuevo cuño.

Lo anterior también quedó reflejado en los nuevos movimientos religiosos, quienes resolvieron la ambigüedad moral que se vivía en los años sesenta producto de la revolución cultural, reconduciendo y adaptando la rebeldía y el descontento social hacia una búsqueda individualista y comercial de lo sagrado. El

comportamiento no convencional promovido desde muchos de estos movimientos fue absorbido por el mercado. Tal cómo lo percibió Robert Wuthnow en 1976: “these regulatory mechanism appear to be functioning effectively, at least in the short run, to maintain social diversity with minimal degrees of abrasiveness and disorganization” (Wuthnow, 1976: 211). La rebeldía de estos movimientos se fue apagando, para dar paso a un individualismo que preparo el camino para las políticas neoliberales de la década de los ochenta. “Alternative religious movement have not overturned tradition and replaced it with something entirely new (...) From diverse moral meanings these religions form alternatives to utilitarian culture better adapted to survival within utilitarian society that was the counterculture, because their ideas are more coherent, their movements more stably institutionalized, and their members lives more regulated” (Tipton, 1984: 232 - 233). De esta manera los jóvenes pasaron de la lucha social a la búsqueda de la autenticidad, o como agudamente sugiere Stephen Kent, de repetir slogans a repetir mantras (Kent, 1988).

El elemento contracultural o no convencional de los nuevos movimientos religiosos fue dando forma a lo que Jeremy Carrette y Richard King han denominado «capitalismo espiritual» (2005). Carrette y King distinguen cuatro procesos de integración de los nuevos movimientos religiosos al capitalismo. Primero están los movimientos revolucionarios o anticapitalistas (*Revolutionary or Anti-Capitalist Spiritualities*), quienes rechazan la ideología capitalista neoliberal, reconociendo la búsqueda espiritual dentro de un contexto ético de la vida. Un ejemplo son los movimientos por una ecología radical; los derivados de la teología de la liberación en el tercer mundo; movimientos budistas y hermandades islámicas en oriente, entre otros.

Luego encontramos a los movimientos ético-reformistas (*Business-Ethics/Reformist Spiritualities*), estos movimientos aceptan la obtención de ganancias comerciales y legitiman la ideología capitalista, pero buscan mejorar los principios éticos del sistema desde una mirada espiritual. Un ejemplo de estos movimientos fueron los Cuáqueros y los movimientos calvinistas que inspiraron una ética comercial en los inicios del capitalismo. Un tercer tipo de integración viene definido por medio de los movimientos individualistas para el consumo espiritual (*Individualist/Consumerist Spiritualities*), es decir, aquellos movimientos que

integran en sus principios espirituales el consumo, el individualismo y el capitalismo. Finalmente, los autores se refieren a las espiritualidades capitalistas (*Capitalist Spiritualities*), como una extensión de las espiritualidades consumistas individuales, pero en el marco de un mercado financiero global y una matriz cultural posmoderna.

El capitalismo espiritual promovido desde algunos movimientos religiosos y psicoterapéuticos, se expresa en ocho principios filosóficos: atomización (*atomisation*), el individuo y no la sociedad es responsable de todo; auto-interés (*self-interest*), el lucro es la principal motivación humana; corporativismo (*corporatism*), es la corporación y no la comunidad el espacio para el bienestar y la seguridad; utilitarismo (*utilitarianism*), tratar a otros como medios y no como fines; consumismo (*consumerism*), la promoción de la satisfacción de todos los deseos como camino a la felicidad; quietismo (*quietism*), la aceptación de la injusticia social como un evento inevitable; miopía política (*political myopia*), la negación del elemento político en toda búsqueda espiritual; adaptación (*thought control/accommodationism*), la utilización de técnicas psicoterapéuticas para pacificar los sentimientos de ansiedad a nivel individual, antes que comprender y canalizar dicha ansiedad como motor del cambio político, social y económico.

Carrette y King comparten el diagnóstico inicial propuesto por Bellah (1976), Glock (1976), Wuthnow (1976) y Tipton (1984), en cuanto a que los movimientos religiosos pasaron de ser fomentadores de una espiritualidad revolucionaria y anti-capitalista, a una espiritualidad que sirve como guía ética para el nuevo *management* empresarial y como fetiche de consumo para los buscadores de nuevas experiencias espirituales. Para los autores, lo más significativo de este proceso histórico y social, ha sido la transformación misma de la idea de espiritualidad. “The notion of ‘the spiritual’ then has always been a space of contestation for human values across differing institutional forces, groups and constituencies (...) This, however, has rarely been informed by any systematic reflection upon the predominance of the ‘privatized spirituality’ model and the ease with which reference to ‘the spiritual’ becomes domesticated by an emphasis upon individual interiority” (Carrette y King, 2005: 47). La espiritualidad posmoderna, señalan los autores, parece haber perdido gran parte de su componente ético y su energía catalizadora para el activismo social.

Al igual que los servicios básicos, como el transporte público y la electricidad, que pasaron de ser beneficios públicos a servicios privados luego de la instauración del modelo neoliberal en la era Reagan/Tatcher, la espiritualidad paso a convertirse y venderse como un *commodity*. Desde perfumes que ofrecen el aura mística del oriente hasta talleres de negocio para gerentes en plan desarrollo productivo y espiritual, la nueva religiosidad de lo espiritual se ha transformado en un negocio. De esta manera, el mercado y el mundo de las corporaciones de negocios, han abrazado una nueva espiritualidad que ha transformado las tradicionales orientaciones religiosas vinculadas al auto sacrificio y la austeridad (Huczynski, 1993). Lo espiritual deviene instrumental antes que un marco ético, legitimando lo que Nigel Thrift (1997) denominó *soft capitalism*.

Según los autores, la espiritualidad ha sido modelada por la lógica neoliberal, a través de tres procesos, “first, its *vagueness and ambiguity* allows it to mask the underlying ideologies that it is used to represent. Second, we shall consider the term’s *relation to religion and the idea of transcendence*, and, third, the latest phase in its construction, namely the *corporate rebranding of spirituality*” (Carrette y King, 2005: 47). Esto significa que el mercado interpreta la espiritualidad de la manera que estime conveniente para venderlo. Bajo esta premisa, es posible identificar un amplio rango de significados para las palabras amor, mente-cuerpo-espíritu, optimismo y energía, asociados a productos o servicios que garantizan el disfrute de esos significantes. También se extrapola la idea de la transformación personal a través de creencias espirituales, mediante el entrenamiento de habilidades como la tolerancia o la empatía, que son más tarde utilizadas instrumentalmente (Emmons, 1999).

Para Kimberly Lau (2000) y Adam Possamai (2000, 2003, 2005), los nuevos movimientos espirituales son parte de una cultura del «hipo y del híper consumo», y de la auto gratificación instantánea. “Hyper-consumer religions are in a type of free religious market in which the seeker works toward a subjective myth. Hypo-consumer religions are in a type of controlled religious market in which the believer follow an authority for his or her consumption” (Possamai, 2005: 158). Aquellos que son parte de las nuevas religiones alternativas sólo buscan nuevas sensaciones de pertenencia y de placer. Para Lau, lo que subyace bajo el consumo *new age* no es nada más que una forma exacerbada de individuación. Los productos y servicios

ofrecidos por estos movimientos son el resultado de la “comodificación”³¹ de la espiritualidad para su venta masiva. De esta manera, los productos y servicios de la nueva espiritualidad posmoderna sirven como marcos de distinción y estatus. “The economic reality of pursuing these alternative health practices and buying these products necessarily makes them part of elite culture, and it is this association -in conjunction with the ideology of the alternative- that has made New Age Capitalism so profitable” (Lau, 2000: 17). Un ejemplo de «*commoditization*», tiene que ver con la masificación del Yoga. De acuerdo a la tradición clásica *Yoga Sutra* (400 A.C.), el Yoga es definido como la cesación de las fluctuaciones mentales. Estas fluctuaciones (*vritti*), comprometen todas las actividades y funciones mentales, como el conocimiento y los sueños. Para tal efecto se requieren horas de trabajo corporal y mental de mucha intensidad. Sin embargo, hoy el Yoga es comercializado como un ejercicio corporal que busca mejorar el estado físico y el bienestar emocional de quienes lo practican. De esta manera se adapta para un consumo masivo algo que en sí tiene un sentido original totalmente distinto. Su valor-de-uso se deconstruye en un nuevo valor-de-cambio.

En palabras de Mike Featherstone (1991), el nuevo espiritualismo post ochentero no sería más que parte de la cultura del consumo, que supone el uso de “images, signs and symbolic goods which summon up dreams, desires and fantasies which suggest romantic authenticity and emotional fulfilment in narcissistically pleasing oneself” (Featherstone, 1991: 27). Según John Grant, siguiendo las ideas de los sociólogos David Riesman y Anthony Giddens, el capitalismo ha atravesado tres fases en su desarrollo de venta y consumo de marcas (*branding*). Primero, los productos debían ser confiables, económicos y de calidad; luego, entre la década de los treinta y los cincuenta, los productos se asociaron a ciertos valores del consumidor, como la familia. Finalmente, nos encontramos en la época donde los productos y servicios pierden este anclaje tradicional valórico, para ser vendidos como proyectos de vida. La marca no es el

³¹ La comodificación o fetichización es según la tradición marxista, la transformación de bienes e ideas en productos o *commodity*. Es una forma de expansión simbólica del mercado a zonas que tradicionalmente no eran mercantilizables, convirtiendo significantes, como la identidad o la felicidad, en productos de venta masiva. En otras palabras, es asignarle un valor económico a algo que no lo tenía, estableciendo una nueva relación instrumental y económica con ese “nuevo” producto. De esta manera, en el marco de un sistema político económico capitalista, todos los objetos e ideas evolucionan desde un valor-de-uso a un valor-de-cambio. Para más detalles ver Rockmore, Tom (2002). *Marx after Marxism: the Philosophy of Karl Marx*. Oxford, Blackwell.

producto, sino el imaginario de un estilo de vida. De esta manera, consumir espiritualidad holística permite obtener imágenes y símbolos que evocan sueños, fantasías y deseos con la promesa sugestiva de alcanzar un cambio de vida, o al menos un momento de felicidad.

Contrario a las tesis del “capitalismo espiritual” (Carrette y King, 2005; Lau, 2000; Possamai, 2000, 2003, 2005), Paul Heelas³² mantiene una postura menos pesimista a la hora de analizar la espiritualidad posmoderna promovida desde los nuevos movimientos religiosos. Para Heelas (1996, 2005, 2008), los nuevos movimientos religiosos podrían ayudar a continuar con el proceso modernizador iniciado en la ilustración. La cuestión central a la hora de evaluar a los nuevos movimientos religiosos, señala Heelas, es saber si estos promueven una espiritualidad que estimula las potencialidades expresivas y creativas del ser humano, o si por el contrario, buscan la gratificación autoindulgente del consumo individual. “The beneficial and deleterious ways in which holistic spiritualities of life are understood and appraised are poles apart. On the one hand, we find a person-centered, expressivistic, humanistic, universalistic spirituality. We find a spirituality praised by participants for the ways in which it stimulates the flourishing of what it is to be human (...) a spirituality which provides a ‘politics’ of values to bring about a better world in which to live. On the other hand, we find capitalist-driven gratification of desire, the pleasuring of the self, self-indulgence, if not sheer greed” (Heelas, 2008: 7 - 8).

Para Heelas, siempre existe la probabilidad de que la búsqueda de la autorrealización a través de experiencias espirituales proporcionadas por los nuevos movimientos religiosos conduzcan a lo que Martha Nussbaum (2001) llamo el «cultivo de la humanidad»³³, esto es, la habilidad de realizar un examen crítico

³² Heelas ha estudiado el desarrollo sociológico de las nuevas religiones alternativas o espirituales desde los años noventa, publicando una trilogía sobre el tema. En 1996 publicó *The New Age Movement: the celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*; en 2005, junto a Linda Woodhead, publicó *The Spiritual Revolution: why Religion is giving way to Spirituality*; y en 2008, publicó la última parte de la trilogía con su obra *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*.

³³ Siguiendo el modelo del autoexamen socrático y el control de las pasiones en Seneca, Nussbaum señala tres habilidades básicas para el cultivo de la humanidad. La primera es la capacidad de hacer un examen crítico de uno mismo y de sus propias tradiciones, es decir, cuestionar toda forma de dogmatismo e imposición de las creencias y los conocimientos. En segundo lugar, es preciso que las personas se sientan miembros pertenecientes -ciudadanos- de una gran comunidad de seres humanos, más allá de toda identificación regional, étnica, religiosa, o de cualquier otro tipo. Por

de uno mismo; de introyectar habilidades básicas para convertirse en un ciudadano cosmopolita y tolerante con otros credos religiosos y modelos culturales; y la capacidad de empatizar con las emociones y los sufrimientos de otro ser humano. En este sentido Heelas propone que los nuevos movimientos religiosos pueden entregar una contribución modesta para el desarrollo personalizado de los valores humanistas provenientes de la modernidad tardía, “working to turn Ronald Inglehart’s (1977) ‘silent revolution’ into something more vocal” (Heelas, 2008: 218 - 219). El desafío, según Heelas, es no estigmatizar los nuevos movimientos religiosos, sino saber si estos, a través del slogan de la autoexpresión emocional, pueden condicionar la integración y la solidaridad social.

Siguiendo con Heelas, la nueva espiritualidad no puede ser encasillada como una pauta de consumo pasivo, “*a la carte*” (Possamai, 2003), ya que al igual que en las clásicas doctrinas religiosas -cristianismo y budismo, por ejemplo- y como en muchos procesos terapéuticos, se requiere de esfuerzo para la producción de efectos deseados. “At least for those who experience or sense inner-life spirituality as a meaningful reality, an inviolate source of significance is in evidence. For this to be expressed in their lives, practices have to be followed; work has to be done” (Heelas, 2008: 169). Desde leer libros de autoayuda -que requieren cierto trabajo de interpretación y luego la fuerza y la constancia para poner en práctica los consejos ahí señalados-, hasta realizar talleres o trabajos psicoterapéuticos -que pueden exigir aprender posturas corporales, dolorosas introspecciones emocionales y disciplinas mentales-, en todos estos espacios de crecimiento personal no puede haber una disposición pasiva, sino un esfuerzo permanente, al igual que el requerido en muchos contextos terapéuticos clínicos, como el psicoanálisis, el que demanda años de esfuerzo para finalmente arribar a la abreacción esperada.

Heelas señala que los nuevos movimientos religiosos conforman modos de expresión contraculturales más modestos y menos violentos que los evocados por el romanticismo sesentero. “Rather than having an articulate politics affirming the capitalist mainstream perhaps excusing or justifying the apparent sins of capitalism

último, el cultivo de la humanidad implica la capacidad de situarse en el plano de otras personas, de empatizar en la comprensión de emociones, sentimientos y aspiraciones de otros seres humanos (Nussbaum, 2001)

– the majority of holistic participants have a politics of wellbeing which involves some sort of stand to ‘counter’ the derelictions of the mainstream” (Heelas, 2008: 206 - 207). Los nuevos movimientos religiosos habrían aprendido que el radicalismo contracultural de los sesentas no condujo a ninguna parte. Ahora se trata de pensar el cambio no desde la lógica de la fuerza y los grandes idearios políticos, sino desde la transformación individual. El nuevo agente de cambio social no son las masas ni los principios ideológicos, sino el sujeto. “That rather than believing in big ideas, big political strategies, big utopian promises, it is more advisable to work out from the self; to work out from those ‘micro’ experiences and experience-laden values which make a difference to one’s own life, those around you, those who can team together” (op. cit: 208). Heelas sugiere que los principios humanistas que subyacen en los nuevos movimientos espirituales imprimen un nuevo sello en el combate contracultural contemporáneo.

En la misma línea de Heelas, James Beckford (1989, 2001) señala que los nuevos movimientos religiosos pueden ser interpretados como nuevas formas de movimientos sociales. Primero, porque los nuevos movimientos religiosos, a diferencia de las religiones hegemónicas, se constituyen a través de una adscripción opcional y personal antes que heredada. Comparten con los movimientos sociales la idea de comunidad de intenciones y de movilización de recursos (Zald y McCarthy, 2009). Tercero, son una minoría, al igual que los movimientos sociales, y más importante aún, ambos grupos mantienen relaciones de tensión y antagonismo con el estatus quo social. “Both kinds of collectivity define themselves as defenders and promoters of change, seeking to air their respective grievances and to combat what they regard as the evil, dangerous, or unjust aspects of the world around them” (Beckford, 2001: 236). Esto significa, que los nuevos movimientos religiosos al igual que los nuevos movimientos sociales, se han convertido en un tema de seguridad nacional, ya que ambos son percibidos como potencialmente peligrosos para el orden social.

Para Heelas y Beckford existe un malentendido a la hora de encasillar a todos los nuevos movimientos religiosos como parte del *ethos* consumista e individualista del capitalismo. Los nuevos movimientos religiosos pueden incentivar que sus miembros y adherentes expresen creativamente y afectivamente su ser auténtico, buscando nuevas formas de vida en comunidad; mediante la expresión

abierta y honesta de las emociones; practicando una nueva forma de vida más acorde a los valores humanistas del respeto por uno mismo y por los otros. La tarea de los sociólogos, enfatiza Heelas, es descubrir estos elementos en la nueva religiosidad posmoderna, y distinguirlos del “capitalismo espiritual” propuesto por Carrette y King.

Los nuevos movimientos religiosos son la manifestación de un cambio radical que supone la sustitución de la religión institucionalizada en dogmas tradicionales y anquilosados *-life-as religión-*, por una espiritualidad romántica y llena de vitalidad *-spiritualities of life-* (Heelas y Woodhead, 2005). Este cambio es una expresión de lo que Charles Taylor denominó «la nueva ética de la autenticidad»³⁴ (Taylor 1989, 1994). Esto significa el giro completo desde una subjetividad centrada en el cumplimiento de roles y obligaciones sociales, hacia una subjetividad centrada en sí misma y en la autorrealización de sus deseos y necesidades espirituales. “The subjective turn is thus a turn away from «life-as» (life lived as a dutiful wife, father, husband, strong leader, self-made man, etc.) to «subjective-life» (life lived in deep connection with the unique experiences of my self-in-relation)” (Heelas y Woodhead, 2005: 3).

La distinción entre la vida centrada en los roles (*life-as*), y la vida centrada en la propia subjetividad (*subjective-life*), es el marco que permite entender el cambio de paradigma al interior de las religiones modernas (Heelas, 2008). En el caso de “la vida como religión” (*life-as religión*), la experiencia de lo divino o lo trascendente se subordina a la autoridad que otorga sentido a la experiencia; en cambio en “la vivencia espiritual” (*spiritualities of life*), la invocación a lo sagrado

³⁴ La ética de la autenticidad es una idea elaborada por Charles Taylor que da cuenta de un cambio cultural de la modernidad. Nacida a finales del siglo XVIII del racionalismo no comprometido de Descartes (que cada persona piense por sí misma), del individualismo político de Locke (la voluntad personal anterior a la obligación social), y del romanticismo (como crítica comunitaria a la racionalidad no comprometida y al atomismo), supone un desplazamiento del acento moral desde imposiciones y fuentes morales externas -Dios o la idea de bien- hacia la libertad indeterminada y autorreflexiva de la voz interior como juez de lo que es correcto o incorrecto hacer. “En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos” (Taylor, 1994: 65). La autenticidad no legitima un individualismo autorreferente, todo lo contrario, es dialógica, se construye desde los “otros significantes” desde los cuales se afirma tanto la identidad como la diferencia, en miras hacia un horizonte común (Taylor, 1989). La ética de la autenticidad no sólo descansa en la libertad indeterminada, sino en la comprensión de que independientemente de mi voluntad, existe algo noble, trascendente, valeroso y significativo para la configuración de mi propia vida. “La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan más allá del yo; presupone esas exigencias” (Taylor, 1994: 76).

descansa única y exclusivamente en la propia experiencia interna. Según Heelas, asistimos hoy a una revolución espiritual, por cuanto “subjective-life spirituality overtakes life-as religion” (Heelas y Woodhead, 2005: 7). Los nuevos movimientos religiosos son la evidencia de esta revolución. La tarea pendiente es que estos movimientos canalicen éticamente esta “revolución espiritual”.

C. La Dimensión Psicoterapéutica

Genealogía de la Psicoterapia Clínica

En este capítulo pretendemos graficar históricamente como la psicoterapia fue transformándose desde un dispositivo destinado a reducir algunas psicopatologías menores y gestionar el dolor emocional, a una terapia destinada a alcanzar la felicidad, la autorrealización y finalmente, la autotrascendencia espiritual. Nos estamos refiriendo a un cambio específicamente de la psicología y sus expresiones clínica y terapéutica durante los últimos cien años. Este capítulo traza un recorrido desde el psicoanálisis hasta las nuevas terapias humanistas, gestálticas y transpersonales. Serán algunas de estas expresiones terapéuticas post-psicoanalíticas³⁵, conocidas en su globalidad como Movimiento del Potencial Humano, las que encontraremos en la forma de «terapias meditativas» en el *Osho International Meditation Resort*.

La Psicología, como disciplina científica, alcanzó su identidad y su categoría de ciencia a finales del siglo XIX. Existieron ideas psicológicas desde los albores de la humanidad, pero sólo desde la segunda mitad del siglo XIX los “psicólogos” fueron tomando conciencia de sí mismos como grupo diferenciado, y consiguieron formar un nicho en el mercado para los servicios de asistencia y ayuda individual y laboral, a través de técnicas e instituciones que permitieron preservar tal distinción. Según Kurt Danziger, es posible rastrear ideas psicológicas desde los albores de la filosofía helénica, pero sólo hace menos de cien años los psicólogos han logrado constituirse como un grupo profesional, crecientemente bien organizado que reclama el monopolio de la verdad psíquica frente a filósofos, médicos, psiquiatras y hechiceros.

Para Danzinger, es la creación de técnicas de introspección lo que define la naturaleza de la transición desde la psicología como filosofía de vida a la psicología

³⁵ Me refiero aquí como psicología post-psicoanalítica, a todos los movimientos y escuelas fundadas en Europa y Estados Unidos contra las tesis pansexualistas de Freud. Este movimiento incluye psicoanalistas como Carl Jung y Wilhelm Reich; la tercera fuerza o psicología gestáltica y humanista de Fritz Perls y Carl Rogers; la cuarta fuerza o psicología transpersonal de Abraham Maslow y Stanilav Grof.

como ciencia del comportamiento y la mente humana. “Las técnicas empíricas fueron aplicadas a problemas psicológicos muy extensamente en el siglo XIX por filósofos profesionales, naturalistas, médicos y aficionados. Los cambios cruciales no se dieron hasta que la aplicación de estas técnicas, fueron usadas para legitimar el reclamo del monopolio del conocimiento psicológico valedero, por parte de una comunidad de especialistas autoconsciente y organizada” (Danzinger, 1979: 25).

Se identifica la creación del laboratorio de psicología experimental en Leipzig en 1879, por parte de Wilhem Wundt, como el inicio de la psicología científica. “This event is usually taken to mark the emancipation of «scientific psychology» from the ancient domain of philosophy and so to date its establishment as an empirical science” (Blocher, 2000: 34). De esta manera nació un nuevo rol, el de psicólogo experimental. Más tarde, su discípulo, Lightner Witmer, puso en pie la primera clínica psicológica en 1896, y en 1907 la primera revista científica sobre el tema, *The Psychological Clinic*. Por lo que se le atribuye como el fundador de la psicología clínica (Benjamin, 1996; Blocher, 2003). Sin embargo, el trabajo de Witmer estaba más bien enfocado a los problemas de retardo mental y dificultades en el aprendizaje.

Paralelamente a los trabajos de Wundt en Alemania, en Estados Unidos el filósofo y fisiólogo William James comienza a introducir la psicología como área de estudio en la *Harvard Medical School*. En 1876 funda la revista *Mind* para abordar temas psicológicos, aún sin abandonar completamente la perspectiva filosófica sobre los mismos, y en 1890 escribe sus *Principles of Psychology*. Para James, el trabajo que realizaba Wundt en Leipzig no era verdadera psicología, puesto que aún era demasiado fisiológico, en cambio, manifestó gran aprecio por los avances de la psiquiatría francesa en el estudio de la histeria (Charcot y Janet). El gran aporte de James fue la idea de la introspección como técnica para analizar el flujo de emociones y sensaciones. De esta manera James pone en el centro de la preocupación psicológica el tema de la conciencia y el relato que de ella misma realiza el sujeto (Benjafied, 2005).

Al igual que Wundt y James, Sigmund Freud trato de aproximarse a la psicología desde la fisiología, pero a diferencia de los autores mencionados, Freud dió un paso más adelante y comenzó a practicar la psicología clínica en su forma embrionaria, el psicoanálisis. Durante el siglo XIX, toda patología era referida a sus

causas y síntomas biológicos. La histeria, una clase de neurosis muy común en esos años, no había podido ser diagnosticada en sus causas orgánicas³⁶. En el año 1896 Freud envió un artículo a la *Society for Psychiatry and Neurology*, señalando que la histeria tenía una etiología psicológica, específicamente sexual. Luego de regresar de París, donde aprendió sobre la relación terapéutica entre hipnosis y neurosis de manos de Charcot, comenzó junto a su colega Josef Breuer a estudiar y tratar clínicamente casos de histeria. Primero utilizaron la hipnosis, pero luego Freud se dio cuenta que no era necesario pasar por todo el largo proceso hipnótico para lograr que los pacientes evocaran el recuerdo reprimido que los aquejaba. “Freud soon found that hypnosis was not the only way to tap unconscious wishes and ideas” (Leahey, 2000: 296). Freud comprendió que bastaba con el dialogo para acceder a los contenidos inconscientes de la persona. Así mismo, descubrió que los relatos que sus pacientes le entregaban no necesariamente obedecían a situaciones reales. La histeria, pensaba inicialmente, se debía a traumas infantiles provocados por violaciones dentro del núcleo familiar. Más tarde, se percató que estas violaciones eran más bien seducciones, muchas de ellas inventadas o fantaseadas, con la intención de satisfacer un deseo reprimido desde la temprana infancia.

En síntesis, la psicoterapia moderna nace con Freud, con la idea de que el terapeuta es alguien que debe saber interpretar correctamente los discursos que el paciente le entrega, ya que estos son el resultado de procesos de simbolización que esconden su verdadero contenido. La cura por la palabra en el contexto de la moderna psicología clínica nace con el psicoanálisis, como una técnica hermenéutica que busca hacer emerger la verdad oculta del sujeto (Ricoeur, 2004). El develamiento abreactivo que propone el psicoanálisis busca desentrañar la represión originaria del deseo, cuya constitución edípica da forma al inconsciente, mediante un trabajo forzoso y prolongado no exento de dolor para el paciente.

Debemos hacer hincapié en la idea de que para Freud el propósito final del psicoanálisis era transformar la “desgracia histérica en infelicidad común” (Freud en Dolnick, 2002: 86). Freud postulaba que el psicoanálisis sólo podía generar

³⁶ Se creía que la histeria se trataba de una epilepsia focal o una neurosífilis, pero como existía una gran distancia temporal entre la infección y la aparición de los síntomas psicológicos, era muy difícil diagnosticar a la histeria como una enfermedad médica (Shorter, 1997).

individuos más adaptados, conducidos bajo el “principio de realidad” antes que bajo el “principio de placer”. Lo anterior tiene sentido si entendemos que para Freud la renuncia a los impulsos libidinales eran necesarios para la construcción de una vida civilizada. Vivir en sociedad, señala Freud en *El Porvenir de una Ilusión* (1927) y *El Malestar en la Cultura* (1930), supone sacrificar las pasiones e impulsos más profundos. Para asegurar el desarrollo del individuo y el proceso civilizatorio, la energía instintiva debe desviarse de su fin primario. Este mecanismo fue bautizado por Freud como «sublimación», y junto a otros mecanismos defensivos³⁷, tenían por meta modificar los elementos disruptores de toda pulsión libidinal. De esta manera, según Freud, la unidad social se logra sobre la ruina de los deseos humanos.

La meta de todo psicoanálisis es la salud mental, entendida no como simple adaptación social, sino como la capacidad de integrarse a la vida social de manera constante y creativa. Tal como señala Paul Roazen en su texto clásico sobre Freud: “Para Freud, la normalidad consiste en la capacidad de soportar, tolerar la frustración, los retrasos, la ambigüedad, la separación, la depresión. Este fuerte estoicismo se parece extraordinariamente a la resignación cósmica de los antiguos” (Roazen, 1970: 251 - 252). En síntesis, la cura psicoanalítica sólo puede prometer una mayor tolerancia hacia el dolor y la frustración, o en palabras del mismo Freud, “la aceptación de la realidad y su incertidumbre” (Freud en Roazen, 1970: 252). En este esquema psicoterapéutico, la felicidad y el placer son eventos marginales. “El propósito de que el hombre debe ser feliz no forma parte del plan de la Creación” (Freud en Dolnick, 2002: 87). Es precisamente esta teleología terapéutica lo que cambiara en los años cincuenta con el surgimiento de nuevas escuelas y movimientos al interior de la psicología clínica.

La psicoterapia, a juicio del sociólogo Nikolas Rose, tendría su genealogía en la relación pastoral (Rose, 1998, 1999). Una relación de guía espiritual entre una figura de autoridad y un miembro de su grey, que comprende técnicas como la confesión y el develamiento de sí, la ejemplaridad y el disciplinamiento inculcados en la persona a través de una cantidad de esquemas de autoexamen,

³⁷ Anna Freud, hija de Sigmund Freud, redactará en 1936 un texto clásico en la materia, *El Yo y los Mecanismos de Defensa*. En ese texto, Anna describirá estas estrategias psicológicas diseñadas por los individuos para hacer frente a los dictámenes del “principio de realidad” y la consecuente sublimación de los impulsos. Para más detalles consultar el texto referido.

autosospecha, autodevelamiento, autodesciframiento y autocuidado. Al igual que la tecnología pastoral se articula en la relación clérigo-feligrés, la relación terapeuta-paciente sería tan sólo una laicización de este tipo de vínculo.

A juicio de Rose, siguiendo las tesis de Michel Foucault, la ciencia psicológica y la psicoterapia como *tekné* o arte de la subjetividad (*therapeia*), surgen en el marco del desarrollo de una forma particular de saber experto acerca del ser humano: las disciplinas *psy*. Las experticias *psy* son formas de autoridad y técnicas prácticas constituidas por saberes psicológicos, que hacen posible a través de su aplicación que los sujetos se conciban a sí mismos, hablen de sí mismos, se juzguen a sí mismos, y se conduzcan a sí mismos. Las disciplinas *psy*, ayudan a organizar y administrar escuelas, hospitales, reformatorios, prisiones, asilos, industrias y familias. Permiten develar y hablar la verdad del sujeto en lenguaje psicológico, forzando la visibilidad de aquellos contenidos que tradicionalmente eran privados, como la autoestima o las emociones. La producción de los efectos de verdad sobre el sujeto está intrínsecamente relacionada con el proceso mediante el cual una serie de campos, espacios y actividades sociales son problematizados³⁸. En este sentido, la psicoterapia ha subjetivado lo mundano, haciendo de cada evento cotidiano de la vida -como el nacimiento de un hijo, el casamiento, el divorcio, la adolescencia, la vocación o el trabajo- sea interpretado como evento vital en cuyo sustrato podemos encontrar problemáticas existenciales, cuya solución descansa en el poder de los dispositivos *psy*. “The quotidian affairs of existence have become the occasion for introspection, confession, and management by expertise” (Rose, 1998: 159). La verdad psicológica no es un paradigma coherente y homogéneo, sino más bien una lucha de discursos, prácticas, técnicas y teorías, que se enfrentan entre sí y que en esa lucha epistémica van definiendo la verdad acerca del sujeto, la verdad sobre su sanidad y su felicidad.

El surgimiento de los dispositivos *psy*, a juicio de Rose, habría sido canalizado desde tres ejes. Primero, desde la psiquiatría, centrándose en la

³⁸ Un ejemplo es la patologización de la homosexualidad en 1968, cuando se publica el DSM II (DSM o *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* de la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos), y luego su “despatologización” en 1980 con la entrega de la tercera versión del mismo Manual. Para más detalles ver Kirk, Stuart y Herb Kutchins (1992). *The selling of DSM: the rhetoric of science in psychiatry*. Nueva York, Hawthorne.

visibilidad y definición de patologías asociadas primero a rasgos faciales y corporales, y luego al surgimiento de *tests* para medir habilidades y capacidades³⁹. Un segundo eje, sería el psicoanálisis, como fuente del trabajo psicoterapéutico para combatir inicialmente la histeria, y más tarde la neurosis. Por último, el surgimiento de la psicología del comportamiento (*behaviour therapy*) de la mano de Iván Pavlov y John Watson. Este programa de trabajo alcanzó su popularidad en los años cincuenta, centrándose en un espacio que los psiquiatras no habían abordado hasta ese momento, y que los psicoanalistas no habían podido explicar en términos científicos: la neurosis. Fueron los trabajos de Hans Eysenck, en el *Mill Hill Emergency Hospital*, sumados a los descubrimientos de Pavlov y Watson, los que encontraron un nuevo campo de desarrollo para las disciplinas *psy*. La neurosis, a diferencia de otras patologías más severas, solo tenía que ver con problemas de adaptación, rutina y disciplina, asociada a problemas de aprendizaje y socialización. De esta manera irrumpió la psicología conductista o *behaviorista* como ciencia clínica, arrebatándole cuotas de poder a psiquiatras y psicoanalistas.

Sin embargo, en el área psicoterapéutica, el psicoanálisis seguía manteniendo su dominio hegemónico. Tendríamos que esperar hasta los años cincuenta, cuando entran en escena la tercera y la cuarta fuerza en psicología, es decir, las escuelas humanista, gestáltica y transpersonal, a ofrecer nuevas orientaciones y técnicas psicoterapéuticas, rompiendo con las ideas clásicas del psicoanálisis. Ahora la salud psíquica no estaría relacionada con el comportamiento adecuado o adaptativo según el principio de realidad, como soñó Freud, sino más bien con desprenderse del rígido caparazón construido para satisfacer las expectativas de otros. Tanto para Carl Rogers como para Frederick Perls, la psicología debía ayudar a la persona a trascender el ego, el rol y la vida inauténtica,

³⁹ A mediados del siglo XIX, varios médicos especializados en el tratamiento de dementes, como el criminalista Cesare Lombroso (1836 - 1909), modificaron y sistematizaron el antiguo arte de la fisionomía, utilizando las proporciones y características externas del cuerpo para individualizar a las personas que padecían alguna patología. Desde la frenología y la antropología criminal, se construyeron sistemas con el fin de hacer visibles y legibles aspectos ocultos o subjetivos del individuo. En ese momento, pareció evidente que ciertas capacidades y atributos físicos afectaban el rendimiento escolar o predisponían a algunas personas a cometer delitos. De este modo, la psicología fue adquiriendo legitimidad social tratando de resolver el problema de cómo inventar nuevas técnicas de individualización patológica. Fue así que en 1903 Alfred Binet, y su colaborador Theodore Simón, inventaron el primer test de inteligencia. Este test significó un medio para visualizar, disciplinar, e inscribir una diferencia que no dependía ya de la superficie del cuerpo en calidad de intermediaria diagnóstica entre la conducta y la psiquis.

para dar paso a una personalidad que trasciende la lógica de la necesidad, alcanzando en el mejor de los casos la expresión del puro deseo. Es en este momento cuando el psicoanálisis clásico, y su objetivo de reducir la neurosis y el dolor emocional sin olvidar los imperativos civilizatorios, pierde su hegemonía clínica en el campo psicoterapéutico.

De la mano de la bioenergética desarrollada por Wilhelm Reich y su discípulo Alexander Lowen, surgirá una nueva terapia centrada en la corporalidad más que en el trabajo cognitivo. La idea sería alcanzar una conexión con el cuerpo a través de una serie de técnicas de autoexpresión, basándose en el principio de que los pensamientos cargan un conjunto de mandatos e imperativos que no permiten el espontáneo y libre movimiento corporal, reprimiendo el flujo de las emociones. Todas estas nuevas técnicas del despertar emocional, del surgimiento de la persona sin coraza caracterológica (Reich, 1942), buscaran moldear la autonomía emocional de la persona, evaluando cada sensación, en el aquí y el ahora, pero siempre teniendo como parámetro una imagen de satisfacción como modelo o pauta a seguir en la narración de la interioridad.

Tanto la psicoterapia centrada en la persona de Carl Rogers, como la psicoterapia gestáltica de Fritz Perls, así como los trabajos bioenergéticos de Reich y Lowen, entre muchos otros, darán forma a una nueva psicología, donde la invitación es aprender a centrarse en los propios dilemas, manejar las narraciones emocionales reflexivamente, de manera espontánea, sin considerar demasiado las obligaciones morales, las demandas éticas, y las necesidades sociales que se imponen desde afuera. "Life is to be measured by the standards of personal fulfillment rather than community welfare or moral fidelity, given purpose through the accumulation of choices and experiences, the accretion of personal pleasures, the triumphs and tragedies of love, sex and happiness" (Rose, 1999: 258). De esta forma, por primera vez en la historia de la psicología, la felicidad entra en el campo de la psicoterapia.

Otro sociólogo que ha estudiado con detenimiento el nacimiento de las modernas psicoterapias es Anthony Giddens. Para Giddens la psicología surgió en el contexto de la modernidad, como un sistema experto que busca reconstituir la «seguridad ontológica» necesaria para reproducir las prácticas pre-reflexivas en la vida cotidiana. La mayoría de las actividades en la vida cotidiana carecen de

motivación directa, son a juicio de Giddens más bien rutinarias antes que objeto de reflexión. La conciencia práctica es una suerte de acervo pre-reflexivo que echa mano a un depósito de categorías y esquemas de acción comúnmente aceptados, ayudando a los individuos a construir una vida con sentido (Berger y Luckmann, 1997). Es sobre este concepto de rutinización, fundado en la conciencia práctica, donde se asienta la seguridad ontológica. “Los orígenes psicológicos de una seguridad ontológica se sitúan en mecanismos básicos de control de angustia, jerárquicamente ordenados como componentes de la personalidad” (Giddens 1998b: 85).

Este sentimiento de confianza se sostiene en la continuidad del mundo de los objetos así como en la trama de las actividades sociales, que conecta al agente individual con contextos sociales a través de los cuales se desenvuelve cotidianamente. De esta manera, existe una relación entre la fiabilidad/confianza de la seguridad ontológica y el desarrollo de la personalidad. Esta confianza se constituye sobre todo durante los primeros años de vida, como parte del desarrollo infantil necesario para construir una identidad duradera y estructurada⁴⁰.

Históricamente, durante la edad media los peligros que se presentaban estaban más ligados a los desastres naturales, las enfermedades y el hambre, los que no eran gestionados técnicamente ni evaluados en términos de conocimiento generalizable, como si sucede en la moderna sociedad del riesgo. De ahí que para Giddens, en concordancia con Ulrich Beck y Scott Lash, la modernidad tardía sea reflexiva, esto es, consciente a sus propios efectos y amenazas (Beck, Giddens y Lash, 1997). Es en el marco de la modernidad, entonces, donde surgen sistemas expertos que se hacen cargo de fortalecer la seguridad ontológica de los agentes individuales y colectivos (Giddens 1995, 2004).

En síntesis, “es en un universo social postradicional, reflejamente organizado, invadido por sistemas abstractos y en el que la reordenación del tiempo y el espacio reordena lo local con lo universal, donde el yo experimenta cambios masivos. La

⁴⁰ En esta parte de su teoría Giddens se apoya en los trabajos de los psicólogos Erik Erikson y D. W. Winnicott, ambos de tradición psicoanalítica. Específicamente se centra en el primero de los estadios del desarrollo de la identidad propuestos por Erikson, equivalente a la etapa oral freudiana (desde el nacimiento hasta los doce meses) donde la relación madre-infante está cargada por los procesos de angustia y ansiedad, por un lado, y seguridad y satisfacción emocional, por el otro. Para más detalles ver Erikson, Erik (1983). *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires, Paidós.

psicoterapia expresa esos cambios y proporciona al mismo tiempo programas para realizarlos en forma de realización del yo” (Giddens 1995: 105). El mercado psicoterapéutico brinda una herramienta simbólica o cognitiva para que el agente pueda restituir una seguridad ontológica cuestionada por los márgenes movedizos de la modernidad. La psicoterapia sería entonces, para Giddens, una experiencia que implica al individuo en una reflexión sistemática sobre el curso del desarrollo de su vida. Un sistema experto para la búsqueda del sí mismo, dando origen al individualismo y a la necesidad de individuación (Giddens, 1995).

Para Giddens, la psicoterapia tendría una segunda dimensión. Al igual que para Foucault y Rose, la psicoterapia operaría como un dispositivo de control. Según el autor, los sistemas abstractos no solo serían una instancia de reflexividad, sino también de control. Durante la modernidad, la extensión del poder administrativo, a través de fábricas, escuelas, hospitales y el Estado, habría estado ligada a los procesos de supervisión del comportamiento humano. La supervisión, sumada a la reflexividad, se traduciría en un “pulimiento de los bordes ásperos” (Giddens, 1995), de modo que la conducta no integrada al sistema social pueda ser disciplinada e integrada. Esto supone un reordenamiento de los ámbitos público y privado, ya que el Estado aumenta su capacidad de incidir en esferas que tradicionalmente eran consideradas de dominio privado, como la familia, la educación y las competencias emocionales. La orientación de la modernidad hacía el control en el contexto de los sistemas internamente referenciales, condicionaría lo que Giddens llama el «secuestro de la experiencia».

La expresión secuestro de la experiencia alude a los procesos interconectados de ocultamiento y control de fenómenos como la locura, la criminalidad, la enfermedad y la sexualidad. Este control muchas veces está organizado, como en el caso de los manicomios, prisiones y hospitales. La psicoterapia tendría un papel fundamental en este proceso, ya que a través de sus múltiples diseños y aplicaciones serviría para analizar y administrar muchas formas de angustia existencial y duda moral, que de lo contrario, amenazarían la seguridad ontológica y consecuentemente el orden social.

Una última dimensión de la psicoterapia, según Giddens, está íntimamente relacionada con el individualismo moderno. La psicoterapia sería una expresión de la autoreferencialidad del sujeto moderno, una suerte de narcisismo que lo aleja de

las problemáticas públicas, centrándose solo en sus dilemas existenciales privados y exclusivos. Giddens grafica este punto centrándose en la obra de Richard Sennett y Christopher Lasch⁴¹, los que describen la aparición de un nuevo sujeto en la época postindustrial, cuya característica esencial sería la personalidad narcisa. El narcisismo, sería para Sennett, una preocupación por el yo que impide al individuo establecer límites validos entre él y el mundo externo. El narcisismo relaciona los sucesos exteriores con las necesidades y deseos del yo, preguntándose solo “que significa eso para mí”. Esta autorreferencialidad del sujeto condiciona la muerte del espacio público (Sennett, 2002). Christopher Lasch coincide con Sennett, en el sentido de que el declive de la familia patriarcal está íntimamente vinculado a la aparición del narcisismo. En lugar de la antigua autoridad familiar, ha surgido un nuevo paternalismo, el culto al experto, y son algunos de estos expertos, los psicólogos y psicoterapeutas post-psicoanálisis, la base de una nueva cultura que legitima el narcisismo y el individualismo (Lasch, 1984, 1991).

Psicoterapia del Alma: Narcisismo y Hedonismo

Tal como hemos señalado, desde los años cincuenta la psicología fue perdiendo su referente psicoanalítico para ir adquiriendo una connotación más redentora que curativa. De esta manera, como bien lo expresan Martin Gross (1978) y Paul Vitz (1994), la psicología se fue convirtiendo en una religión, específicamente en un culto secular para el yo (*self*). Para Martin Gross, el psicólogo y psiquiatra occidental han transformado la psicoterapia en el equivalente de las curaciones religiosas en las llamadas tribus primitivas. De esta manera, en la nueva religión psicoterapéutica la confiabilidad de sus efectos descansa en la fe que comparten tanto el analizado como el terapeuta. “Es obvio ahora que la mayoría de los principios de la Sociedad Psicológica, incluida la psicoterapia, son simples disfraces que el hombre occidental usa para encubrir una nueva espiritualidad. Es la oportunidad para la persona culta de practicar la religión bajo el manto de la ciencia. Nos permite invocar a las potencias ocultas de la curación,

⁴¹ Originalmente publicado en 1977, *The fall of Public Man* de Richard Sennett; y en 1979 *The Culture of Narcissism*, de Christopher Lasch.

mientras satisfacemos nuestra necesidad occidental de contar con cimientos racionales” (Gross, 1978: 50). En esta misma línea, Vitz señala que la psicología se ha transformado en una ideología del narcisismo y de la auto-adoración (*selfism*). “More specifically, contemporary psychology is a form of secular humanism based on the rejection of God and the worship of the self” (Vitz, 1994: XII). En este sentido, Vitz es el continuador de una larga cadena de sociólogos que desde los años sesenta vienen describiendo el surgimiento de una cultura psicoterapéutica centrada en la gratificación inmediata del yo bajo el imperativo de la idea de la felicidad en el «aquí y ahora».

Esta mirada sociológica al nuevo fenómeno psicoterapéutico comenzó en 1966, cuando Philip Rieff publicó *The Triumph of the Therapeutic*. Este libro sentó las bases del diagnóstico sociológico sobre el auge del *ethos* terapéutico en la cultura norteamericana. Para Rieff, “with Freud, individualism took a great and perhaps final step: the mature and calm feeling that must keep the individual a safe distance from the mass of his fellows can now, in therapy, be so trained that the individual can withdraw an even safer distance from his family and friends” (Rieff 1990: 40). El triunfo de la terapéutica moderna, piensa Rieff, ha elevado la salud mental a la categoría de valor supremo, de esta manera la ética de la autorrealización se impone por sobre la ética de la autonegación y el control de los impulsos, propios de la religión católica y protestante.

En los años setenta, son tres los sociólogos que profundizan el análisis de Rieff: Peter Berger, en colaboración con Brigitte Berger y Hansfried Kellner (1973), Richard Sennett [1977] (2002) y Christopher Lasch [1979] (1991) (1984). Para estos sociólogos, la modernidad se caracteriza por la presencia de un nuevo sujeto, cuya constitución egoica demanda un mercado terapéutico para obtener un bienestar personal antes que social. La apatía emocional, el desentendimiento, la determinación de vivir el “aquí y ahora”, y la concepción del “yo” como una víctima indefensa a merced de las circunstancias externas, son algunos de los rasgos de esta nueva personalidad narcisista.

Berger y Lasch, concuerdan en que la transformación del sistema productivo desde un modelo artesanal a otro tecnológico basado en la producción y consumo masivo, ha transformado la fuerza productiva a través de políticas administrativas que buscan la especialización y eficiencia en la función laboral. Este nuevo estilo

cognitivo de la modernidad, exige y demanda una reingeniería psicológica, cuya principal característica es el control racional del flujo libre de las emociones (*emotional management*). Daniel Bell, en su libro de 1973, *The Coming of Post Industrial Society*, señala: “The fact that individuals now talk to others individuals, rather than interact with a machine, is the fundamental fact about work in the post-industrial society” (Bell, 1999: 163). Esto obliga a los nuevos trabajadores a entrenar sus emociones, y consecuentemente transferir dicho entrenamiento emocional a la esfera privada. “As in the case of technological production, the effects on emotionality are primarily in terms of control -that is, bureaucracy, like technological production, imposes control upon the spontaneous expression of emotional states. But there is also more positive aspect of this: Bureaucracy *assigns* emotional states” (Berger, et. al, 1973: 57).

Para Richard Sennett, el excesivo énfasis en la vida privada pone en peligro la salud del espacio público. La nueva ideología de la intimidad, estaría compuesta por una exaltación de los vínculos basados en la confesión (psicologización de la confidencia), donde “la intimidad se transforma en un intento de resolver el problema público negando que lo público existe” (Sennett, 2002: 20). Existe una ansiedad por sentir más cosas, por alcanzar estados emocionales más gratificantes que los estados ordinarios de conciencia. La convicción narcisista del hombre moderno es que uno no está sintiendo lo bastante para que la situación sea lo suficientemente emotiva. La propia reflexividad emocional impide gozar y disfrutar lo que en ese minuto se está sintiendo. En síntesis, “la característica piú significativa della cultura terapéutica non é tanto quella di promuovere il sé, quanto di allontanarlo dagli altri, cristallizzando in questo modo la tendenza contemporanea all’individualizzazione. La cultura terapeutica al tempo stesso riflette e promuove la tendenza alla frammentazione e all’alienazione” (Furedi, 2006: 29)⁴².

Para Robert Bellah (1989), el bienestar afectivo se convierte en un objeto que puede ser administrado mediante un servicio contractual que moldea la expresión de la intimidad. La búsqueda del bienestar emocional que se promueve desde lo psicoterapéutico se convierte en un imperativo, que finalmente genera más

⁴² Versión italiana del libro de Frank Furedi (2003). *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Londres, Routledge.

ansiedad e incertidumbre que la que originalmente se quería reducir. “La relación terapéutica ideal parece ser aquella en la que todo es consciente y donde todos los implicados conocen sus sentimientos y deseos. Cualquier «debería» o «tendría» en la relación es considerado una intrusión de un autoritarismo externo y coactivo, y rechazado. La única moralidad que se acepta es el acuerdo puramente contractual de las partes implicadas: cualquier cosa que acuerden, será lo apropiado” (Bellah, et al. 1989: 185- 186).

En lugar de la antigua autoridad familiar, ha surgido un nuevo paternalismo, el culto a los psicoterapeutas, los que detentan la verdad última sobre el alma y el comportamiento social. Paradójicamente, aquellas personas que pretenden guiar su vida mediante patrones distintivos se transforman en alumnos dóciles y dependientes de los nuevos sacerdotes del alma (Souroujón, 2009). “A medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia surgen, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda una suerte de expertos y guías autodesignados” (Taylor, 1994: 51). Todo este diagnóstico sociológico será sintetizado en la idea de una nueva cultura psicoterapéutica, cuyo patrón de funcionamiento obedece al surgimiento de un nuevo mercado que oferta y demanda bienestar emocional.

Tal como lo señalamos, serán los nuevos movimientos terapéuticos que surgieron de las críticas que se formularon al psicoanálisis y a la psiquiatría, y que en paralelo constituyeron parte de la contracultura de los sesenta, los que darán forma a este nuevo mercado terapéutico (Zaretsky, 1978). Estas nuevas orientaciones psicológicas produjeron un conjunto de técnicas y discursos no centrados en la definición y delimitación de lo normal y lo patológico, sino más bien un nuevo y original enfoque para definir y conseguir la felicidad. El objetivo de la terapia ahora sería no tan solo restaurar la salud o gestionar el sufrimiento, sino alcanzar una plusvalía de bienestar. La normalidad deja de ser un campo de acción y definición psicoterapéutica, ahora reservado a la psiquiatría, y la búsqueda de la felicidad se convierte en la nueva oferta del mercado psicológico.

Debemos dejar en claro que estamos refiriéndonos a un cambio de paradigma en el modo en que la psicología formal y académica focalizó su oferta psicoterapéutica, incorporando en sus técnicas elementos provenientes de campos

antes vedados para la labor terapéutica clínica. Ejemplos son la incorporación del trabajo corporal, como el método Rolfing, la Bioenergética de Lowen y la Biodanza de Rolando Toro; la introducción del tarot y la astrología en la obra de Carl Jung; la búsqueda de experiencias cumbre o *peak experience* en Maslow; el énfasis en al aquí y ahora y el descondicionamiento social en Perls y Rogers, entre otros. Hablamos de un cambio de tendencia, lo que obviamente incluye con mayor o menor fuerza la lista de psicólogos que de alguna u otra manera pasaron a engrosar las filas de la tercera y cuarta fuerza en psicología.

Un ejemplo que sirve para clarificar en qué medida no podemos incluir a todos los movimientos psicoterapéuticos en este cambio de paradigma, es la enorme diferencia que existe entre la psicoterapia fenomenológica existencial o *Daseinanalysis* de Ludwig Binswanger o la Logoterapia de Viktor Frankl, en comparación con las psicoterapias humanista de Carl Rogers o gestáltica de Fritz Perls. A pesar de que ambos movimientos comenzaron en paralelo, uno en Europa y el otro en Estados Unidos, existe una gran diferencia entre ambos enfoques.

La psicoterapia existencialista fue promovida por psiquiatras y psicoanalistas europeos, incorporando al psicoanálisis clásico conceptos y teorías filosóficas existencialistas –Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Sartre-. En cambio, la psicoterapia humanista y gestáltica, fue una contramanifestación a la psicología conductista y cognitivista, un movimiento encabezado por psicólogos en Estados Unidos con un claro sesgo pragmático propio de la filosofía norteamericana. Las psicoterapias humanista y gestáltica sostienen que los seres humanos naturalmente tienden a desarrollarse y evolucionar positivamente, sólo deben actualizar sus potencialidades (Rogers) y aprender a cerrar o concluir los bloqueos o asuntos inconclusos que impiden este natural crecimiento hacia la autorrealización (Perls). Se trata de un trabajo abreactivo centrado en el “aquí y ahora” mediante técnicas catárticas destinadas a alcanzar resultados en un corto tiempo. La psicoterapia existencial, en cambio, no comparte el optimismo propio de las psicoterapias humanista y gestáltica. Hablamos de un trabajo terapéutico que mantiene la estructura clásica del psicoanálisis, enfocándose en la angustia o el vacío existencial y la falta de sentido, antes que en las represiones libidinales edípicas, incorporando muchas veces discusiones filosóficas en el trabajo

terapéutico⁴³. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, serán las ideas de Rogers y Perls y no la psicoterapia existencial las que más han incidido en el diseño de las «terapias meditativas» ofertadas en el *Osho International Meditation Resort*.

Paul Vitz llamo *self-theorist* a los precursores de este cambio de enfoque al interior de la psicología clínica, e incluyó en su lista a Carl Jung, Erich Fromm, Abraham Maslow, Carl Rogers y Rollo May (Vitz, 1994). Los conceptos inventados por estos psicólogos traspasaron las fronteras de la relación terapéutica, convirtiéndose en referentes de la cultura popular sobre el bienestar y la felicidad personal. Un ejemplo de ello es la idea de autoestima como requisito indispensable para ser feliz. La autoestima tendría que ver con la capacidad de atribuir fracasos y errores al resto, y los éxitos y logros al propio individuo. De esta manera se refuerza la idea autoindulgente de que la persona más importante del mundo es uno mismo.

Otro ejemplo de masificación de la psicología popular inventada a mediados del pasado siglo, tiene que ver con la idea de autoayuda. La cultura de la autoayuda se expresa en el nacimiento de una serie de grupos de encuentro, libros y revistas que buscan que las personas gestionen de mejor manera sus emociones (Hochschild, 2008). Los libros de autoayuda son una extensión de lo que eran los manuales de buenas maneras en la edad media. De esta manera, los clásicos libros de buenas costumbres, escritos para asegurar la distinción de clase y la diferenciación social, son reemplazados por manuales que enseñan a cómo convertirse en personas informales y espontáneas (Wouters, 2007). Si los clásicos manuales para las buenas costumbres estaban destinados a regir los comportamientos en el ámbito doméstico, la mesa y el dormitorio, o en el dominio público; los libros de autoayuda pretenden regir el ámbito íntimo, el de la subjetividad. Los libros y revistas de autoayuda, por su bajo costo y fácil lectura, han permitido que miles de personas puedan obtener momentos de introspección antes reservados sólo para una minoría (Illouz, 2010). Los libros de autoayuda permiten guiar a las personas en mundo incierto, cada vez más complejo, en cuanto

⁴³ Para más detalles sobre este punto ver Plock, Simon du (1996). "The Existential-Phenomenological Movement, 1834 -1945", pp: 29 - 61, en Dryden, Windy (ed.). *Developments in Psychotherapy. Historical perspectives*. Londres, Sage. También ver Burston, Daniel (2003). "Existentialism, Humanism and Psychotherapy", en *Existential Analysis*, N°14, pp: 309 – 319.

a sus pautas de acción emocional. De esta manera, como señala acertadamente la socióloga Eva Illouz, la competencia emocional pasa de ser moral a convertirse en psicológica (Illouz, 2007, 2010).

Tanto el imperativo de la autoestima como el de la autoayuda, son dos ejemplos de cómo parte de la nueva psicología post-psicoanalítica que viene desarrollándose desde los años cincuenta, popularizó ciertas ideas que apuntan esencialmente hacia dos direcciones: la auto-individuación (Jung) y la autorrealización (Rogers, Maslow y Perls), como procesos de autoaceptación individual incondicional luego de un proceso terapéutico de autodesarrollo y autoconocimiento personal. De esta forma surge la idea de un yo como «significante vacío» de todo contexto social, que necesita ser “llenado” con contenidos que apunten hacia el diseño de una nueva identidad más centrada en sí misma y en sus dilemas personales. “Psychology has continued to decontextualize the individual, examining the patient as an isolated entity without considering the larger sociohistorical causes of personal distress” (Cushman, 1990: 609). Este nuevo modelo psicoterapéutico, en el marco de una sociedad de consumo globalizada, promovería la idea de la autorrealización como utopía de la felicidad individual, entregando sentido al vacío del yo moderno.

Tal como señala Ian Parker, “la disciplina psicológica no existiría sin la profunda individualización de la experiencia humana que el capitalismo moderno trajo consigo. En cierta medida, este hecho ha supuesto que la disciplina se inspirase en la imagen, y la confirmara, que las personas tienen de sí mismas (...) Por lo tanto, la psicología participa de un proceso ideológico que permite que las condiciones de vida alienadas de los individuos sean psicologizadas” (Parker, 2010: 154). Para ello, los nuevos psicólogos tratan el sufrimiento como un fracaso o un desorden, transformando la opresión e injusticia social en pensamientos negativos o problemas de adaptación. La nueva «psicología positiva», busca entrenar a las personas en un nuevo alfabetismo emocional, donde la felicidad se hace sinónimo de salud mental (Ehrenreich, 2011).

Psicoterapia Espiritual

Señalar que la psicoterapia tiene sus antecedentes en prácticas espirituales, no es algo novedoso, es por eso que entre sacerdotes y chamanes la distinción entre trabajo terapéutico y espiritual es borrosa (Ellenberger, 1970; Bennier, 1988). A juicio de Eva Moskowitz (2001), la psicoterapia occidental proviene de una matriz religiosa que paulatinamente se fue institucionalizando como psicología clínica. Moskowitz sitúa este antecedente en Phineas Quimby (1802 – 1866), quien transformó algunos principios del mesmerismo⁴⁴ o «magnetismo animal» para tratar personas enfermas. Quimby fue una de las primeras personas antes de Freud en otorgar un rol protagónico a la mente en la curación de enfermedades. Imaginó la creación de una «ciencia espiritual», como si fuese una religión destinada a la terapia del alma. Quimby fue un revolucionario en la materia al señalar que la felicidad y la enfermedad tenían un origen psicológico. Su obra germinó en lo que más tarde se llamó *Movimiento por el Nuevo Pensamiento (New Thought Movement)*, que se desarrolló en muchas zonas urbanas de Estados Unidos, congregando a miles de adherentes. Una de sus pacientes, Mary Baker Eddy, fundó en 1879 una congregación religiosa amparada en los principios de Quimby, la *Church of Christ Scientist*, llamada hoy en día *Christian Science*. Esta es la primera expresión religiosa con claros componentes psicoterapéuticos en Estados Unidos, y uno de los primeros ejemplos de hibridación entre religión y psicología.

A una tesis similar llega Robin Cautin (2011), para quien la psicoterapia tiene sus raíces en el espiritismo americano antes que en el psicoanálisis. Según Cautin, los tratamientos del psiquiatra francés Philippe Pinel (1745 – 1826) a finales del siglo XVIII, incluían ejercicios religiosos y conversaciones que buscaban un tratamiento moral antes que conductual. Este tipo de tratamiento moral se expandió en los asilos y hospitales psiquiátricos de toda Francia, y en 1830 arribó a Estados Unidos. Este movimiento por la cura psicológica surgió con un fuerte componente

⁴⁴ El mesmerismo fue una doctrina que sostenía la existencia de un medio etéreo o éter que contenía propiedades terapéuticas. Esta idea fue postulada por primera vez por el médico alemán Anton Mesmer en el siglo XVIII. El trabajo terapéutico de Mesmer fue cuestionado por diversas comisiones científicas en Francia, y paulatinamente fue desacreditándose hasta quedar en el olvido. Sin embargo, el mesmerismo condujo en el campo terapéutico al uso de la hipnosis, herramienta terapéutica con la que se inició el psicoanálisis (Murphy, 1999).

religioso, y fue ganando adeptos en la medida que los enfoques materialistas no eran capaces de explicar los desórdenes psíquicos. Paralelamente, en 1848, se formó el primer movimiento espiritualista terapéutico, *American Spiritualism*. Este movimiento no sólo ofrecía una filosofía de lo paranormal a través de médiums y comunicaciones con los espíritus, sino también *counseling* terapéutico relacionado con problemas emocionales, conflictos laborales y familiares.

En 1904, Elwood Worcester, discípulo de Wilhelm Wundt, que como ya vimos es considerado padre de la psicología experimental, se convirtió en ministro eclesiástico para la *Emmanuel Church* en Boston, una derivación de la *Christian Science* fundada por los discípulos de Quimby. Worcester fusionó la fe religiosa con sesiones de psicoterapia para el tratamiento de desórdenes nerviosos. Eso duró hasta 1910, ya que luego el psicoanálisis y la psiquiatría dominarían el campo psicoterapéutico. Una vez finalizada la segunda guerra mundial, tal como lo hemos señalado, la psicoterapia da inicio a un cambio de orientación, de la mano de la psicología humanista, gestáltica y transpersonal, la psicología comienza nuevamente a vincularse con elementos y discursos espirituales, en este caso, provenientes de oriente.

Tal como hemos señalado, será en la década de los cincuenta cuando surjan toda una serie de movimientos psicoterapéuticos que terminan de privatizar lo religioso en la experiencia psicoterapéutica (Gross, 1978; Vitz, 1994). De esta manera, el significado cosmológico de la experiencia espiritual es reemplazado por la mirada interior de lo psicológico. La nueva psicoterapia serviría de medio instrumental para reforzar un fenómeno que los Nuevos Movimientos Religiosos estaban iniciando: la privatización de la religión como experiencia espiritual. De esta manera, la psicología buscará promover la divinización del yo dentro del marco de un “cosmic evolutionary optimism” (Vitz, 1994: 125). Para ello, la psicología se despojará de todo resabio psicoanalítico y conductista (*behaviorism*), tomando como nuevos referentes a los discípulos que “traicionaron” la obra de Freud: Carl Jung, Otto Rank, Fritz Perls y Wilhelm Reich; las filosofías orientales Taoísta y Budista; y en menor medida, las ideas relativas a la autenticidad y la libertad ontológica provenientes de la filosofía existencialista de Kierkegaard, Heidegger y Sartre (Moss, 2001).

Hagamos un breve repaso de cómo la espiritualidad fue permeando el trabajo de algunos de estos nuevos psicólogos. Abraham Maslow, fundador de la escuela transpersonal, entenderá la espiritualidad como el más alto grado de experiencia humanista. En su libro de 1976, *Religious, Values and Peak Experiences* establece una clara distinción entre experiencia religiosa y experiencia espiritual. La espiritualidad no le pertenece a ningún credo religioso, es un fenómeno universal que trasciende las interpretaciones de cualquier iglesia. Para Maslow, la espiritualidad está conectada con las “*peak experiences*” o sensaciones intensas de admiración, reverencia, alegría y éxtasis. La visión o experiencia mítica tiende a ser institucionalizada y codificada por las religiones tradicionales, reprimiendo su contenido subjetivo. “To the extent that all mystical or peak-experiences are the same in their essence and have always been the same, all religions are the same in their essence and always have been the same” (Maslow, 1976: 33). Estas experiencias cumbre, trascienden los estados ordinarios de conciencia, hacia una dimensión que traspasa la realidad común de todos los días. De esta manera, las experiencias *peak* son una parte esencial del bienestar y la salud mental. En su escala de necesidades humanas, las necesidades básicas tienen que ver con la sobrevivencia biológica, como la alimentación y la seguridad. Las necesidades más elevadas, como la necesidad de amor y confianza, se relacionan con este nivel místico. Las patologías asociadas a la privación espiritual Maslow las llama «metapatologías».

A una tesis similar a la de Maslow arriba Carl Jung, con su idea de auto-actualización (1933). Para Jung, es central la validez de las experiencias espirituales en el desarrollo del bienestar psicológico de las personas. La individuación, como estado de autodesarrollo personal, y la existencia de un inconsciente colectivo que se expresa en arquetipos que conectan a todos los seres humanos entre sí -efectivamente- y a lo largo de la historia -evolutivamente-, serán los ejes medulares de su trabajo psicoterapéutico, el que incluye análisis de sueños, lectura de tarot, estudio de actividades paranormales, trances hipnóticos, invocación de espíritus, regresiones a vidas pasadas y tantrismo (Noll, 1994). Tanto fue su intento por introducir el psicoanálisis en el mundo espiritual, que terminó sus días creyendo ser la reencarnación de Cristo y una deidad pagana llamada *Wotán* (Noll, 2003).

Carl Rogers inicia la psicología humanista en los años cuarenta gracias a su obra *Counseling and Psychotherapy* de 1942. Su enfoque centrado en el cliente o en la persona, consistía en hacer de la psicoterapia algo más que el tratamiento de una enfermedad psicológica. La experiencia psicoterapéutica debía estar basada en las emociones antes que en los razonamientos, enfocada en el presente antes que en el pasado, y sobre todo, ser un medio para el crecimiento espiritual. El cliente busca la psicoterapia no tan sólo para solucionar problemas, sino para buscar experiencias que le permitan actualizar todas sus potencialidades (*self-actualizing tendency*), descubrirse a sí mismo, y cambiar su anquilosada estructura de personalidad (Rogers, 1995).

Alan Watts (1961), señalará que la terapia no directiva de Rogers estaba influenciada por el Taoísmo, y que el propio Rogers solía interpretar su trabajo terapéutico como un espacio espiritual antes que clínico (Thorne, 1991). Lo mismo sucede con las influencias del budismo en la terapia gestáltica, que Rogers diseñó junto a Fritz Perls y Paul Goodman en los cincuenta (Clarkson, 1989). Rogers sentía que su trabajo terapéutico estaba fuertemente influenciado por el Cristianismo, a pesar de rechazar abiertamente la ortodoxia y la organización de la Iglesia Católica, y en los años finales de su trabajo intelectual aumento su interés por los fenómenos paranormales, místicos y espirituales (Fuller, 1984). En su libro de 1980, *A way of Being*, Rogers describe la experiencia terapéutica de la siguiente manera: “it seems that my inner spirit has reached out and touched the inner spirit of the other. Our relationship transcends itself and becomes a part of something larger” (Rogers, 1980: 129). De esta manera, en encuentro psicoterapéutico se asemeja al trabajo chamánico, permitiendo la apertura de las fronteras del *ego*.

Otro de los grandes referentes de esta nueva psicoterapia fue Fritz Perls y su psicoterapia gestáltica. Es en la obra y labor terapéutica de este psicoanalista alemán donde se hace más visible la conjunción entre espiritualidad y terapia. Es posible encontrar en las ideas psicoterapéuticas de Perls elementos del Budismo Zen (Greaves, 1976; Joslyn, 1977; Eynde, 1999) y el Taoísmo (Gargarin, 1976; Schoen, 1994; Wolfert, 2000), entre otras tradiciones contemplativas. Perls estudio Budismo Zen y filosofía existencialista, y sus discípulos más cercanos, Laura Perls y Paul Goodman, incursionaron en el Taoísmo y el existencialismo de Martin Buber

y Paul Tillich (Shane, 1999). En síntesis, Perls introdujo el Budismo Zen y el Taoísmo como elementos centrales de todo proceso psicoterapéutico gestáltico.

Para Perls, el fin de la terapia gestáltica era el “darse cuenta” (*awareness*) de los condicionamientos sociales, sobre todo familiares, que inhiben el natural flujo del comportamiento sano. Dicho “darse cuenta” debía aparecer en la terapia a modo de un *satori* o *kenshou*, o sea, como una comprensión inmediata de que lo único real es el momento presente de la conciencia. “The aim is called enlightenment or Satori, It means the waking up from the trance of Maya, of the unreality of our thinking. We are not generally aware of living completely and eternally in a trance, mostly in a verbal trance, in prejudices, inhibitions and so on. When we wake up from this trance, we call this in therapy the little awakening, a mini satori” (Perls, 1975: 180). Otro concepto central en la psicoterapia gestáltica era el de homeostasis o “autoregulación orgánica” (*organismic self-regulation*), en Rogers llamada “tendencia actualizante” (*self-actualizing tendency*), ambas ideas comparten elementos de la filosofía Taoísta. La autoregulación orgánica supone que la conciencia espontánea conoce intuitivamente antes que racionalmente que cursos de acción son los más indicados y gratificantes. El organismo y el ambiente no están separados, sino que son un campo unificado, al tomar conciencia (*awareness*) el individuo encuentra naturalmente y holísticamente el bienestar y la sabiduría, es decir, la armonía del Tao (Naranjo, 1993).

Perls también inventó una serie de técnicas terapéuticas destinadas a lograr ese “darse cuenta”. Se trata de técnicas abreactivas y catárticas que buscan que los pacientes o clientes resuelvan en un breve tiempo, idealmente una sesión, los impasses existenciales que bloquean su regulación gestáltica (Yontef, 1995). Detrás del impasse se oculta una amenaza que mantiene unida a la persona a su neurosis, impidiéndole tomar riesgos y continuar madurando. El impasse se produce porque el pensamiento racional ha llegado a su límite, y el individuo cree imposible encontrar soluciones a su disyuntiva existencial. Muchas de estas técnicas, como “la silla vacía” (*empty chair technique*), obligan al cliente a enfrentar el impasse dramáticamente, en una puesta en escena donde se proyectan catárticamente los conflictos que obstaculizan al paciente. Como veremos más adelante, son estos dispositivos inventados por Perls los que son parte

constituyente del diseño de muchas de las «terapias meditativas» ofertadas en el *ashram* de Osho.

Entre 1967 y 1969 surge la psicología transpersonal como un derivado de la psicología humanista (Taylor, 1999). Maslow, junto a Stanislav Grof y Viktor Frankl, serán quienes asuman el nacimiento de esta cuarta fuerza de la psicología. La psicología transpersonal buscará que el ser humano se transforme en la evidencia de todas sus potencialidades. La palabra transpersonal significa más allá de lo personal, y se refiere a estados de conciencia que traspasan los límites del ego, las limitaciones del tiempo y el espacio (Grof, 1998). El desarrollo de la persona involucraría algo que va más allá de la individualidad, un proceso más inclusivo que la persona individual, o que es mayor que ella (Sutich, 1976). Se trata de motivaciones, experiencias, estadios evolutivos, modos de ser, inquietudes y otros fenómenos que incluyen pero al mismo tiempo trascienden la estructura de personalidad.

La psicología transpersonal buscará que las personas crezcan y se desarrollen a través de estados espirituales (Fadiman, 1980; Valle, 1989). Desde técnicas de meditación hasta la participación en ceremonias que involucran el consumo de drogas, la psicología transpersonal busca la conciencia unitiva, las experiencias cumbres, la realización y la expansión de la naturaleza humana (Walsh y Vaughan, 1982). De esta manera, las técnicas psicoterapéuticas transpersonales buscan que sus pacientes y clientes integren la dimensión espiritual en su propia vida, en orden de trascender la construcción egoica de la personalidad. "Transpersonal psychotherapy recognizes the therapist's unfolding awareness of the self and his or her spiritual world-view as central in shaping the nature, process, and outcome of therapy" (Wittine, 1989: 278). Se trata de ir más allá del ser humano integrado neuróticamente en su rol social, poner en práctica un nuevo nivel de existencia que traspasa la normalidad esperada por las restantes corrientes psicológicas.

Desde las restantes visiones psicoterapéuticas y psiquiátricas occidentales, la dimensión espiritual es definida como un estado alterado de conciencia producido por una patología o por un desorden psíquico (Nelson, 2000). San Pablo es catalogado como epiléptico, Santa Teresa de Ávila como psicótica histérica y todo chamán como esquizofrénico. Para Stanislav Grof, la psicología transpersonal

viene a llenar este vacío conceptual, interesándose “por un subgrupo significativo de estos estados, que tienen un potencial heurístico, sanador, transformador e incluso evolutivo” (Grof, 2010: 129). Así, la dimensión espiritual es introducida en el dominio de los saberes *psy*, como un estado existencial que no necesariamente debe ser reducido a la fantasía o a un estado de desorden clínico. La psicología transpersonal ha hecho progresos significativos hacia la corrección de los prejuicios etnocéntricos y cognicéntricos de las principales corrientes psiquiátricas y psicológicas, particularmente por su reconocimiento de la naturaleza genuina de las experiencias espirituales más allá de su catalogación como patológica.

D. La Dimensión Espiritual

Espiritualidad y Práctica Espiritual

En este capítulo nos proponemos hacernos cargo de uno de los temas centrales de nuestra investigación, y al mismo tiempo más complejos de abordar desde las ciencias sociales. Es bien sabido que la espiritualidad, como experiencia subjetiva y como práctica contemplativa, siempre ha sido objeto de estudio por parte de teólogos, filósofos y pensadores que desde distintos campos del saber de las humanidades y las ciencias sociales se han atrevido a cruzar los límites teóricos que generalmente parcelan sus áreas de interés académico. La dificultad que conlleva el estudio de la espiritualidad tiene relación con su naturaleza fenoménica multidimensional y polisémica, es por ello, que intentaremos obtener una definición de espiritualidad lo más depurada posible, para así asegurar su coherencia conceptual, y sobre todo, poder distinguirla de otros fenómenos muy similares con los que se superpone parcialmente.

La mayoría de las descripciones sobre la espiritualidad enfatizan un aspecto o dimensión de la experiencia espiritual. La espiritualidad ha sido definida como “sentimiento de dependencia absoluta” (Friedrich Schleiermacher); “conciencia cósmica” (Richard Bucke); “experiencia mística” (William James); “sentido de lo numinoso” (Rudolf Otto); “experiencia de trascendencia” (Karl Rahner); “experiencia cumbre” (Abraham Maslow); “preocupación última” (Paul Tillich), entre otras definiciones. Estas interpretaciones de la espiritualidad, como muchas otras surgidas en occidente, adolecen de dos problemas: uno, son etnocentristas, en el sentido de que no recogen la experiencia espiritual oriental y de otras tradiciones menos institucionalizadas (el chamanismo andino, por ejemplo); y en segundo lugar, en su mayoría comprenden el fenómeno espiritual desde la mirada teológica y catequista propia de la religión católica.

Para evitar este reduccionismo epistémico, una serie de teóricos provenientes de las más dispares disciplinas académicas, han comenzado a definir la espiritualidad desde un “paradigma participativo” (Ferrer, 2003, 2011a, 2011b; Ferrer y Sherman, 2011). El «giro participativo» supone comprender los fenómenos

espirituales, místicos y religiosos desde una óptica postcolonial, transdisciplinar y transcultural. “El giro participativo presenta una visión pluralista de la espiritualidad que acepta el papel configurador de factores contextuales y lingüísticos en el fenómeno religioso, a la vez que se reconoce simultáneamente la importancia, e incluso a veces el papel central, de variables no lingüísticas en la formación de los significados y las experiencias religiosas” (Ferrer y Sherman, 2011: 9). La espiritualidad comprendida desde una mirada participativa incorpora un pluralismo ecuménico con múltiples rostros, desde las grandes tradiciones contemplativas, como el cristianismo o el budismo, hasta otras tradiciones menos hegemónicas, como el chamanismo o algunos movimientos religiosos.

Los promotores de este paradigma advierten que la aproximación participativa al fenómeno espiritual y religioso debe ser objetiva y crítica. “Sugerimos que un revigorizado estudio participativo de la religión tiene que ser hermenéuticamente crítico con las creencias religiosas, actitudes, prácticas y dinámicas institucionales religiosas opresoras, represoras y disociativas” (op. cit: 78). El conocimiento participativo de las tradiciones espirituales revela una pluralidad de prácticas, tradiciones, creencias e instituciones, que deben ser analizadas desde una postura epistémica inclusiva y tolerante, sin olvidar que lo más importante en este trabajo interpretativo es develar el centro común que comparten muchas de estas tradiciones contemplativas: la superación del egocentrismo.

Ferrer llama a este núcleo o elemento común que la mayoría de las tradiciones identifican como la liberación del egocentrismo, “océano de la emancipación” (Ferrer, 2011a). La compasión hacia toda forma de vida en el budismo *Mahayana*; el conocimiento del *Brahman* en el *Vedanta Advaita*; el sentimiento continuo de la presencia amante y agapeica de Dios en el cristianismo; o el compromiso con el servicio visionario y la sanación en muchas formas de chamanismo, son algunas posibilidades de expresión de este océano de la emancipación. “En todos estos casos, los practicantes que siguen su camino con éxito pueden experimentar una liberación del sufrimiento autoimpuesto, una apertura del corazón y el compromiso espontáneo con una vida compasiva y desinteresada” (Ferrer, 2011a: 165). El océano de la emancipación supone un

imperativo ético común, la superación del egocentrismo, acompañado de una variedad de revelaciones transconceptuales.

Otro pensador que ha pensado infatigablemente el pluralismo religioso y el dialogo transcultural entre las distintas manifestaciones de lo sagrado, es el teólogo y filósofo Raimon Panikkar. Según Panikkar, la espiritualidad es una actitud o tendencia antropológica que existe desde los albores de la humanidad. La espiritualidad es “aquella expresión de la vida humana que, superando la antropología dualista (cuerpo/alma), se deja también impregnar, o mejor dicho vivificar, por el Espíritu como símbolo de una tercera dimensión en la que el hombre es consciente de vivir” (Panikkar, 2005: 50). Para Panikkar, el hombre es un ser a medias, siendo la espiritualidad el camino a seguir para completar el proceso de realización *ontonómico*⁴⁵. La palabra espiritualidad supone un camino, que a través de diferentes vías y discursos, conducen al hombre a su destino cosmológico y ontológico. La espiritualidad es “la actitud básica del hombre con respecto a su fin último” (Panikkar, 1998: 37).

Para Panikkar, en la realidad no hay monismo ni dualismo, sino la presencia de un espacio a-dual (*advaita*), o mejor aún, cosmoteándrico o trifásico, es decir, la realidad está compuesta por tres dimensiones: material, humana y divina -o si se prefiere, cuerpo, alma y espíritu-, sin subordinación alguna entre ellas (Panikkar, 1999b, 1999c). “La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una tercera oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*” (Panikkar, 1999b: 82). La naturaleza última de la búsqueda espiritual u ontonómica tiene que ver con tomar contacto con dicha dimensión divina. La dimensión divina o espiritual tiene un fondo

⁴⁵ Para Panikkar, la realidad está compuesta por tres dimensiones –cuerpo-conciencia-espíritu-, que en conjunto impulsan y sostienen una «evolución ontonómica». La ontonomía es el paso que -según Panikkar- la conciencia humana debe dar después de la heteronomía y la autonomía. La heteronomía es aquella concepción del mundo y un grado antropológico de conciencia que se funda en una estructura monárquica de la sociedad. Son las leyes que proceden de una instancia superior y que regulan el funcionamiento característico de cada ser particular. La autonomía, es aquella visión por la cual el mundo y el ser humano son *sui iuris*, esto es, autodeterminados y autodeterminables, poseyendo cada ser la ley para sí mismo. Por último, la ontonomía, es un grado de conciencia que habiendo superado tanto la actitud individualista como la visión monárquica de la realidad, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente. “La ontonomía se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, de que nada está desconectado” (Panikkar, 1979: 93).

abismal, inasible e inconmensurable, un *mysterium tremendum* en palabras de Rudolf Otto (1980), que al mismo tiempo atrae, asusta y sobrecoge.

La interdependencia Dios-Hombre-Mundo, conlleva en sí la aventura trinitaria del ser, un camino que transita desde el individuo heterónimo y autónomo, hasta la conciencia ontológica o universal. A través de esta definición de la experiencia espiritual, Panikkar intenta trascender los absolutismos y relativismos epistemológicos y axiológicos que generalmente están impresos en las definiciones que las diferentes tradiciones contemplativas y académicas entregan al fenómeno espiritual (Panikkar, 1998). Es por ello que Panikkar afirma que la división de la realidad en tres ámbitos es común a todas las culturas, o por lo menos está presente en las grandes tradiciones contemplativas del mundo: cristianismo, hinduismo y budismo. En el cristianismo, a través de la santísima trinidad o hipóstasis de Dios -Padre, Hijo y Espíritu Santo-; en el hinduismo, a través de la triada de la *trimurti -Bhrama, Visnu y Shiva-*; y en el budismo, en los tres *kayas* o cuerpos del ser -*Dharmakaya, Sambhogakaya y Nirmanakaya*-⁴⁶. En síntesis, la ontología y la trinidad radical de Panikkar buscan entender la espiritualidad desde una mirada pluralista e intercultural.

Theo, Anthropos y Kosmos, la dimensión divina, humana y material de la realidad, se imbrican formando la certeza de que lo divino no es un espacio desanclado del mundo y del hombre. Lo divino participa de la conciencia y de la immanencia de la realidad. “El hombre no se hace menos humano cuando descubre su vocación divina, ni los dioses pierden su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se hace menos mundano cuando estalla en vida y conciencia (...) Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad significa una intuición holística e integral de la naturaleza de todo lo que existe” (Panikkar, 1999b: 98). El hombre, lo divino y el mundo están en relación constante, de ahí que para Panikkar toda espiritualidad deba ser inmanente y trascendente al mismo tiempo, un nudo que conecta indisolublemente la esfera ética y social con la divina.

A una tesis similar arriba Ken Wilber en su obra originalmente publicada en 1984, *Eye to Eye*, traducida más tarde como *Los Tres Ojos del Conocimiento*. Para

⁴⁶ Para más detalles sobre este punto ver Ahlstrand, Kajsa (1993). *Fundamental Openness: an enquiry into Raimundo Panikkar's theological vision and its presuppositions*. Estocolmo, Swedish Institute for Missionary Research. También ver Pigem, Jordi (2007). *El pensament de Raimon Panikkar: interdependencia, pluralisme e interculturalitat*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Wilber, es posible encontrar en cada tradición contemplativa tres dominios del ser: lo ordinario -carnal y material-, lo sutil -mental y anímico-, y lo causal -trascendente y contemplativo- (Wilber, 2003). Cada una de estas dimensiones da origen a tres modos de contemplar y conocer el universo: el ojo carnal, el ojo de la mente, y el ojo contemplativo. El ojo de la carne percibe los objetos separados en el espacio y en el tiempo; el ojo mental permite el análisis lógico-racional; y “finalmente, a través del ojo de la contemplación se descubre el mundo trascendente que existe más allá de los sentidos y de la razón, la misma Esencia Divina” (Wilber, 2003: 13). Hablamos de tres órdenes de conciencia, la pre-racional, racional, y transracional o transpersonal.

Para Wilber, lo importante es no terminar reduciendo ninguna esfera del conocimiento a otra, esto significa que los fenómenos o experiencias espirituales deben ser comprendidos desde lo que Wilber llama “un empirismo amplio o profundo” (Wilber, 2003), que incluya “una actitud empírica hacia uno mismo tan perseverante como la que la ciencia empírica nos ha dado con respecto a los datos externos” (Welwood en Ferrer, 2003: 75). De esta manera, la espiritualidad se convierte en un fenómeno cuya investigación puede ser garantizada desde una mirada multidisciplinar y transcultural, asegurando la objetividad y la imparcialidad en su estudio. La espiritualidad es un fenómeno integral, esto quiere decir, que involucra estados y estadios de conciencia, los que deben ser circunscritos a cada tradición contemplativa desde los cuales emergen (Wilber, 2007).

Para Wilber no hay duda de que todos los seres humanos estamos en un camino espiritual, lo sepamos o no, solo escogemos voluntariamente por cual vía transitar, pero la finalidad última es común para todos. Sin embargo, en dicho proceso los seres humanos, por lo general, no cuentan con ningún tipo de soporte o ayuda. De esa manera resulta común confundirse. Wilber denomina «falacia pre/trans» (*pre/trans fallacy*) a este estado de confusión (Wilber, 1993, 2003), esto es, confundir episodios pre-personales narcisísticos como si se tratasen de verdaderos estados espirituales. La trascendencia sana, señala Wilber, consiste en progresar desde un estadio egocéntrico a otro etnocéntrico, para finalmente arribar a una experiencia “mundicéntrica” de la espiritualidad. “Así pues, el proceso de desarrollo moral avanza desde «mí» (egocéntrico) hasta «nosotros» (etnocéntrico) y «todos nosotros» (mundicéntrico), lo que pone claramente de relieve los distintos

estadios por los que atraviesa el desarrollo de la conciencia y la realización espiritual” (Wilber, 2007: 24).

Se desprende de los aportes de Ferrer (Ferrer, 2003, 2011a, 2011b), Panikkar (1979, 1998, 1999a, 1999b, 1999c) y Wilber (1993, 2003, 2007), una definición de espiritualidad vertical y horizontal. Vertical, por cuanto comprende una actitud contemplativa y trascendente. Horizontal, por cuanto dicha actitud o tendencia no puede estar desligada de los contextos sociales de los cuales emerge. De esta manera, el estudio de la experiencia o la búsqueda espiritual debe incluir una evaluación de los supuestos éticos desde los cuales se proyecta, de otra manera, el análisis queda reducido a la expresión fenomenológica de la vivencia subjetiva. Es por ello, que para los propósitos de este estudio, la espiritualidad no se refiere únicamente a las experiencias místicas o extáticas, aunque es posible informar de dichas experiencias en los procesos de búsqueda y crecimiento espiritual.

Las experiencias místicas (James, 1994) o experiencias cumbre (Maslow, 1976), pueden ser un efecto psíquico, deseado o no, de una actitud o búsqueda espiritual. Tal como señala William James en su ya clásico libro *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, publicado originalmente a principios del siglo pasado, las vivencias místicas son inefables y transitorias, esto quiere decir, que son incomunicables y momentáneas en su manifestación afectiva, pudiendo o no ser parte de la actitud espiritual⁴⁷. En este mismo sentido, la espiritualidad no se refiere

⁴⁷ La primera descripción de la experiencia mística o extática, dentro de un marco científico, se la debemos al psicólogo y filósofo Williams James, y las *Gifford Lectures* que durante mayo y junio de 1901 y 1902 dio en la Universidad de Edimburgo y que más tarde dieron pie a su famoso libro *The Varieties of Religious Experience*. James propone una definición para la experiencia mística basado en cuatro características: la inefabilidad, que significa que la experiencia mística no puede comunicarse ni transferirse a los demás; el conocimiento, que significa que los estados místicos le parecen al que los experimenta como fuentes de conocimiento. “Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera” (James, 1994: 179 -180); la transitoriedad es otra dimensión, puesto que hablamos de experiencias intensas pero cuya duración es breve; por último, la pasividad, que significa que a pesar de que las experiencias místicas puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas, como fijar la atención o a través de determinadas actividades corporales, el estado místico es experimentado como si la propia voluntad fuese arrastrada o raptada por un poder superior (*rapture of the deep*). Para James, estas cuatro características constituyen una experiencia mística, más allá de cualquier contexto cultural o religioso. Desde el ámbito psicológico se han realizado muchas investigaciones en este campo desde los años setenta. Todas ellas apuntan a que la experiencia mística, en distintos contextos socioculturales y religiosos, es vivenciada por los sujetos como un encuentro momentáneo con lo trascendente o divino; que otorga significado y propósito en la vida; que muchas veces conlleva cambios profundos en la

a los fenómenos sobrenaturales -también llamados paranormales o parapsíquicos-, que al igual que los estados místicos, son contingentes y no necesariamente parte de una búsqueda espiritual.

En resumen, entenderemos espiritualidad como una actitud de apertura y conocimiento hacia una realidad trascendente, numinosa, o “superconsciente” (Assagioli, 2000). Dicha actitud se expresará generalmente como un anhelo de búsqueda o participación de una esfera de trascendencia que brinda total o parcialmente respuestas ante inquietudes existenciales y transpersonales. Esta actitud contemplativa puede incluir o no episodios místicos o la aparición de fenómenos paranormales. La experiencia espiritual debe ser comprendida desde una hermenéutica inclusiva, tolerante y crítica del contexto ético y social de la cual emerge.

Incorporando los aportes de Georg Simmel en la sociología de la religión, entenderemos espiritualidad como sinónimo de religiosidad, es decir, como una

personalidad y en los proyectos biográficos, así como una redefinición valórica; un aumento de los comportamientos altruistas y solidarios; y una aceptación de la muerte y del sufrimiento como experiencias naturales que no deben ser evitadas (Elkins, Hedstrom, Hughes, et. al., 1988). Hoy en día, la vivencia mística es interpretada desde el saber neuropsicológico. Son innumerables las publicaciones que buscan encontrar el vínculo entre Dios y el cerebro. Desde el inicial trabajo de William James, “Religión y Neurología” (primera lección de las *Gifford Lectures*), hasta el reciente “Casco de Dios” (*God Helmet*) inventado por Michael Persinger para inducir estados místico-espirituales a través de ondas electromagnéticas en el lóbulo temporal, la moderna neurociencia ha dado pasos gigantescos en la búsqueda de la explicación de la experiencia mística desde su correlato neurofisiológico. Un clásico en la materia es el trabajo de Matthew Alper, *The God Part of the Brain: a scientific interpretation of human spirituality and God* (2001). Alper señala que la idea de Dios o de lo divino es producto de una adaptación evolutiva del hombre. Toda experiencia espiritual incluye la creencia en fuerzas que trascienden nuestras limitaciones físicas, entregándonos una comprensión ante una realidad que nos sabemos explicar, y sobre todo ante el sufrimiento y el dolor. Dios no está afuera, sino en la conciencia para asegurar la sobrevivencia como marco explicativo ante lo incognoscible. “The fact that all cultures have spoken of the healing properties of prayer leads me to believe that our species possesses a distinct set of prayer-responsive mechanisms that exist within our brains” (Alper, 2001: 140). La tarea que resta ahora, es encontrar específicamente en el cerebro el gen y la estructura neuronal de lo divino. Para los neurocientíficos Eugene D’Aquili, Andrew Newberg y Stephanie Newberg (1993, 2005), la experiencia mística debe ser comprendida como un estado no psicopatológico, donde se observa una sensación decreciente sobre los límites cenestésicos percibidos entre el yo (*self*) y el mundo exterior, generando una sensación de integración corporal y mental con la realidad circundante, o como lo describen ciertos místicos, una sensación oceánica. “Intermittent emotional discharges involving the subjective sensation of awe, peace, tranquility, or ecstasy; and varying degrees of unitary experience correlating with the emotional discharges just mentioned” (Newberg y Newberg, 2005: 201). Tal sensación se podría producir por algún tipo de daño en el lóbulo temporal, como sucede con la epilepsia, o bien por una irrupción de las funciones del lóbulo temporal derecho (pragmático) en las funciones del lóbulo temporal izquierdo (analítico). La conclusión de Newberg y A’quili no deja lugar a dudas: “At the heart of our theory is a neurological model that provides a link between mystical experience and observable brain function. In simplest terms, the brain seems to have the built-in ability to transcend the perception of an individual self. We have theorized that this talent for self-transcendence lies at the root of the religious urge” (Newberg y D’Aquili, 2001: 174).

irreductible y fundamental disposición de los seres humanos a buscar respuestas existenciales (Simmel, 1905, 1997). Para Simmel, la religiosidad es una forma de ser, no una habilidad o posesión adquirida. “His very *being* is religious; he functions in a religious way, so to speak, just as the human body functions organically” (Simmel, 1997: 10). La religión, sería una institucionalización de esta forma de ser antropológica. De esta manera, la dialéctica religión/religiosidad se relaciona con dos fenómenos culturales; por un lado, el anhelo de trascendencia que reside en la subjetividad de cada individuo (salvación, vida eterna, reencarnación, iluminación); y por otro, con el deseo mundano de congregarse y formar comunidad junto a otros seres humanos, de ahí la organización de la experiencia espiritual en iglesias, sectas, cultos o movimientos religiosos.

En el marco de esta investigación, práctica espiritual no es lo mismo que espiritualidad. La práctica espiritual puede pretender en su desarrollo un *thelos* espiritual, como también puede no incluirla. Una práctica espiritual, como meditar o leer un texto sagrado, puede ser realizada fuera de los contextos disciplinarios propios de una tradición o discurso espiritual. Así mismo, el propio practicante puede referir su práctica espiritual a un espacio puramente instrumental, como cuando la meditación o el yoga son circunscritos a un trabajo destinado a reducir la ansiedad, tonificar el cuerpo o simplemente sentirse mejor. La práctica espiritual será conducente a un proceso de búsqueda y crecimiento espiritual sólo cuando el practicante busqué a través de ella dicha finalidad. Para ello deberá no solo desarrollar la práctica espiritual, sino comprenderla o interpretarla dentro de un corpus doctrinario que incluye creencias y entrenamiento dentro de alguna tradición contemplativa.

La relación entre práctica espiritual y *thelos* espiritual, queda graficada en dos modelos de comprensión de dicha simbiosis: el perennialismo y el constructivismo (Ferrer, 2006). La filosofía perenne⁴⁸ sostiene que existe un consenso contemplativo acerca de la naturaleza última de la realidad, que dicha

⁴⁸ La filosofía perenne, como idea, surgió en la edad media de manos de Agustino Steuco (1497 – 1546), teólogo, obispo de Kisamos y bibliotecario del Vaticano. En su obra de 1540, *De Pereni Philosophia*, intento sintetizar platonismo con el dogma cristiano. El termino fue popularizado en el siglo XX por Aldous Huxley, que en su libro *La Filosofía Perenne* (1945) se refirió a ella como una filosofía universal cuya metafísica reconoce una realidad divina esencial en la sustancia del mundo, la vida y la mente. Dicha verdad puede ser encontrada en todo tiempo y lugar en el corazón de todas las enseñanzas místicas.

visión constituye una verdad absoluta, es decir, independiente de todo contexto sociocultural. Se trata de una verdad homogénea y universal que comprende todas las tradiciones contemplativas, tanto orientales como occidentales, más allá de toda proyección individual y cultural. De esta manera, la misma experiencia de no dualidad es interpretada como vacuidad (*sunyata*) por un budista, como unión con dios por un cristiano, o como *brahman* por un hinduista de la tradición *advaita vedanta*.

Esta perspectiva universalista de la filosofía perenne ha sido criticada por desarrollos recientes en el campo del misticismo comparado. Según el enfoque constructivista, la experiencia espiritual, como cualquier otra experiencia, está inevitablemente moldeada, mediada y construida por las expectativas, creencias doctrinales y entrenamientos místicos de las diferentes tradiciones contemplativas (Fenton, 1981; Katz, 1978, 1983, 1992; Proudfoot, 1985). Según este punto de vista, los factores contextuales y doctrinales están influyendo no solo en la interpretación y descripción de la experiencia espiritual, sino sobre su mismo contenido y estructura fenomenológica, es decir, sobre la experiencia misma. De esta manera, según Steven Katz (1978), mientras el judío alcanza un estado según el cual su alma entra en una relación con dios (*devekuth*), el budista que alcanza el nirvana se convierte en una realidad óptica nueva, no relacional, donde no hay lugar para ninguna alma individual ni para ningún ser divino trascendente.

Tanto el enfoque perennialista como constructivista ofrecen distintas definiciones de la experiencia espiritual. La concepción perennialista deriva de una visión esencialista y absolutista de la realidad, donde el camino espiritual conduce a una única y última verdad. El constructivismo, en cambio, propone que las diferentes tradiciones místicas conducen a sus practicantes a diferentes mundos experienciales, sin establecer una jerarquía que suponga que unos son más verdaderos o superiores que otros, sino cualitativamente diferentes.

En el marco de esta investigación entenderemos práctica espiritual como una forma más o menos activa de comportamiento, que puede ir desde leer un cierto tipo de literatura con cierta rigurosidad hasta alejarse del mundanal ruido para llevar una vida de retiro y ascetismo. Para que dichas actividades sean comprendidas como parte de un camino espiritual, deben ser realizadas con una intencionalidad e interpretadas en el marco de un discurso más o menos coherente sobre los fines,

dificultades y efectos esperados de tal desarrollo contemplativo. Entonces podemos decir que dichas prácticas son parte de un proceso espiritual.

Con miras a operacionalizar nuestra definición de práctica espiritual, hemos tomado los siete ejes de una práctica espiritual propuestos por el sociólogo Robert Wuthnow (2003) y los hemos modificado ligeramente con el fin de clarificar la distinción entre práctica y búsqueda espiritual. Los siete ejes propuestos son los siguientes:

1.- Intencionalidad: la práctica espiritual es una actividad que la gente decide realizar. Si tal búsqueda se realiza de manera intencional y dentro del marco de una tradición contemplativa, denominaremos a tal proceso búsqueda espiritual.

2.- Recompensas intrínsecas: la principal recompensa de toda actividad espiritual es obtener un bien interno, que puede ser felicidad, sabiduría o tranquilidad. Prestigio, estatus y dinero podrían resultar de una práctica espiritual, pero no necesariamente se conectan con esa experiencia. En el caso de un camino espiritual, la recompensa viene definida por la tradición contemplativa. Así, en el caso del budismo es la iluminación y en el cristianismo la salvación del alma.

3.- Las prácticas están conectadas: recursos, como dinero, energía, tiempo, condiciones materiales, entre otros, son necesarios para realizar cualquier práctica espiritual. La práctica espiritual requiere de cierto nivel de organización para su desarrollo. Desde catedrales para orar hasta una pequeña habitación para recibir la instrucción de un maestro. Es en este punto donde la distinción espiritualidad/religión pierde nitidez.

4.- Las prácticas requieren responsabilidad: toda práctica espiritual contiene reglas de procedimiento. Meditar demanda mantener una postura erguida durante cierto tiempo, consumir enteópicos o drogas sagradas exige dietas o ayuno previo. Una práctica espiritual requiere adquirir un cierto conocimiento técnico, como recitar de memoria los pasajes de un texto sagrado o saber cómo respirar durante un ejercicio de yoga. Este conocimiento es adquirido mediante la obediencia a ciertas normas y reglas que rigen no solo el proceso de aprendizaje, sino también la vida del practicante.

5.- Las prácticas conllevan procesos de interpretación: toda práctica espiritual es interpretada como tal por el practicante. Dos personas pueden estar leyendo el mismo libro, pero sólo aquella que interpreta esta lectura como un acto de conexión trascendental está experimentando una práctica espiritual con miras al crecimiento espiritual. La interpretación de la práctica espiritual le entrega sentido a la cronología de actividades que son requeridas por ella, y sobre todo al esfuerzo asociado a estas. Podemos asumir una práctica espiritual como actividad regular que exige ciertos procedimientos, o bien, vicariamente, esto es, sólo como espectador.

6.- Las prácticas implican historia: las prácticas espirituales se desarrollan sobre un marco temporal. Una práctica espiritual supone entrar en contacto no sólo con otros practicantes en el presente, sino también con otros que han hecho lo mismo en el pasado. También significa acercarse a un linaje de maestros que históricamente han ido construyendo un corpus sapiencial al cual el practicante puede recurrir para conducir y fortalecer su práctica espiritual.

7.- Las prácticas se entrelazan entre sí: las prácticas espirituales suponen conexión con otras prácticas sociales. Meditar conllevaría a mejorar la alimentación, leer la Biblia supondría ser más compasivo.

El límite entre práctica y búsqueda espiritual no es una frontera fácil de definir, ni mucho menos de observar. El crecimiento espiritual tiene que ver con una actitud del practicante, pero también, con una serie de dispositivos institucionales. No es lo mismo meditar siguiendo las instrucciones de un maestro dentro de un recinto sagrado, que meditar siguiendo las instrucciones de un libro en compañía de amigos. Ambas son prácticas espirituales, e incluso para ambos casos el meditador puede entender su práctica como un camino espiritual. La práctica espiritual es una variable dicotómica, mientras que la búsqueda y el crecimiento espiritual es más bien una graduación simbólica de dicha práctica. Son los actores y el contexto institucional quienes dan forma al crecimiento espiritual en la práctica espiritual.

Crecimiento Espiritual

La psicología o teoría transpersonal se ha constituido en los últimos años en todo un referente epistemológico a la hora de abordar el análisis comparado de las diferentes tradiciones contemplativas, tanto occidentales como orientales. Así mismo, gracias a la obra de Ken Wilber y Michael Washburn, la óptica transpersonal se ha convertido también en un poderoso marco interpretativo de la experiencia y el crecimiento espiritual. Para los efectos de nuestra investigación entendemos la teoría transpersonal como una investigación multidisciplinaria cuyo objetivo es una comprensión holística de la experiencia espiritual (Daniels, 2008). Desde este marco teórico, intentaremos precisar nuestra definición de crecimiento y hedonismo espiritual.

La teoría transpersonal se habría constituido sobre el eje de dos grandes paradigmas a la hora de entender los procesos de crecimiento espiritual. Hablamos del paradigma estructural-jerárquico y el paradigma dinámico-dialéctico, o si se prefiere, la dimensión ascendente y la dimensión descendente del crecimiento espiritual (Wilber, 1996, 2005; Daniels, 2008). El paradigma estructural-jerárquico, o ascendente, es representado por la figura de Ken Wilber. En su concepción básica este paradigma combina la psicología evolutiva piagetana con una metafísica de orientación jerárquica propia de las orientaciones hinduista y budista. Se trata de una concepción multiescalonada de la psique a través de un proceso trifásico ascendente, donde cada estructura va desarrollándose y organizando dentro de sí a la estructura precedente. El desarrollo estructural-jerárquico no salta o abandona niveles psíquicos, sino que se traduce en una creciente totalidad evolutiva que permite orientar una concepción de mundo, necesidades, moralidad e identidad del yo (Wilber, 2003). Es en relación a los estadios del *self* y la sensación de identidad donde Wilber busca explicar la emergencia de la experiencia espiritual.

Wilber identifica tres niveles de conciencia. La conciencia pre-personal o pre-egoica; la conciencia personal o egoica; y la conciencia transpersonal o trans-egoica. Es en este último nivel donde se podrían experimentar eventos místicos o no dualistas. Para Wilber, históricamente se ha desarrollado un tipo de psicoterapia para cada uno de estos niveles o fulcros de conciencia. La psiquiatría y la psicología

psicoanalítica se han centrado en las patologías pre-personales (patología severas y relaciones objetales); la psicología cognitivo-conductual y existencialista-humanista en las patologías personales (neurosis de identidad y búsqueda del sentido de vida); y la psicología transpersonal en el último *spectrum* de conciencia.

Tabla 2: Modelo estructural-jerárquico del desarrollo del Yo en Wilber.

Nivel	Fulcro	Estadio del Desarrollo del Yo	Patología	Tratamiento
Transpersonal	F9	Yo Causal o Fundamento último	Ninguna	
	F8	Yo Sutíl	Disociación entre el sujeto y el mundo	Misticismo sin forma
	F7	Yo Psíquico	Inflación Psíquica	Misticismo Teísta
Personal	F6	Yo Integrado o Centauro	Crisis Existencial	Terapia Existencialista (Logoterapia o <i>Daseinanalysis</i>)
	F5	Ego Maduro	Crisis de Identidad	Introspección / <i>Counseling</i>
	F4	Yo Rol	Patología Guión	Análisis de Guión
	F3	Idea del Yo	Neurosis	Terapias de Descubrimiento
Prepersonal	F2	Yo Emocional	Trastorno <i>Borderline</i>	Terapia de Construcción de Estructura
	F1	Yo Físico	Psicosis	Terapia Física
	F0	Matices Perinatales Básicos	Trauma del Nacimiento	Terapia Regresiva Intensa

Fuente: Daniels, Michael (2008). *Sombra, Yo y Espíritu: Ensayos de Psicología Transpersonal*, p: 82.

El segundo paradigma, dinámico-dialéctico o descendente, está basado en una concepción bipolar de la psique, y concibe el desarrollo espiritual a través de la interacción dialéctica entre ambas polaridades. “El paradigma dinámico-dialéctico interpreta el desarrollo trifásico como un movimiento en espiral de separación, retorno y síntesis superior en el marco de la interacción ego y Fundamento Dinámico⁴⁹” (Washburn, 1997: 29). A diferencia de Wilber, los representantes de este paradigma –Stanislav Grof, Michael Washburn y Carl Jung-, señalan que los estados de trascendencia mística pueden ser alcanzados por cualquier persona, sin importar la condición psicológica de esta. Para Stanislav Grof, el despertar de la conciencia puede ocurrir en estados pre-personales y personales, y la evolución espiritual involucra un movimiento de conciencia regresivo como progresivo (Grof, 1998). A una conclusión similar arriba Michael Washburn, la transformación o desarrollo espiritual opera en forma de espiral, esto significa que el camino espiritual puede sufrir regresiones a estados pre-personales y personales, que finalmente favorecen la experiencia de cambio individual. Washburn denomina a esta situación «regresión al servicio de la trascendencia» (Washburn, 1997). La regresión al servicio de la trascendencia se da en toda práctica espiritual, como un proceso mediante el cual el ego se retira del mundo y retoma su contacto con el Fundamento Dinámico o energía espiritual. Según Washburn, todas las tradiciones religiosas reconocen estos períodos de dificultad precedidos del despertar espiritual. La «noche oscura del alma» de San Juan de la Cruz, o las experiencias «*makyo*» en el budismo zen, son parte de estos descensos o muertes del yo.

Como podemos observar, existe una gran diferencia entre ambos paradigmas del crecimiento espiritual. Para Wilber, el crecimiento espiritual es un proceso jerárquico y evolutivo, cuyas etapas se asemejan a una escalera siendo los últimos peldaños el espacio propiamente transpersonal. Para llegar a estos últimos estadios se debe poseer un ego sanamente estructurado, esto es, un ego no identificado con el yo personal (*personal self*), sino, con el mundo convencional. Un ego con capacidades funcionales para no desvincularse de la realidad. Wilber señala que el ego (fulcro 5) no es disuelto en los estadios transpersonales, sino todo lo contrario, fortalecido al servicio del observador interno (Wilber, 2000a). De

⁴⁹ El Fundamento Dinámico o núcleo no egoico es para Washburn la fuente primordial de la energía libidinal, así como el poder numinoso del espíritu presente en todas las tradiciones contemplativas (Washburn, 1997, 1999). El Fundamento Dinámico es el Tao, el Brahman, el Logos o Dios.

esta manera, el ego en su expresión racional moderna, no causa la alienación de la conciencia en el espíritu, sino que es un paso y una estructura necesaria para la madurez espiritual. De acuerdo con Wilber, la función espiritual de la ciencia y la racionalidad moderna es desmantelar toda forma arcaica, mágica y mítica del desarrollo espiritual. "Mysticism is evolutionary and progressive, not devolutionary and regressive, and thus lies in our collective future, not in our collective past (Wilber, 2000b: 199).

Por su parte, el modelo dinámico-dialéctico de Washburn y Grof, apelan a un modelo jungiano de crecimiento espiritual, esto es, aceptar que las regresiones a etapas pre-personales o pre-rationales pueden ser necesarias para el crecimiento personal. Esto supone, que no es condición necesaria para el crecimiento personal la adquisición de un ego sano y estructurado. "Con la emergencia del ego, el núcleo no egoico se reprime, lo que provoca una separación entre el ego y el Fundamento Dinámico. El desarrollo transpersonal implica la reconexión e integración del ego con el núcleo no egoico que acaba conduciendo a una regeneración y redención psicoespiritual" (Daniels, 2008: 291). El desarrollo espiritual es un camino descendente hacia etapas pre-egoicas, un retorno a lo reprimido (Washburn, 1997) o una regresión al inconsciente peri-natal (Grof, 1998), para luego ascender al limbo místico. El crecimiento espiritual es un espiral antes que una escalera.

Tanto para Washburn como para Jung el desarrollo transpersonal suele iniciarse hacia la mitad de la vida, cuando el ego maduro ha completado ya sus tareas evolutivas. Es en ese momento cuando el ego se retira del mundo, se dirige hacia el interior y empieza a abrirse al Fundamento Dinámico. Durante ese viaje, el mundo no egoico comienza a experimentarse como algo primitivo, oscuro y peligroso, aunque también excitante y fascinante. Para Washburn, Grof y Jung, este viaje a las propiedades del inconsciente no es una crisis psicótica, sino una regresión al reino de la trascendencia. Esta experiencia transegoica no representa un tercer componente, como sostiene Wilber, sino la conciencia del cambio de actitud del ego hacia el núcleo no egoico, que siempre ha contenido potencialidades preegoicas y transegoicas. "It is entirely possible that many nonegoic structures -or, to use a term I prefer, *nonegoic potentials*- have both pre and trans-developmental expressions. It is entirely possible that many nonegoic potentials such as dynamism, the body, instinctuality, feeling, and the creative imagination express themselves

early in life in pre ways and then express themselves later in life -that is, after the ego is mature and has been reconnected with nonegoic potentials- in trans way” (Washburn, 1998: 68). Mientras que Wilber coloca deliberadamente la dimensión espiritual en el futuro, Grof y Washburn lo ubican en un pasado perinatal, que podría ser el útero materno (Grof) o la infancia temprana (Washburn). Finalmente, de acuerdo con Washburn, el paradigma espiral podría ser más próximo a la experiencia occidental del desarrollo espiritual, mientras que el paradigma escalera, de Wilber, más coherente con la espiritualidad oriental (Washburn, 1999).

Problemas y dificultades en el proceso de crecimiento espiritual

Todo proceso de crecimiento espiritual no está exento de problemas y dificultades. Al tratarse de un proceso subjetivo donde no existen mapas cognitivos claros ni certezas sobre la autenticidad de la experiencia, no es difícil para los iniciados sentirse perdidos. Vivimos en una cultura que no ha generado instructivos ni apoyos institucionales para la emergencia espiritual. Cada buscador de lo espiritual se encuentra muchas veces solo, lidiando con sus experiencias en un mar de dudas y confusiones. Frente a esta problemática, ambos paradigmas transpersonales del crecimiento espiritual han generado teorías que buscan comprender estos sinuosos y solitarios caminos del alma.

Para Ken Wilber, todo camino espiritual supone confusión por cuanto es muy difícil saber con seguridad cuando se ha arribado al último estadio de trascendencia. Muchos buscadores de lo espiritual ignoran la posibilidad de que existan niveles o grados intermedios entre el yo mundano y los estados más elevados de conciencia. Para Wilber no hay duda de que todos estamos en un camino espiritual, lo sepamos o no, solo escogemos voluntariamente ascender los últimos niveles, y es ahí donde estamos solos, sin ayuda de nadie. De esa manera resulta común confundirse. Wilber denomina «falacia pre/trans» (*pre/trans fallacy*) a este estado de confusión: “En realidad, la esencia de la falacia pre/trans es muy fácil de describir. Comencemos, sin más, suponiendo que los seres humanos tienen acceso a tres ámbitos generales de existencia y de conocimiento: el sensorial, el mental y el espiritual. Tres dominios que pueden ser calificados de muy diferentes

modos: subconsciente, autoconsciente y superconsciente; o prerracional, racional y transracional; o prepersonal, personal y transpersonal. El hecho es que lo prerracional y transracional son parecidos, por el hecho de ser ambos, cada uno a su manera, no racionales, entonces parecen muy similares o incluso idénticos al ojo no entrenado. Tras esta confusión -la confusión entre «pre» y «trans»- es inevitablemente que los dominios transracionales sean reducidos al estatus preracional o que los reinos preracionales sean exaltados a la esfera de lo transracional” (Wilber, 2003: 174 - 175).

En síntesis, la falacia pre/trans consiste en confundir episodios pre-personales narcisísticos como si se tratasen de verdaderos estados espirituales. Esto significa que a medida que el *self* asciende en la escalera de la Gran Cadena del Ser, “el *self* accede a una visión, o perspectiva diferente sobre la realidad, teniendo en consecuencia una sensación de identidad, una moralidad, un conjunto de necesidades diferentes. Estos cambios en la sensación de identidad -que varían de nivel en nivel y que suponen una transformación del *self* y de la sensación de identidad- son las estructuras de transición o, más sencillamente, los *estadios del self*” (Wilber, 1993: 30). La psiquis se constituye en una jerarquía que avanza desde lo pre-egoíco, lo egoíco hasta lo trans-egoíco. Tal como lo señalamos anteriormente, para acceder a los últimos estadios y con ello a la transformación espiritual, el requisito es poseer una estructura de personalidad y niveles de conciencia lo suficientemente desarrollados, donde las capacidades y competencias cognitivas más básicas, como el sentido de identidad personal, no son negadas, sino trascendidas e integradas en una conciencia preparada para lo numinoso (Wilber en Rothberg y Kelly, 1998).

Los estados prepersonales existen antes de que el individuo haya logrado estabilizar una sensación identitaria de individualidad, o después de haber experimentado una regresión a estados más rudimentarios o infantiles. Los estados transpersonales representan un verdadero avance más allá del nivel personal. “Una forma muy importante de reconocer esta diferencia consiste en afirmar que, en la fase prepersonal, el individuo carece de una sensación de identidad claramente definida a la que recurrir y, en consecuencia, es frágil y no se haya integrado en la experiencia, mientras que, en la fase transpersonal, por el contrario, la sensación de identidad se trasciende (y, a veces, en el caso de los estados místicos, se

suspende provisionalmente), pero en modo alguno se destruye o se pierde permanentemente” (Daniels, 2008: 82). En el estadio transpersonal, la persona deja de identificarse exclusivamente con la personalidad o el ego, el que se convierte solamente en un vehículo para la expresión de estas capacidades transpersonales.

Para Michael Washburn, el retorno a estados prerracionales o prepersonales podría ser de gran ayuda para el proceso de crecimiento espiritual. Washburn señala que estas fases regresivas más que ser una regresión al servicio del ego, son una regresión al servicio de la trascendencia. La regresión al servicio de la trascendencia tiene dos momentos. Una primera etapa que se expresa en una serie de dificultades existenciales, estados emocionales como la alienación, ansiedad, angustia, miedo, pérdida de contacto con la realidad afectiva, desesperación. Durante este periodo es posible que la persona pierda el sentido de la vida, alienándose del contacto humano y culpabilizándose de su vacío existencial. Durante la segunda etapa, el individuo podría entrar en contacto con los potenciales fisicodinámicos de la esfera no egoica o espiritual. Experiencias extraordinarias como el éxtasis, raptos, visiones y discernimientos intuitivos profundos, son parte de este despertar espiritual. Muchas de estas experiencias pueden ser placenteras, reviviendo impulsos sexuales y agresivos, que cuando son producidos en el marco de prácticas espirituales ascéticas, generan más confusión y culpa.

A pesar de que el paradigma de Wilber está construido sobre un modelo lineal de evolución espiritual, y el de Washburn sobre uno dialéctico, ambos comparten la idea de que todo proceso de crecimiento espiritual está sujeto a confusión, culpa, ansiedad y pérdida de sentido existencial. Se trata de un camino lleno de espinas. Hablamos de una yuxtaposición de fuerzas espirituales e instintivas que pujan cada una hacia su lado. De estados psíquicos que oscilan entre la psicopatología y el despertar espiritual. Wilber denomina a esa confusión subjetiva falacia pre/trans, y Washburn regresión al servicio de la trascendencia. La diferencia es que para Wilber toda regresión a estados pre-edípicos o pre-egoicos no puede servir de puente para alcanzar estados transpersonales o numinosos, tal como lo concibe Washburn. “El misticismo no consiste en una regresión al servicio del ego, sino en una evolución que conduce a la trascendencia del ego” (Wilber, 2003: 204). Para Wilber, sólo cuando el ego está lo suficientemente estructurado y maduro puede dar el salto a un nivel espiritual. Toda regresión es sinónimo de que dicho estadio

no ha sido alcanzado. En cambio para Washburn, las expresiones «pre» y «trans» no deben ser entendidas como expresiones específicas de las distintas etapas del desarrollo espiritual, sino que deben ser comprendidas en un sentido más constitucional que evolutivo. El ego es una potencialidad hacia estados prepersonales o transpersonales, no una estructura intermedia, como sugiere Wilber.

Para los propósitos de esta investigación, ambos procesos nos ayudarán a iluminar si las prácticas espirituales al interior del *Osho International Meditation Resort* van dirigidas hacia un auténtico despertar espiritual, o si por el contrario, apuntan hacia un camino dirigido al fortalecimiento del ego. Lo que buscamos es saber cómo son gestionadas las prácticas espirituales al interior del *ashram*, específicamente que tan orientadas están hacia un proceso de crecimiento espiritual. Para ello debemos diferenciar claramente que entenderemos por un proceso de crecimiento personal sano, y cuáles podrían ser las dificultades asociadas a este camino.

Tal como lo indica Jorge Ferrer (2003), el mayor reto al que se enfrenta un buscador de lo espiritual es la incapacidad de poder integrar dicha experiencia en la vida cotidiana. Una asimilación inadecuada de las energías espirituales puede conducir a un aislamiento social, y a un empeoramiento de las condiciones psicológicas del iniciado. Tal como lo advirtió Russell Jacoby (1977) hace más de treinta años, la inmersión en el crecimiento personal y el trabajo espiritual se pueden convertir fácilmente en una estrategia de supervivencia narcisista. Ferrer denomina a este fenómeno «narcisismo espiritual». “Por narcisismo espiritual entiendo un conjunto de distorsiones del camino espiritual relacionadas entre sí, como la inflación del ego (el engrandecimiento del ego alimentado por las energías espirituales), la absorción de uno mismo (la preocupación excesiva por el propio estatus y logros espirituales) y el materialismo espiritual (la apropiación de la espiritualidad para reforzar formas de vida egoicas)” (Ferrer, 2003: 66). El narcisismo espiritual es el mal uso de las prácticas, energías o experiencias espirituales para reforzar formas egocéntricas de existencia.

Para Chogyon Trungpa Rinpoche (1985), el verdadero problema de todo proceso de crecimiento espiritual radica en lo que él denominó «materialismo espiritual». El materialismo espiritual representa una actitud de búsqueda de placer, orgullo y consumo espiritual. La vida espiritual se ve reducida a una búsqueda de

experiencias sutiles gratificantes. Trungpa observa que el ego busca tan sólo imitar una práctica espiritual, sin ser nunca transformado por ella. En efecto, ¿para qué debería el ego involucrarse intensamente en algo que podría causar su eliminación? El ego busca incesantemente reafirmar su identidad, por lo que transforma toda experiencia, inclusive la espiritual o religiosa, en otra capa más de egotismo. Para Trungpa, la pregunta que debemos responder es, ¿estamos inmersos en un proceso de crecimiento espiritual para sentirnos mejores persona, o realmente estamos abriendo nuestros canales y viendo que somos y que tenemos dentro de nosotros? A una idea similar arriba Shunryu Suzuki (1987), para quien la ansiedad por la iluminación como un estado final de la práctica espiritual no es otra cosa que el ego definiendo mentalmente los límites de un proceso que generalmente nunca termina.

Según Ali Hameed Almaas (1996), toda exploración espiritual, religiosa o mística, conlleva ciertos riesgos asociados. "In the course of such exploration, one result is that many currently prevalent psychological dysfunctions, such as some forms of narcissism and schizoid isolation, are revealed as direct consequences of spiritual alienation" (Almaas, 1996: 8 - 9). Según Almaas, esto se produce porque las diferentes tradiciones espirituales han construido un cuerpo de conocimientos prácticos para experimentar la nada y el vacío, así como el ser y la presencia. El narcisismo espiritual se produciría porque durante el proceso de exploración o crecimiento espiritual, el individuo se identifica con ciertas experiencias e imágenes mentales asociadas a estados y emociones placenteras. Para Almaas, el verdadero logro espiritual radica en desapegarse de estas sensaciones, ya que no es la presencia del cuerpo, las emociones o los pensamientos, el verdadero objetivo del crecimiento espiritual. Los principales síntomas del narcisismo espiritual son, entre otros, un frágil sentido de poder personal y amor propio; preocupación por comparar el nivel espiritual en el que uno se encuentra; hablar constantemente de las experiencias y logros espirituales propios; una fuerte necesidad de reforzamiento positivo en esta materia; inquietud por ser especial, que se traduce como afán por ser elegido para un propósito espiritual o ser el preferido de algún maestro espiritual; idealización y denostación de algún maestro o grupo espiritual; dificultades para trabajar con figuras de autoridad, y por último, susceptibilidad exagerada y postura defensiva contra cualquier tipo de crítica (Almaas, 1996).

Al narcisismo espiritual Ferrer suma otra trampa del crecimiento espiritual: «el estancamiento integrativo». “Por estancamiento integrativo entiendo la obstrucción del proceso natural por el que las realizaciones espirituales se integran a la vida cotidiana en la dirección de una transformación del yo, de las relaciones y del mundo” (Ferrer, 2003: 69). El estancamiento integrativo se traduce en dos características. Primero, en el énfasis que se pone en las experiencias interiores individuales (reduccionismo intrasubjetivo), dejando de lado otros elementos asociados al camino espiritual, como son los compromisos éticos, la vida en comunidad, las relaciones con maestros, el estudio serio de las escrituras, entre otros (Rothberg, 1993). Una segunda característica, es concebir los fenómenos espirituales como episodios experienciales transitorios que tienen un principio y un final bien definidos. Esta comprensión condiciona muchas veces un coleccionismo de experiencias espirituales, es decir, “la búsqueda de accesos periódicos a las cumbres espirituales fuera del contexto de un proceso de transformación genuino” (Ferrer, 2003: 70).

Para Frances Vaughan, toda búsqueda espiritual puede desencadenar tres patologías o problemas: las adicciones espirituales, cuando la espiritualidad es usada como solución mágica ante problemas que no podemos enfrentar; ambición espiritual, como un impulso ansioso de intentar llegar a la cima del desarrollo espiritual sin haber trabajado suficientemente los niveles intermedios; sentirse espiritualmente especial, buscando privilegios y estatus, o bien sentirse superior o diferente solo por el hecho de haber iniciado un camino espiritual (Vaughan, 2006). A juicio de Vaughan, la espiritualidad sana se asocia con la creatividad y la compasión, puesto que “ayuda a la libertad personal, la autonomía, la autoestima, así como la responsabilidad social” (Vaughan, 2006: 141). La verdad espiritual consiste en liberarse del egocentrismo y de un exceso de autoimportancia.

La meta de la búsqueda espiritual va más allá de la experiencia espiritual en sí, ya que busca transformar al individuo y al entorno correspondiente. Las experiencias espirituales no crean una vida espiritual. “Despojadas del significado cosmológico que proporcionan las tradiciones espirituales, estas experiencias no sólo promueven el narcisismo espiritual, sino que tienden a perder su cualidad transformadora radical. Asimismo, cuando las aperturas espirituales están divorciadas de contextos éticos y sociales más amplios, su cualidad sagrada y

transformadora disminuye considerablemente” (Ferrer, 2003: 69). De esta manera, entenderemos como crecimiento espiritual a aquel proceso que no desvincula la práctica espiritual de su *telos* trascendente, pero al mismo tiempo no olvida su contexto ético y social.

E. *Bhagwan Shree Rajneesh - Osho*

Vida y obra de Rajneesh/Osho

Bhagwan Shree Rajneesh, conocido más tarde como Osho, nació con el nombre de Chandra Mohan Jain⁵⁰ en la localidad de Kuchwada, India, el once de diciembre de 1931. Fue el mayor de doce hijos de una familia Jainista, y producto de la muerte de sus padres, fue criado por sus abuelos. Durante su juventud, Rajneesh asumió cierto adoctrinamiento y conocimiento de las religiones cristiana, budista y jainista. Durante su adolescencia estudió filosofía en la Universidad de Jabalpur, obteniendo más tarde el grado de Master en Filosofía en la Universidad de Sagar a través de su investigación sobre las obras de George Gurdjieff y Peter Oupensky (Gordon, 1987). A la edad de veintiún años, según consta en su autobiografía (Osho, 2001), Rajneesh señala haberse iluminado espiritualmente luego de un largo proceso de depresión, anorexia, intentos de suicidio y recurrentes estados psicóticos. "That night I died and was reborn. But the one that was reborn has nothing to do with that which died; it is a discontinuous thing.... The one who died, died totally; nothing of him has remained" (Osho en Fitzgerald, 1986: 87).

Luego de nueve años como profesor de filosofía (1958 - 1967), deja la universidad para iniciar un camino de enseñanza espiritual en Bombay. Desde ese momento, Rajneesh se dedicó a interpretar textos sagrados provenientes de diferentes tradiciones religiosas, viajando por toda la India entregando asesoría espiritual a comerciantes y hombres de negocio. Tal fue su éxito, que un grupo de banqueros comenzó a financiar sus charlas y asesorías, lo que le permitió mantener contacto con la elite económica y política de la India. En 1966 publica su primer libro en hindi, *Sadhana Path*⁵¹, y dos años más tarde, en 1968, su primer libro en inglés, *Philosophy of Non-violence*. Para publicar sus libros y conducir sus talleres

⁵⁰ Más tarde cambio su nombre por Acharya Rajneesh. Acharya significa "maestro religioso", y Rajneesh "luna". El año 1971 volvió a cambiar su nombre por Bhagwan Shree Rajneesh. Bhagwan significa "divino" o "Dios", y Shree es un término honorífico que significa "maestro". Por último, en 1989 paso a llamarse simplemente Osho, con la intención de convertir su nombre en un mantra (Calder, 1998).

⁵¹ Traducido y editado en inglés en 1979 como *The Inner Journey*.

de meditación (*meditation camp*), funda en 1965 la *Jeevan Jagruti Kendra (Life Awakening Movement)*, rebautizada en 1975 como *Rajneesh Foundation*.

En 1971 Rajneesh comenzó a llamarse a sí mismo «Bhagwan», que quiere decir “él elegido o bendecido”, y en 1974 construyó su primer *ashram* (lugar de culto y crecimiento espiritual) en la ciudad de Puna (Gordon, 1987). El *ashram* fue convirtiéndose en paradero obligado de muchos buscadores de lo espiritual occidentales, los que eran bautizados como *sannyasins* o seguidores. En 1981, debido a problemas legales con las autoridades indias⁵² y el deseo de recibir asistencia médica, Rajneesh decide expandir su culto y sus enseñanzas a Estados Unidos. Esta nueva comuna en el Estado de Oregón, llamada *Rajneeshpuram*, llegó a tener más de 250.000 seguidores.

A medida que el *Rajneeshpuram* crecía en su número de seguidores, fueron aumentando las controversias al interior del *ashram*. Rajneesh, secundado por su fiel secretaria Ma Anand Sheela, mandó a organizar una fuerza paramilitar dentro de la comuna, llamados *The Peace Force*, con la intención de proteger los intereses económicos de Rajneesh. Para entonces, el gobierno de los Estados Unidos venía investigando las actividades financieras del nuevo gurú, y los procesos de adoctrinamiento moral que se llevaban a cabo dentro del *ashram*. Luego de una investigación federal, el 23 de octubre de 1985 el gobierno norteamericano decreto cargos contra Rajneesh y su comuna, por “conspiring to fraud the United States and with ordering others to make false statements to the Immigration and Naturalization Service in order to hide sham marriages”(Carter, 1990: 231). Rajneesh y sus más cercanos seguidores fueron arrestados, multados y más tarde expulsados del país con orden de no regreso por cinco años.

Rajneesh trato de buscar asilo en otros países, pero estos le negaron la entrada, con lo que se vio obligado a volver a la India⁵³. Luego de su regreso a Puna en 1985, Rajneesh cambia su nombre por el de Osho, que significa tres cosas: «amor, respeto y gratitud a la multidimensional expansión de la consciencia y la

⁵² Las autoridades indias investigaron denuncias por prostitución, tráfico de drogas, contrabando de oro, lavado de dinero y evasión de impuestos. Todo ello obligó a Rajneesh y sus seguidores a salir de la India rumbo a Estados Unidos (Goldman, 2005).

⁵³ Solo el Gobierno de Uruguay le abrió momentáneamente sus fronteras, ya que por presiones de Estados Unidos tuvo que expulsarlo junto a su comitiva a las dos semanas de ingresado al país.

existencia» (Singh, 1995); «maestro o profesor amado» (título honorífico de acuerdo a la tradición budista zen japonesa), y «experiencia oceánica» (según Williams James). El 19 de enero de 1990 murió por causas que aún no son del todo claras⁵⁴. Después de su muerte, la popularidad de sus libros creció, convirtiéndose en *best sellers* que generan ingresos superiores al millón de dólares anuales⁵⁵ (McCafferty, 1999). El *ashram* ubicado en Puna cambio su nombre por el de *Osho International Commune*, y más tarde por el de *Osho International Meditation Resort*, y hasta el día de hoy sigue operando atrayendo miles de seguidores y simpatizantes de todo el planeta (Urban, 2005).

La dimensión carismática de Osho se imbrica con una serie de situaciones lamentables que rodearon la vida del gurú. En Estados Unidos se hizo llamar el mesías que América había estado esperando; se estima que llegó a poseer noventa y tres Rolls Royces; que generó una fortuna personal de más de ciento veinte millones de dólares; se le acusó de explotar a sus *sannyasis*, de permitir abusos sexuales y abortos al interior de su rancho en Oregón, de armar a sus seguidores, y de ordenar el envenenamiento con salmonella de 751 personas (Milne, 1986; Gordon, 1987). Dentro de los cargos con que fue acusada su organización se encuentra “immigration conspiracy, lying to federal officials, harboring fugitives, criminal conspiracy, first degree assault, attempted murder, burglary, racketeering, and arson” (Urban 2005: 173). En síntesis, hablamos de un líder espiritual acusado de construir una organización “sociopática” (Carter, 1990: 225).

Uno de los discípulos más cercanos de Rajneesh, Shivamurti (Hugh Milne), quien fuese su guardaespaldas y kinesiólogo personal, señala en su libro *Bhagwan: The God That Failed*, que Rajneesh tenía una enfermedad neurológica -síndrome de fatiga crónica- que afectaba su sistema inmunológico severamente, lo que se traducía en continuas enfermedades virales. Esto le significó una adicción a ciertos fármacos (valium y óxido nítrico), y problemas de hipoxia cerebral, que se

⁵⁴ La versión oficial sostenida por el *Inner Circle* es que murió envenenado por Talio mientras estuvo preso en las cárceles de Estados Unidos.

⁵⁵ Se estima que Osho ha publicado más de 600 libros, todos traducidos a más de cuarenta idiomas. La mayoría de estos libros no fueron escritos directamente por el gurú, sino que son transcripciones de sus discursos y de sus lecciones en Puna y en Oregón, por ello tiene la fama de ser el místico más prolífico en cuanto a número de libros publicados (Datos entregados por la *Osho International Foundation*). Para acceder al catálogo de libros completo de Osho, visitar el sitio web www.osho.com/library/the-books.aspx.

tradujeron en una disminución paulatina de su coeficiente intelectual. Milne lo describe como una personalidad megalómana, paranoica, narcisista y obsesiva compulsiva, admirador de Hitler y como un voyerista que gozaba mirando a sus seguidores durante sus encuentros sexuales. Además, Milne lo culpa directamente de la muerte de quien fue su pareja más estable, Vivek, quien se suicidó en Bombay mediante una sobredosis de tranquilizantes poco tiempo antes de la muerte de Osho (Milne, 1986).

Luego de la muerte de Osho en 1990, sus seguidores más cercanos iniciaron toda una campaña para borrar los elementos conflictivos de la vida y obra de su líder. Para ello, el *Inner Circle*, o los veintiún seguidores más próximos y leales a Osho que hasta el día de hoy gestionan el resort, iniciaron una serie de acciones legales y simbólicas en orden de sanear la imagen pública de su líder. La más notoria fue responsabilizar a Ma Anand Sheela, su secretaria personal, de todos los crímenes con que la organización fue acusada en Estados Unidos, desvinculándose de todo lo relativo a lo sucedido durante los años 1981 y 1985 en el rancho en Oregón, tal vez la etapa más cuestionada de la vida de Osho.

Otra de las medidas iniciadas por el *Inner Circle* fue cambiar el nombre de comuna -*Osho International Commune*-, por uno menos sectarista y más inclusivo, como lo es el de resort (*Osho International Meditation Resort*). Así mismo, la *Osho International Foundation* comenzó a controlar la publicación de libros, el diseño de seminarios y cursos, y todo lo relativo al funcionamiento de las cientos de franquicias que operan en el mundo entregando *counseling* en base al legado filosófico de Osho (Goldman, 2005). Actualmente, el *ashram* sigue operando en Puna, donde laboran cientos de *sannyasins*, atrayendo visitantes todo el año, los que al igual que en los setenta y ochenta, van en busca de la iluminación espiritual y el bienestar psicológico.

Rajneeshism: religiosidad sin religión.

Durante su período en Estados Unidos, Rajneesh escribió el que fuera su libro más controvertido hasta el día de hoy: *Rajneeshism: an introduction to Bhagwan Shree Rajneesh and his religión*. Escrito en 1983, tenía por propósito

sentar las bases del *Rajneeshism*, o sea una religión orientada por los principios filosóficos y espirituales de Osho. El libro se escribió como un intento por obtener una visa de residencia permanente en Estados Unidos como líder religioso, lo que significaba pagar menos impuestos y no tener la necesidad de renovar una visa de turista (Brechner, 1993; Sentis, 2004). De esta manera, el libro serviría para justificar los principios rectores de una religión que en ese momento contaba con 250.000 seguidores. Sólo se hicieron 10.000 copias del libro, las que más tarde fueron retiradas de circulación y mandadas a quemar por el mismo Osho. El texto es un compilado de otros textos y discursos de Osho, los que fueron seleccionados por Ma Anand Sheela.

El *Rajneeshism* “is a synthesis of traditional eastern religious wisdom and the latest discoveries of western psychology and science: Socrates, Lao Tzu, Buddha, Bodhidharma and Kabir mingle with Freud, Jung, Maslow, Perls, Einstein, Eddington and Kaldane” (Rajneesh, 1983: 13). Osho, a través del *Rajneeshism*, buscaría enseñar un materialismo espiritual (*materialist spiritualist*) como estilo de vida, uniendo los avances de la ciencia y tecnología occidentales, con la sabiduría del oriente. “A new human being is needed on the earth, a new human being who accepts both, who is scientific and mystic, who is all for matter and all for the spirit” (op. cit: 14). La visión filosófica de Osho consistía en el advenimiento de un nuevo ser humano, una suerte de superhombre nietzscheano, encarnado en la figura de «Zorba el Buda», es decir, una mixtura entre la sensualidad y el hedonismo de Zorba el Griego, y la espiritualidad contemplativa y ascética de Gautama el Buda. La finalidad de la iluminación sería producir un nuevo hombre que represente la síntesis de esta dualidad, integrando el pensamiento racional e intuitivo, lo femenino con lo masculino.

El *Rajneeshism* como propuesta institucional buscaba convertirse en una nueva organización eclesiástica, para ello existía un código que reglamentaba la selección de los nuevos ministros o sacerdotes, e incluso una descripción en tono apocalíptico sobre cómo sería el fin del mundo. En el marco del *Rajneeshism*, Osho estipuló lo que son sus diez mandamientos: “1. Never obey anyone’s command unless it is coming from within you also 2. There is no God other than life itself 3. Truth is within you, do not search for it elsewhere 4. Love is prayer 5. To become a nothingness is the door to truth. Nothingness itself is the means, the goal and

attainment 6. Life is now and here 7. Live wakefully 8. Do not swim—float 9. Die each moment so that you can be new each moment 10. Do not search. That which is, is. Stop and see” (Goldman, 2005: 128 – 129). Todo se resume en que el centro de todo es uno mismo, en su tiempo presente, más allá de todo mandato social y cultural.

Rajneesh dejó de dar discursos y aparecer públicamente el primero de mayo de 1981 por razones de salud física. Poco después de arribar a Estados Unidos, fuertes dolores musculares, de espalda, migrañas, y una diabetes diagnosticada años antes, le impidieron continuar con sus charlas diaria de a veces más de tres horas continuas. En octubre de 1984 reinició su ciclo de discursos solo para sus seguidores más cercanos, y en julio de 1985 reapareció públicamente. Durante todo ese período, más de tres años, su secretaria personal, Ma Anand Sheela, se convirtió en su portavoz oficial, y el único nexo de Osho con el mundo. Es por esa razón, que Osho culpó a Sheela de todos sus problemas legales en América, y la responsabilizó de ser la única autora intelectual del *Rajneeshism* (Carter, 1987; Gordon, 1987).

Esta reaparición de Osho viene acompañada de una agresiva campaña contra todas las religiones organizadas, diciendo que el único objetivo de estas era explotar la ignorancia de los pueblos enseñándoles a sentirse culpables por sus impulsos y deseos naturales, creando un ser humano esquizofrénico, miedoso y retardado. “Religions carry superstitions of all kinds, which are hindering your intelligence, your vision, your possibility of creating a new man in the world” (Osho, 1987: 77). Desde ese momento, “la espiritualidad de Osho no tiene nada que ver con ninguna iglesia o templo, ni siquiera con la idea de Dios” (Sentis, 2004: 110). Para Osho, la búsqueda espiritual consiste en reunirse con el vacío de la existencia, dejando atrás el ego, el carácter y la personalidad.

Las enseñanzas de Osho descansaron sobre una relación amor/odio con respecto a un largo linaje de maestros espirituales y esotéricos (Clarke, 1988). Buda, Lao Tzu, Bodhidharma, Patañjali, Nagarjuna, Kabir, Mahavira, Chuang Tzu, Jesús y Mahoma, fueron tanto sus fuentes de sabiduría como sus enemigos espirituales. En sus primeros discursos solía hablar favorablemente de todos ellos, pero luego, a partir de 1985, cuando rompe su silencio y regresa a Puna, comienza una etapa de distanciamiento y crítica hacia lo que se suponía era su fuente de

sabiduría. La razón de este cambio de perspectiva con respecto a los clásicos del misticismo oriental y occidental, tiene su explicación en que para Osho, a partir de su retorno a India, ya no necesita convencer a nuevos seguidores para su causa.

En un principio, Osho utilizó a todos estos maestros para ganar adherentes que simpatizaban con sus enseñanzas. De esta manera pudo convencer a jainistas como cristianos del valor de sus discursos, como una clara continuación de esta raíz mística universal. Para ello tomaba aquellos elementos de estos maestros con los que estaba de acuerdo, y dejaba de lado o no se pronunciaba sobre los aspectos en los que no sentía proximidad. Pero desde 1985 siente que ya no es necesario congeniar con ellos. Su discurso ahora es más crítico y desapegado. Osho ahora ha encontrado la forma única y exclusiva de su propia enseñanza, más allá de la tradición que durante años utilizó a su medida. Dicha autonomía le permite incluso jugar ambiguamente con quienes eran sus antepasados espirituales. De esta manera, tomando el corpus filosófico de Osho como un todo, nos encontramos con una gran admiración y al mismo tiempo rechazo de quienes constituyen el saber místico y religioso de la India y el resto del mundo.

De Esalen a Puna: la divinización de la Libido

Una gran cantidad de psicoterapeutas, amparados bajo la denominación *Movimiento del Potencial Humano*⁵⁶, dieron pie al Instituto Esalen, en Big Sur, California. Michael Murphy y Richard Price, ambos discípulos de Allan Watts y estudiantes de la *Stanford University*, formaron en 1961 el instituto con la idea de integrar técnicas de meditación, trabajo corporal, psicoterapia gestalt, ecología y filosofía oriental para la búsqueda espiritual. El Instituto fue visitado por psicólogos como Fritz Perls, Stanislav Grof, Abraham Maslow y Carl Rogers, teólogos como James Spike y Norman Brown, el antropólogo Gregory Bateson, y los escritores Aldous Huxley y Timothy Leary (Hummel y Hardin, 1983; Vikrant, 2004). Muchos

⁵⁶ "The Human Potential Movement refers to a broad range of activities concerned with enabling people to realize a greater amount of the potential that they possess by way of ability, awareness, creativity, insight, empathy, emotional expressivity, and the capacity of experience and exploration" (Mullan, 1983: 21).

de ellos trabajaron como residentes en Esalen, diseñando técnicas psicoterapéuticas y entrenando psicoterapeutas. De esta manera Esalen fue ganando notoriedad y prestigio entre los psicólogos gestálticos, humanistas y transpersonales norteamericanos.

A mediados de los años setenta, Richard Price se transformó en un líder espiritual y psicológico para muchas personas. Paralelamente comenzó a leer los libros de Rajneesh, y en 1977 se convirtió en su *sannyasin*. De esta manera, comenzó un proceso de intercambio de ideas entre Esalen y Puna, que significó que miles de psicólogos formados en Estados Unidos y Europa comenzarán a integrar las enseñanzas de Rajneesh en su labor psicoterapéutica. “There would be more Esalen people swearing allegiance to Rajneesh, and a corresponding increase in the influence of Rajneesh’s thinking and his practices in American therapy and encounter” (Anderson, 2004: 300). Esto se tradujo en que miles de psicólogos y psicoterapeutas viajarán a Puna, trayendo consigo técnicas terapéuticas humanistas, gestálticas y transpersonales, que dieron forma a los cursos y trabajos experienciales desarrollados por Osho para el despertar espiritual de la conciencia⁵⁷.

Osho buscaba que sus *sannyasins* abandonasen sus antiguas creencias, sus condicionamientos heredados del pasado. Para ello proponía que aceptasen una nueva identidad. Dicho proceso de conversión exigía la adopción de un nuevo nombre, en lengua sanscrita; la utilización de un *mala* o collar de perlas con la figura de Osho en el centro; y vestirse con una túnica naranja, utilizándola todo el tiempo para evitar expresar el ego individual y generar una energía colectiva al interior del *ashram*. Además, inventó técnicas de meditación que aseguraban un rápido proceso de descondicionamiento, como la «Meditación Dinámica» (*Osho Dynamic Meditation*), una variante de la Kundalini yoga que se convirtió en la meditación más importante de la comuna.

La Meditación Dinámica es una técnica de meditación activa que involucra danza libre, gritos e hiperventilación. Esta técnica y otras similares, servían para desintegrar los lazos sociales e identitarios previos del nuevo discípulo, generando

⁵⁷ Se estima que hasta la muerte de Osho, más del 80% de los miembros que pertenecían al *ashram* de Puna eran occidentales, y que la mitad de ellos buscaban en el *ashram* algún tipo de asesoría psicoterapéutica (Mann, 1993).

un sentido de comunión mística con los restantes miembros del grupo. Así mismo, tenía un propósito terapéutico, que era quebrar todos los niveles de condicionamiento muscular, cognitivo y emocional. Para tal objetivo, era necesario un ejército de psicoterapeutas formados en bioenergética, terapia primal, psicoterapia humanista, gestáltica y transpersonal, entre otros. “Given permission by their guru to search for ways to attain permanent states of ecstasy, these therapeutic idealists formed the core of activists in the movement and were the creators of what was probably one of the most effective set of procedures for altering human consciousness ever devised” (Lindholm, 2002: 364). La mayoría de estas técnicas ponen énfasis en el trabajo corporal-emocional, tratando de prescindir de la “cura por la palabra”, y descansan sobre el *ethos* terapéutico de la espontaneidad, la auto-expresión y el ideal de una persona realizada y feliz en el aquí y el ahora (Mullen, 1983). De esta manera, Osho logró integrar religión con psicoterapia, búsqueda espiritual con autotrascendencia.

La filosofía de Osho es explícitamente una derivación del tantrismo. Esto se traduce en una cosmovisión donde tanto el cosmos como los seres humanos poseen ontológicamente una misma esencia divina que debe activarse mediante la meditación. La iluminación sería una completa armonía con el universo, un encuentro con la energía que constituye esencialmente a todos los seres humanos, pero que el ego no permite conocer. “The ego is the principle barrier to Enlightenment, and attempting to change the world or oneself from false expectations and attachments” (Wallis, 1986: 131). El tantrismo de Osho es una invitación lúdica a experimentar la realidad desde el aquí y ahora, aceptando todo lo que acontece sin juzgarlo, rechazarlo o anhelarlo. Para ello, los *sannyasins* no están obligados a abandonar las comodidades y placeres de la vida, solo deben eliminar los condicionamientos del pasado que han reprimido y limitado todo el potencial intuitivo y creativo que poseen.

Uno de los elementos que no debe ser rechazado es la sexualidad, más bien todo lo contrario, debe ser exaltada y trascendida. El sexo, para Osho, no es otra cosa que una variante más de esta energía universal. Por ello, más que reprimir la sexualidad, tal como lo promueven las religiones tradicionales, el sexo debe ser transformado en un acto meditativo. Tal como lo indica el título de uno de sus libros

más polémicos, publicado originalmente en 1968, “la energía debe ir del sexo a la superconciencia” (Osho, 2003).

Estas ideas le significaron a Osho el estigma de ser el “gurú del sexo”, ya que ningún maestro espiritual en India antes que él había osado integrar la sexualidad en el despertar espiritual. El sexo, como la meditación, sería también un medio para alcanzar el estado búdico. Estas afirmaciones de Osho fueron tomando forma en los años setenta, en un país regido por códigos y preceptos religiosos conservadores emanados del hinduismo, jainismo, budismo e islamismo. Esta es la principal razón por la cual Rajneesh causó tanto rechazo y escozor por parte de un sector de la sociedad india.

En resumidas cuentas, Osho creó una compleja red de servicios espirituales, que van desde terapias meditativas hasta meditaciones activas. Estos servicios se han institucionalizado a lo largo de todo el mundo, a través de filiales que operan entregando estas técnicas de manera estandarizada. Básicamente, todas las terapias inventadas y practicadas al interior de los diferentes centros que se construyeron en el mundo bajo el registro de la *Osho International Foundation*, buscan lo mismo: una desprogramación catártica y emocional de todos los condicionamientos ideológicos, religiosos y conductuales heredados de la relación intrafamiliar y social.

Se hace evidente que las propuestas de liberación personal diseñadas por Osho, con el apoyo de miles de psicoterapeutas provenientes en su mayoría de Estados Unidos y Europa, permitía convertir a Osho no sólo en un gurú, sino también en un referente de la contracultura de los años setenta. Su modelo comunitario no sólo prometía la emancipación del hombre de sus cadenas sociales, sino también amor y sexo libre (Urban, 2005). El éxito de su proyecto descansa en dos pilares, “first, radical pluralism and eclecticism, allowing a wide range of organizational structures; and second, a kind of de-institutionalized, decentralized authority, which at the same time paradoxically reasserts a new kind of hierarchical power” (Urban, 2005: 179). Esto significa que Osho se transformó en un líder carismático a cargo de una corporación multinacional que ofrecía principios y experiencias espirituales y psicoterapéuticas (Carter, 1990).

Estudios sociológicos en torno a la figura de Osho

Desde la sociología y la antropología se han realizado investigaciones sobre Osho y su movimiento espiritual, pero la gran mayoría de ellas se han focalizado en los años setenta y ochenta, cuando el líder carismático se encontraba vivo. La mayoría de estos trabajos adolece de dos problemas. Estos estudios expresan más bien valoraciones e impresiones subjetivas que fluctúan entre los apostatas y los admiradores de la obra de Osho; y en la mayoría de ellos no encontramos un trabajo de campo, sino descripciones que están basadas en información secundaria (Aveling, 1999; Lindholm, 2002). Cuando se trata de trabajos de campo, estos no explicitan un marco metodológico claro, sino que más bien son auto reportes y descripciones autobiográficas dentro del *ashram*, que impiden una evaluación objetiva y neutral del fenómeno estudiado (Saliba, 2004).

Tal como señala Aveling (1999), tenemos por un lado aquellos libros que celebran su legado, como son: *The Ultimate Risk* (1980) de Ma Satya Bharti; *The Awakened One: the life and work of Bhagwan Shree Rajneesh* (1982) de Vasant Joshi; *Bhagwan Shree Rajneesh: the most dangerous man since Jesus Christ* (1987) y *Was Bhagwan Shree Rajneesh poisoned by Ronald Reagan's America?* (1990) ambos escritos por Sue Appleton, una de sus más cercanas colaboradoras en los ochenta; el trabajo escrito por George Meredith, quien fue el médico personal de Osho y actualmente uno de los directores de la *Osho International Foundation*, *Bhagwan: the most godless yet the most godly man* (1987); y finalmente, *Diamond days with Osho* (1999) de Ma Prem Shunyo.

También están aquellos libros que buscan desacreditar la figura pública del maestro, la mayoría escrito por ex-*sannyasins* que se sintieron traicionados por Osho, como el polémico *Bhagwan: the God that failed* (1987), escrito por su ex-guardia espaldas y kinesiólogo Hugh Milne; *The ultimate game: the rise and fall of Bhagwan Shree Rajneesh* (1987) de Kate Strelley; *Oranges and lemmings* (1985) de Charles Wright; *Flowers of emptiness* (1981) de Sally Belfrage; y el libro de Satya Bharti Franklin, *The promise of paradise* (1992).

Un ejemplo que sirve para graficar esta doble mirada sobre Osho, consiste en comparar el libro de Hugh Milne, *Bhagwan: the God that failed* (1987), con el de

Ma Prem Shunyo (1999), *My diamond days with Osho*. Para Milne, Bhagwan buscaba sostener un clima de apertura sexual tanto en Puna como en Oregón. “There is no doubt, to my mind at least, that the emphasis on spiritual sexuality and the physical release of inhibitions was a major factor in attracting so many people from the west” (Milne, 1986: 19). Para ello empujaba a sus *sannyasins* a intercambiar parejas sexuales periódicamente; criticaba abiertamente el casamiento y la monogamia; buscaba que sus seguidores no tuviesen hijos y legitimaba el aborto. De esta manera toda la energía sería depositada en los deberes que exigía la comunidad liderada por él (Milne, 1986).

Para Prem Shunyo, quien acompañó a Osho hasta el día de su muerte y sigue siendo parte del *Inner Circle*, esta invitación a explorar la sexualidad no tiene nada de perverso, sino todo lo contrario, se trata de trascender el sexo en el amor y la meditación. Los celos y el deseo de poseer al otro son una fijación del sexo, no del amor entre meditadores. Osho quería enseñar a desintegrar la falsa ilusión de que el sexo y las relaciones afectivas ordinarias debían ser más importantes que el simple acto de amar. “And if the false idea of permanence is dropped, jealousy will drop automatically; the jealousy is meaningless (...) It gives you many more chances of loving other people, to make life richer –because each person has something special to contribute to you. The more you love, the more rich you are, the more loving you become” (Osho en Shunyo, 1999: 232). De esta manera, encontramos un abismo enorme entre las diversas interpretaciones que se han escrito en torno a Osho.

Por último, encontramos aquellos trabajos que no son ni reivindicativos ni acusadores, sino que mantienen una cierta neutralidad valorativa y estatus académico. El más famoso de ellos es el libro de James Gordon, *The Golden Guru: the strange journey of Bhagwan Shree Rajneesh* (1987). También destacan *Life as laughter: following Bhagwan Shree Rajneesh* (1983) de Bob Mullan; *The way of the Heart: The Rajneesh Movement* (1986) de Judith Thompson y Paul Heelas; y *The quest for total bliss: a psycho-sociological perspective on the Rajneesh movement* (1991) de William Edward Mann.

Para Susan Palmer y Arvind Sharma (1993), los estudios que se han hecho en torno a Rajneesh/Osho y sus seguidores son de tres tipos. Los primeros son reportajes, escritos en su mayoría por periodistas y novelistas. Los segundos, son

trabajos biográficos escritos por simpatizantes o apostatas del movimiento. Y la tercera categoría, la más pequeña de todas, se trata de estudios en microsociología sobre nuevos movimientos religiosos. En este apartado destacan las obras de Lewis Carter “The new renunciates of Bhagwan Shree Rajneesh: observation of problems of interpreting New Religious Movements”, publicado en 1987 en la *Journal for the Scientific Study of Religion*, y su libro *Charisma and Control in Rajneeshpuram* de 1990; Susan Palmer y sus artículos de la *Sociological Analysis*, “Charisma and Abdication: a study of the leadership of Bhagwan Shree Rajneesh” (1988), y “Therapy, Charisma and Social Control in the Rajneesh Movement”, escrito junto a Frederick Bird en 1992; “Religion as fun? The Rajneesh movement” escrito por Roy Wallis en 1986; por último, los estudios de Carl Latkin y colaboradores, quienes desde el año 1983 hasta mediados de los noventa realizaron los únicos estudios longitudinales sobre la comuna en Oregón (Palmer y Sharma, 1993).

Estos estudios sociológicos se han enfocado sobre todo en el papel de las enseñanzas espirituales entregadas en clave psicoterapéutica para adoctrinar y resocializar a los miembros de la comuna (Palmer y Bird, 1992); los aspectos carismáticos de Rajneesh y su rutinización o institucionalización posterior (Palmer, 1988); ideología y control (Carter, 1987, 1990); y variables como género, edad, nivel educacional, clase y trastornos psicológicos en una muestra representativa de miembros (Latkin y colaboradores, 1987, 1990a, 1990b, 1991). Todos estos estudios fueron realizados en los años ochenta en las comunas de Oregón (Carter, 1987, 1990; Latkin y colaboradores, 1987, 1990a, 1990b, 1991) y Montreal (Palmer, 1988; Palmer y Bird, 1992), ninguno en Puna.

Los estudios etnográficos luego de la muerte de Osho, en el marco de la sociología y la antropología académica, son casi inexistentes. Todo parece indicar, que las ciencias sociales perdieron interés en investigar como siguió funcionando el “nuevo movimiento religioso más controvertido de la modernidad” (Mullan, 1983: 1). Luego de la muerte de su líder, los estudiosos de los nuevos movimientos religiosos asumieron que la fase más importante e interesante de este movimiento había terminado. “Unlike other large, conspicuously clothed, and/or controversial “cults” such as the Hare Krishna, the Moonies, and the Scientologists, who have received extensive attention from scholars (Johnson, 1974; Shinn, 1987; Barker,

1985; Wallis, 1976), The Rajneesh have been virtually ignored until the dramatic fall of *Rajneeshpuram*" (Palmer y Sharma, 1993: XIV).

La presente investigación busca suplir tanto los inconvenientes teóricos como metodológicos de todas las obras referidas anteriormente. Así mismo, es un esfuerzo académico por conservar la neutralidad apreciativa, buscando, en la medida de lo posible, trascender la opinión favorable o desfavorable en torno a Osho y la experiencia espiritual de sus *sannyasins*. Se trata de un estudio etnográfico, que involucró un trabajo de campo de seis meses durante dos años, sobre los rituales de interacción y las representaciones cognitivas y emocionales de los miembros de la *Osho International Meditation Resort*, es decir, sobre los seguidores que actualmente existen y son parte del *ashram* construido por Osho en 1974, en la ciudad de Puna, India.

METODOLOGÍA

La etnografía en el campo sociológico

El presente estudio está diseñado metodológicamente dentro del marco de una investigación cualitativa. Esto significa que está enfocado en un solo caso, con el propósito de interpretar y comprender elementos subjetivos o experienciales en profundidad antes que en extensión (Denzin y Lincoln, 1994). La investigación cualitativa no está basada en una única aproximación teórica y metodológica, sino más bien reposa en una pluralidad de acercamientos, dependiendo de la complejidad del fenómeno a estudiar (Flick, 1998). Es por ello que las fronteras teóricas de esta investigación traspasan los bordes de la sociología, para internarse en la psicología, la antropología, el estudio de las religiones y la filosofía.

De acuerdo a Jennifer Mason (2004), son tres las características esenciales de la investigación cualitativa: “1.- Grounded in a philosophical position which is broadly interpretive in the sense that it is concerned with how the social world is interpreted, understood, experienced, produced or constituted (...) 2.- Based on methods of data generation which are both flexible and sensitive to the social context in which data are produced (...) 3.- Based on methods of analysis, explanation and argument building which involve understandings of complexity, detail and context. There is more emphasis on holistic forms of analysis and explanation in this sense, than on charting surface patterns, trends and correlations” (Mason, 2004: 3 - 4). Resumiendo, toda investigación cualitativa es explorativa, fluida, flexible y sensible a la información y el contexto. Para el caso específico de esta investigación estamos hablando de la experiencia subjetiva y la interacción simbólica entre un grupo de residentes y visitantes al interior del *Osho International Meditation Resort*.

Dentro de la investigación cualitativa encontramos una serie de metodologías. Una de ellas es la etnografía. Debemos precisar que la etnografía es una aproximación investigativa antes que un método particular. La etnografía se compone de un conjunto de técnicas de recolección de información, la selección y pertinencia de estas técnicas depende de los objetivos del estudio. Entre las

técnicas más utilizadas por los etnógrafos tenemos: la entrevista (estructurada o exploratoria); la observación (diario y notas de campo); la narración; la observación participante y la investigación histórica (Silverman, 2006). Dado que nuestra investigación busca develar los elementos religiosos y psicoterapéuticos que se expresan en la experiencia y búsqueda espiritual al interior de un *ashram*, es que hemos optado por la observación participante, y por la entrevista semi-estructurada en modalidad de conversación.

Tal como señalábamos, la etnografía no requiere analizar muchos casos. “Students do not need to undertake a longitudinal study if they want to adopt an ethnographic approach. An ethnographic approach consist of shorter periods of participant observation in a particular sub-cultural context” (Crowley-henry, 2009: 46). Esto significa, que un buen estudio etnográfico puede sustentarse en la comprensión de un solo caso, tal como lo hemos hecho acá. Un ejemplo clásico en la sociología, es el trabajo de Michael Burawoy a finales de los años setenta que dio origen a su libro *Manufacturing Consent* (1979). Burawoy pasó diez meses trabajando como operario en una fábrica de Chicago (*Allied Corporation*) con la intención de observar cómo se generaban pautas de consenso y juegos de poder entre las relaciones obrero/obrero y obrero/gerencia⁵⁸.

Desde los años veinte, los antropólogos comenzaron a trabajar con métodos etnográficos de forma masiva. El problema era que se trataba más bien de un trabajo especulativo referido a la historia social, donde la recolección e interpretación de datos quedaba al libre arbitrio de cada investigador. Será gracias a los trabajos de Bronislaw Malinowsky en Inglaterra y Franz Boas en Estados Unidos, que la etnografía alcance mayor sofisticación y objetividad (Lowie, 1937). A pesar de que la etnografía tiene su origen en la antropología -para el estudio de culturas desconocidas y primitivas-, fue exportada a la sociología en los años cincuenta, gracias a los trabajos en *urban ethnography* de la Escuela de Chicago⁵⁹.

⁵⁸ Durante su investigación etnográfica, Burawoy constato que más que hablar de coerción laboral, en el sentido clásico marxista, correspondía hablar de producción de consentimiento a través de la dispersión del conflicto y la creación de disensos para que los obreros se identifiquen como individuos en competencia antes que como grupo de clase. Toda esta información fue recabada utilizando la observación participante como técnica de recolección de información.

⁵⁹ Desde la sociología, será la Escuela de Chicago la principal fuerza impulsora de este tipo de metodología. Gracias a Robert Park, Ernst Burgess y otros profesionales, los sociólogos comenzaron a salir de la academia para investigar la ciudad. Park entendía que para estudiar una

La gran diferencia entre la etnografía practicada por la antropología y por la sociología, es que los últimos trabajan en contextos más urbanos y de mayor cercanía cultural. “Where classic ethnography was engaged in anthropological fieldwork, researching primitive, exotic, foreign cultures; urban ethnography was concerned with sociological fieldwork, studying sub-populations within a single country’s national culture” (Van Maanen, 1988: 41). Así mismo, la etnografía sociológica favorece áreas más relacionadas con lo secular, económico, político, público y los aspectos instrumentales de la vida cotidiana. Mientras que la etnografía antropológica se centra más en lo sagrado, emocional, moral, privado y las áreas expresivas de la vida (Gusfield y Mischalowicz, 1984). Sin embargo, estas diferencias son solo ideales. Debemos entender que toda investigación etnográfica transita entre ambos polos, siendo el marco de referencia teórico el elemento discriminador entre una etnografía antropológica de otra sociológica. “Sociologists are not always so tight and timid, nor are anthropologists always so loose and bold (...) It now seems safe to say that there is at least as much variation in ethnographic writing within sociology or anthropology as there is between them” (Van Maanen, 1988: 23). Las razones de esta distinción metodológica descansan en factores institucionales antes que metodológicos, ya que en ambos campos de estudio se utilizan las mismas técnicas y la misma noción de trabajo de campo.

Con la finalidad de entregar un marco epistemológico al trabajo etnográfico de los sociólogos, surge en los años sesenta la etnometodología. La etnometodología aparece para guiar las investigaciones etnográficas en ambientes urbanos, donde las interacciones cotidianas pasan al centro de la investigación sociológica (Silverman, 2006). Gracias a los trabajos en sociología fenomenológica de Alfred Schutz; los aportes en sociología de la vida cotidiana de Erving Goffman; y el interaccionismo simbólico de Herbert Blumer, la sociología da un “giro

gran ciudad como Chicago se debía emplear la misma metodología que los antropólogos usaban con los indígenas norteamericanos, ya que según él, las ciudades eran el agregado de fronteras entre grupos humanos diversos (Platt, 1994). Los estudios de las ciudades se centraron en grupos caracterizados por la marginalidad económica, política, cultural y jurídica: *homeless*, bandas callejeras, delincuentes, prostitutas, homosexuales y drogadictos, además de minorías étnicas e inmigrantes (Blumer, 1982). Un ejemplo clásico es el trabajo de Howard Becker, “Becoming a marijuana user”, publicado en 1953 por la *American Journal of Sociology*, donde Becker entrevistó a cincuenta consumidores habituales de marihuana, buscando describir las actitudes de estos ante el consumo placentero de la misma.

lingüístico⁶⁰” (Rorty, 1990) al modelo clásico funcionalista y marxista. Esto significa, que la acción social deja de ser pensada como un conjunto de disposiciones de necesidad infraestructural (Marx) o expectativas de rol (Parsons), para ser definida en base al significado que los actores hacen de su propio actuar social, centrándose en la interpretación pre-reflexiva y reflexiva que estos construyen en y desde su interacción comunicativa y sus micro-procesos de agenciamiento social. Por tanto, “la etnometodología no puede concebir una separación entre la situación cara a cara y la estructura social ya que ambas se implican mutuamente: no cabe establecer lo que realmente sucede en un encuentro cara a cara excepto reconociéndolo como un-encuentro-en-una-estructura” (Caballero, 1991: 109).

Los mayores exponentes de la etnometodología fueron Harold Garfinkel, Aaron Cicourel y Harvey Sacks, todos ellos discípulos y más tarde críticos del funcionalismo parsoniano (Coulon, 1988). Para estos sociólogos, Parsons se pasó la mayor parte del tiempo describiendo sistemas de normas y relaciones entre distintos sistemas, ocupándose poco del proceso de interpretación que hace el sujeto social de los mismos, considerando al actor como un mero reflejo pasivo y conformista de las normas sociales (Alexander, 1987). La etnometodología tiene un particular interés en las prácticas que los miembros de una sociedad usan recurrentemente para producir, organizar y darle sentido a su mundo social. “The first is that ethnomethodology orientation primary focuses on how embodied practices and interactions reflexivity compose, while being contextually organized within, public orders of action” (Lynch and Sharrock, 2011: XXIV). De esta manera, la etnometodología redirecciona el sentido de la sociología hacia un trabajo de campo donde la acción social importa más que el sistema social.

De acuerdo con Hugh Mehan y Houston Wood (1975) la etnometodología contempla la realidad social como “dependiente de un incesante (1) uso reflexivo de (2) cuerpos de saber social en (3) interacción. Dado que este trabajo interactivo

⁶⁰ El “giro lingüístico” es la expresión que utiliza Richard Rorty para describir una revolución filosófica en el ámbito de la filosofía del lenguaje, cuyos alcances epistemológicos impactan a las ciencias sociales a mediados del siglo pasado. Gracias a los aportes de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein (Investigaciones Filosóficas), la fenomenología existencialista de Heidegger y el pragmatismo de John Dewey, la autoridad epistémica pasa del sujeto cognoscente (que extrae de su conciencia representativa los criterios para la objetividad de la experiencia) a la primacía de la intersubjetividad de creencias compartidas como justificación de una verdad relativa antes que universal (Rorty, 1990).

y reflexivo constituye la realidad, sin él la realidad no puede ser sostenida” (Mehan y Wood, 1975: 6). Esto significa que la realidad social es una actividad reflexiva donde están embarcados todos los agentes sociales a través de sus pensamientos y comportamientos, aunque muchas veces no son conscientes de ello; la realidad social es un cuerpo coherente de conocimientos que se produce por la interacción recíproca de los actores sociales; y por lo mismo, la realidad social no es una estructura sólida, sino creaciones muy frágiles que pueden quebrarse de diversos modos.

La etnometodología tiene un doble significado epistemológico. Por un lado, se refiere al descubrimiento y estudio de los métodos que usualmente utilizan los individuos para organizar su vida social. “Seeks to describe methods persons use in doing social life” (Sacks, 1984: 21). Pero al mismo tiempo contiene pautas y orientaciones metodológicas para estudiar el modo en que el sentido del orden social es producido y reproducido. “The subject matter of ethnomethodology includes methodological inquiries as well as methodic practices” (Lynch y Sharrock, 2011: XXIX). En resumen, la etnometodología entrega el insumo teórico sociológico para que el trabajo etnográfico contextualice su descripción (Francis y Hester, 2006).

El modelo etnográfico/etnometodológico de Randall Collins

Sobre los cimientos de la etnometodología, el interaccionismo simbólico y la sociología fenomenológica, Randall Collins construye un marco analítico para estudiar procesos microsociológicos. Para Collins, la microsociología es “the detailed analysis of what people do, say, and think in the actual flow of momentary experience” (Collins, 1981: 984). A diferencia de la macrosociología, que se preocupa de procesos sociales a gran escala o a nivel de sistemas, la microsociología es el estudio detallado de la vida cotidiana, ya sea a través de análisis conversacionales (Sacks, 1974), o bien a través de las interacciones no verbales (Goffman, 1971). La microsociología busca revelar las estrategias pre-reflexivas que constituyen patrones de repetición conductual, y como estas condicionan y son condicionadas por la estructura social.

A juicio de Collins, la microsociología ha descubierto que el comportamiento humano no sigue necesariamente patrones racionales de cognición y decisión. “Meaningful cognitions do not ultimately guide social behavior; rather, cognitive meaning is usually given to events retrospectively, when some difficulty has arisen which is to be remedied by offering an account” (Collins, 1981: 990 – 991). Existen muchos elementos de comunicación no verbal o gestual, que obligan al etnógrafo a mirar más allá de los actos locucionarios, es decir, los efectos o la pragmática del lenguaje (Searle, 1994). Además, el actor social no siempre entiende el sentido de sus actos, ni mucho menos el propósito de sus decisiones. Por ende, señala Collins, para entender una interacción social debemos buscar en otro nivel, más allá de lo que el sujeto asuma como reflexión consciente de sus propios actos.

Para tal efecto, Collins recurre a la obra de dos autores clásicos, Durkheim y Goffman, enfocándose en las definiciones de ritual utilizadas por ambos. Para Durkheim, todo ritual provee y refuerza la membrecía y el compromiso al interior del grupo. Lo interesante en la obra de Durkheim es que este introduce el elemento moral y emocional en el estudio de los rituales. En el caso de Goffman, los rituales se expresan en la cotidianidad de la vida social. A través de los saludos y los intercambios verbales estereotipados se generan los márgenes de la ecología de la vida cotidiana, una suerte de *background* cultural que permite expresar y reprimir ciertas conductas casi inconscientemente. En síntesis, Durkheim y Goffman le permiten a Collins construir un modelo de interacción ritual, que a diferencia de los antropólogos clásicos, no se define como parte de una estructura social que busca mantener el orden o expresar valores comunes. Los rituales están cargados de energía emocional e involucran el contacto presencial con el Otro en contextos que van desde la cotidianidad social hasta la participación en grupos académicos⁶¹ (Collins, 2004).

⁶¹ Un ejemplo de ello es la monumental obra que Collins escribió en 1998, *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*, donde utilizando su modelo teórico presenta un análisis tanto histórico como sociológico de las cadenas de interacción ritual que han dado forma al saber filosófico occidental y oriental. Se trata de un estudio de los rituales de interacción entre intelectuales y entre sus seguidores, sus combates por acaparar el capital cultural, social y la medición de su importancia histórica a través del cómputo de citas o invocaciones a su autoridad a través de los tiempos. Para más detalles, ver Collins, Randall (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Hacer.

Collins señala que toda interacción o intercambio ritual que une a una comunidad produce determinados símbolos que actúan como lentes a través de los cuales los miembros perciben el mundo, y códigos mediante los cuales se comunican. Para que estos rituales de interacción sean exitosos se requieren dos condiciones: que los participantes del ritual sean capaces de invocar una realidad cognitiva común, es decir, que tengan similares recursos culturales; y que los participantes sean capaces de sostener un tono emocional durante el ritual (Collins, 1982, 2004). Gracias al análisis de las “cadenas de rituales de interacción” (*Interaction Ritual Chains*), Collins interpreta las microsituaciones sociales que evocan un intercambio cognitivo, pero también emocional entre las personas.

Cada individuo posee cierto capital cultural, producto de las experiencias y conocimientos previos. Este capital cultural es parte de la dinámica de los rituales. Pero también existe el nivel de energía emocional⁶², que proviene del grado de éxito obtenido en la participación en un ritual de interacción. El nivel de energía emocional fluctúa entre el entusiasmo y los sentimientos positivos hacia uno mismo, hasta la falta de iniciativa y depresión. Las redes son una estructura de oportunidades para el individuo, donde de acuerdo a la intensidad de sus participaciones y el lugar que tienen en la estructura, expresan su capital cultural y la energía emocional que mueven al interior del grupo (Collins, 2004). De esta manera, las personas prefieren participar de encuentros donde su repertorio de capital cultural y de energía emocional entra en solidaridad o comunión con los restantes miembros del grupo.

Para Collins no existe algo así como el individuo. Más bien cada individuo se conforma temporalmente en las situaciones en que se encuentra. Es siempre la estructura local de interacción la que genera y conforma la energía de la situación. Esa energía deja trazos que se transmiten a otras situaciones por medio de resonancias emocionales que se difuminan en el tiempo, cargando encuentros ulteriores. De esta manera, “un ritual es un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida” (Collins, 2009: 21). Cada Ritual de Interacción contiene cuatro ingredientes o condiciones iniciales:

⁶² Energía emocional no es lo mismo que emociones, ya que estas tendrían un carácter más esporádico, fluctuante y pasajero que la energía emocional.

1.- *Bodily assembly of participants*: dos o más personas se encuentran físicamente en un mismo lugar, de modo que su presencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente, les afecta recíprocamente.

2.- *Barriers excluding outsiders*: hay barreras excluyentes que transmiten a los participantes la distinción entre quienes toman parte y quiénes no del ritual.

3.- *Mutual focus of attention*: los partícipes enfocan su atención sobre un mismo objeto y al comunicárselo entre sí adquieren una conciencia conjunta de su foco común.

4.- *Shared emotional mood*: comparten un mismo estado anímico o viven la misma experiencia emocional.

Consecuentemente, los Rituales de Interacción tienen cuatro efectos principales:

1.- *Membership feeling*: solidaridad grupal, sentimiento de membrecía;

2.- *Emotional energy*: energía emocional individual, que se podría traducir en una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción;

3.- *Sacred objects*: símbolos que representan al grupo: emblemas u otras representaciones (iconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad –son los objetos sagrados de Durkheim-. Las personas imbuidas de sentimientos de solidaridad grupal se muestran reverentes con esos símbolos y los defienden de las faltas de respeto de los gentiles, y más aún de los renegados;

4.- *Moral feelings*: sentimientos de moralidad, como la sensación de que sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos de los transgresores es hacer lo correcto; a esto se une una percepción de vileza moral inherente al vulnerar la solidaridad grupal o al ultrajar sus representaciones simbólicas.

Para Collins, existen dos tipos de rituales: los rituales formales, que son ceremonias que hilvanan una secuencia de acciones estereotipadas, que incluye recitar

fórmulas, cantar, hacer gestos tradicionales, vestir atuendos, etc.; y los rituales naturales, que en cambio “generan un foco de atención compartido y consonancia emocional sin necesidad de protocolos formalmente estereotipados” (op. cit: 74). Tanto los rituales formales como naturales pueden ser rituales exitosos o vacíos, dependiendo si la energía emocional desplegada genera nula, escasa o mucha interacción y solidaridad. Así mismo, es posible encontrar rituales con componentes naturales y formales al mismo tiempo. Los encuentros religiosos o trascendentes, son rituales naturales en cuanto recaban de manera no intencionada o inconsciente los ingredientes necesarios para el éxito del ritual; y al mismo tiempo son rituales programados, predecibles e ingeniosos -generados mediante tecnologías para experiencias rituales artificiales- capaces de congregarse un colectivo sin otra fuente de coherencia ni más meta que el deseo de experimentar momentos de máxima emoción colectiva.

Para analizar estos elementos en el marco de un ritual, Collins aconseja la observación, la descripción y el análisis de los rituales en el marco de un trabajo etnográfico que muestre cómo se traduce el rol a conducta efectiva en el proceso de su *performance*, y qué aspectos de la interacción en que se lleva a cabo el ritual tiene elementos no sólo reflexivos y cognitivos, sino también emocionales.

Los aportes epistemológicos de Collins permiten abrir nuevas aristas en el estudio de fenómenos religiosos. Para Collins, “what all religions have in common, rather, are two things: certain beliefs held by all adherents and certain rituals that the believers collectively perform (...) Rituals are procedures by which people must conduct themselves in the presence of things that they believe to be sacred” (Collins, 1992: 33 - 34). Esto significa, que al interior de cualquier manifestación colectiva de lo religioso, existe un grupo de personas que interactúan cara a cara, produciendo gestos ceremoniales que les permiten entrar en comunión con sus símbolos sagrados y comunicarse entre ellos de manera corporal y verbal. En el caso de las religiones, estos rituales colectivos pueden ser las oraciones, los cantos, el asistir a sermones, bailes, inclusive el consumo de drogas. Lo más importante es que lo que define lo sagrado es la energía emocional que fluye en el grupo y se expresa en los rituales. “The existence of sacred things gives religions yet another dimension. Since they are concrete and material, such objects give a feeling of permanence. The spirit of the group lives on in them, even when the group

is not assembled. True enough, the feeling of exaltation and emotional strength that comes from the group could not survive if the group did not reassemble before too much time elapses. The emotion-producing machine has to be run intermittently since its charges run down in between times. But concrete symbols can act as batteries, storing up the social energy, and reminding the faithful members of that in which they believe and the feeling that it represents” (Collins, 1992: 43).

Rodney Stark se quejaba de que el estudio de las religiones se había centrado sólo en sus aspectos cognitivos y relacionales. “Unfortunately, too little explicit attention was given to the emotional and expressive components of religion, nor was sufficient scope given to the typical elements of religious practice such as ritual, sacrifice, prayer, and the like” (Stark, 1999a: 264). Es en este vacío metodológico donde la obra de Collins adquiere relevancia, introduciendo la comprensión del elemento emocional constituyente de todo intercambio ritual al interior de un movimiento religioso. Es sobre este marco epistemológico y metodológico que la presente investigación etnográfica desarrolla sus objetivos y alcances.

La etnografía como metodología

Tal como señalamos, la etnografía busca estudiar la “naturalidad” de la acción social del día a día, buscando develar el contenido que la acción social tiene para el agente que la realiza pre-reflexivamente. Develar el sentido que para los individuos tiene la acción social a través de la hermenéutica comprensiva (*verstehen*) de las intenciones pre-reflexivas y reflexivas de los agentes⁶³. Para John Brewer, “Ethnography is the study of people in naturally occurring setting or field by methods of data collection which capture their social meanings and ordinary activities, involving the researcher participating directly in the setting, if not also the activities, in order to collect data in a systematical manner but without meaning being imposed on them externally” (Brewer, 2005: 6). La etnografía intenta capturar los

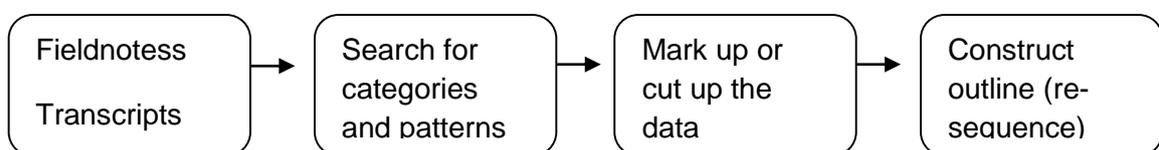
⁶³ Para más detalles sobre el modelo epistemológico y metodológico de la comprensión hermenéutica y fenomenológica en las ciencias espirituales o sociales, ver *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales: materiales para una fundamentación científica*, de José María Mardones (1991).

sentidos y significados que los actores dan a sus acciones dentro de un campo de interacción previamente delimitado por el investigador. Para ello, el investigador debe introducirse en ese campo y obtener una descripción pormenorizada de lo que ahí sucede. Es por ello, que para muchos investigadores, la etnografía, como diseño investigativo no difiere mucho de la observación participante, como método de recolección de información (Delamont, 2004). Para Atkinson y Hammersley (1994: 248), toda investigación etnográfica debe incluir los siguientes cuatro elementos:

- 1.- Un fuerte énfasis en explorar la naturaleza particular del fenómeno social, antes de buscar comprobar o falsear un conjunto de hipótesis.
- 2.- Trabajar con información no codificada previamente en ninguna categoría analítica.
- 3.- Investigar pocos casos, idealmente uno.
- 4.- El análisis de la información consiste en interpretar en detalle el sentido y la función de la acción social observada, dando prioridad a las descripciones y explicaciones verbales antes que a los análisis estadísticos.

Para Nigel Gilbert (2008), el ciclo analítico de la etnografía contiene cuatro pasos fundamentales:

Esquema 1: El procesamiento del análisis etnográfico.



Fuente: Gilbert, Nigel (2008). *Researching Social Life*, p: 276.

El primer paso consiste en tomar notas de campo, observando o bien entrevistando parte del colectivo que se busca comprender. Las notas de campo deben describir eventos, personas y conversaciones. Deben contener niveles mínimos de inferencia, abstracciones teóricas o suposiciones. También se sugiere registrar las

impresiones personales, en términos de emociones y cogniciones. Como criterio ético se exige la apertura interpretativa hacia la *raison d'être*, tratando de captar la construcción simbólica que el nativo hace de su mundo sin imponer los propios criterios valóricos e ideológicos sobre lo observado (Gilbert, 2008).

El análisis consiste en relacionar la información más pertinente para la investigación. Este material debe ser comprimido de manera coherente y fácilmente manejable, a través de la construcción de un esquema analítico. Se pueden construir algunas hipótesis previas que sirvan de guía para la recolección de información, pero estas no deben imponer categorías de análisis sobre los datos. "This is a distinct advantage over methods like surveys, where, once the instrument is designed, analytic interest cannot affect the data collected" (Gilbert, 2008: 280). La etnografía opera a través de un análisis secuencial (Becker, 1971), esto es, los datos y las interpretaciones de los mismos son constantemente chequeados y modificados hasta satisfacer los objetivos de la investigación.

En la presente investigación, siguiendo a Glasser y Strauss (1967), utilizamos un muestreo no probabilístico, o muestreo teórico. Se trata de un muestreo aleatorio e intencionado de informantes. La idea central fue levantar los datos hasta saturar las categorías de análisis. Nuestras hipótesis de trabajo y las categorías de análisis dictaron el número de observaciones y conversaciones hasta tener la seguridad de que los datos resultantes de ese muestreo reflejaron adecuadamente la naturaleza del fenómeno estudiado. Así mismo, la recogida de información se parceló en dos visitas al *ashram* de Osho, de manera tal de asegurar un análisis secuencial y flexible (Becker, 1971), permitiendo mejorar el marco interpretativo de los datos luego de la primera visita.

Técnicas de recolección de datos:

Observación participante y entrevista semi-estructurada

Para alcanzar la comprensión de las reglas que son constitutivas del escenario donde los agentes se desenvuelven, metodológicamente se recomienda una combinación de técnicas y procedimientos que incluya una cierta cantidad de interacciones sociales auténticas con los sujetos de estudio; observaciones directas

de eventos relevantes; entrevistas formales e informales; así como el análisis de documentos y artefactos (McCall y Simmons, 1969).

Para los propósitos de esta investigación hemos utilizado dos técnicas para la recolección de información: la observación participante y la entrevista semi-estructurada. La observación participante consiste en describir objetivamente, neutralmente y éticamente los comportamientos del observado en su campo de acción. Se trata de un método que busca “involve getting close to people and making them feel comfortable enough with your presence so that you can observe and record information about their lives” (Russell, 1995: 136). Una de las mayores complicaciones que tiene la observación participante es el hecho de que la mera presencia del investigador condiciona comportamientos no espontáneos en las personas observadas. Para evitar que los informantes condicionarán su comportamiento espontáneo, es que nunca debe mi calidad de investigador ni la naturaleza de mi investigación. En el caso de la presente investigación, el trabajo de observación involucró seis meses al interior del resort *Osho International Meditation Resort*, durante los meses de octubre y diciembre de 2012, y una segunda visita entre los meses de julio y octubre de 2013.

Las entrevistas fueron individuales y semi-estructuradas. Esto quiere decir que el entrevistador dispone de un «guión» que recoge los temas que debe tratar a lo largo de la entrevista. Sin embargo, el orden en el que se abordan los diversos temas y el modo de formular las preguntas se dejan a la libre decisión y valoración del entrevistador. Se trata de una conversación donde las preguntas van emergiendo de manera oportuna, pidiendo al entrevistado aclaraciones o mayor profundización cuando el investigador así lo estime conveniente. En el caso de la presente investigación se realizaron treinta y cinco entrevistas a treinta seis informantes⁶⁴, cada una de ellas con una duración aproximada de cuarenta y cinco minutos. Las entrevistas fueron grabadas a través de un dispositivo electrónico para asegurar su posterior análisis de contenido. El guión de la entrevista, y el resumen y análisis de las mismas, están incluidas como anexos en el apartado final de la presente tesis de investigación.

⁶⁴ Una de las entrevistas involucró a dos informantes simultáneamente.

RECOGIDA DE INFORMACIÓN

Introducción

Tal como hemos explicado en el apartado metodológico, el diseño investigativo que nos propusimos obedeció a una etnografía que involucró seis meses de trabajo de campo en el *Osho International Meditation Resort*. Para tal efecto visité y fui residente permanente en el *ashram* en dos ocasiones, entre los meses de octubre y diciembre de 2012 (tres meses de temporada alta), y entre los meses de julio y octubre de 2013 (tres meses de temporada baja). Las técnicas de recogida de información fueron dos: la observación participante y la entrevista semi-estructurada. La observación participante se centró en describir objetivamente, neutralmente y éticamente los comportamientos tanto de los residentes como de los visitantes en el resort. A grandes líneas, el procedimiento consistió en memorizar la mayor cantidad de información durante el día, para luego vaciarla en notas de campo. Una de las mayores complicaciones fue ocultar mi rol de investigador, con el fin de no condicionar comportamientos no espontáneos en las personas observadas.

Las entrevistas fueron individuales⁶⁵ y semi-estructuradas. Esto quiere decir que realicé las entrevistas centrándome en un «guión» que recogía los temas que debía tratar a lo largo de la misma. Sin embargo, el orden en el que se abordaron los diversos temas y el modo en que se formularon las preguntas tuvo el carácter más bien de una conversación antes que de una entrevista. Se trató de un proceso comunicacional donde las preguntas iban emergiendo de manera oportuna, pidiendo a los entrevistados aclaraciones o mayor profundización cuando así lo estimé conveniente. Se realizaron treinta y cinco entrevistas⁶⁶, cada una de ellas con una duración aproximada de cuarenta y cinco minutos. Las entrevistas fueron

⁶⁵ Solo una entrevista involucró a dos informantes simultáneamente.

⁶⁶ Entre las entrevistas se incluyen dos miembros del *Inner Circle*, el director del *ashram*, John Andrews (Swami Amrito), quien fuese médico personal y brazo derecho de Osho, y *Prem Sadhana*, responsable de las relaciones públicas del resort.

grabadas a través de un dispositivo electrónico para asegurar su posterior análisis de contenido.

Las principales dificultades a la hora de recoger la información tuvieron que ver con que al interior del resort la administración prohíbe estrictamente realizar entrevistas o cualquier otro tipo de actividad que pudiese perjudicar los procesos de crecimiento y trabajo personal que los residentes y visitantes están realizando. Por ende, seleccionar a los informantes y solicitar entrevistas grabadas no fue una tarea fácil. Una anécdota que gráfica el nivel de seguridad en esta materia, es que tres semanas antes de dejar el *ashram* en mi primera visita, el encargado de seguridad se enteró de mis entrevistas. Como consecuencia fui citado a conversar con el director del campus, Swami Amrito, quien me prohibió tajantemente continuar con la investigación. Más tarde, luego de muchas conversaciones con él, intentado explicar las razones de mi proceder, acepto darme una entrevista para que pudiese conocer el tenor de lo que estaba pesquisando. Sin embargo, una vez terminada la entrevista, no cambio su negativa a permitirme continuar con la investigación. Lo anterior obedece a cierta paranoia que se ha instalado dentro del resort. Durante años Osho fue acusado de pervertir no sólo a la cultura occidental, sino también a los indios. Dado su “prestigio” de gurú del sexo libre, en una sociedad conservadora como lo es la india, no es de extrañar que el *Inner Circle*⁶⁷ no escatime esfuerzos en mantener cierto grado de hermetismo dentro del *ashram*. Tanto así, que cuando periodistas llegan al lugar, son rápidamente identificados para recibir un trato “especial” por parte de los administradores del lugar.

Todo lo anterior condicionó que mis informantes fueron seleccionados tomando en consideración la cercanía emocional que en ese momento tenía con ellos. Para entrevistarlos tuve primero que generar cierta confianza que permitiese la disposición de estas personas a contestar preguntas personales sobre su vida, abrirse a relatar aspectos biográficos muy íntimos no exentos de dolor, y al mismo tiempo, tener la certeza de que no sería “delatado” ante la administración en mi calidad de investigador encubierto. Si decidí obtener la información desde esta

⁶⁷ El *Inner Circle* está compuesto por veintiún personas responsables de la administración y gestión de la *Osho International Foundation* y el *Osho International Meditation Resort*. Todos ellos fueron seguidores cercanos de Osho, y han contribuido financiera y laboralmente durante toda su vida a que el legado de Osho perdure en el tiempo. La gran mayoría de ellos son occidentales, y todos poseen un elevado nivel socioeconómico.

posición de investigador oculto, es porque sabía que si negociaba con el *Inner Circle* o la administración del resort las entrevistas, corría el riesgo de ser censurado en el contenido de las preguntas, monitoreado en cuanto a quienes debía entrevistar, y en el peor de los casos, obtener una prohibición completa de realizar la investigación dentro del *ashram*.

Tomando en cuenta estas limitaciones, pude entrevistar treinta y cinco informantes. Tal como mencioné, los criterios de selección fueron la sintonía emocional que tenía en ese momento con el informante. Al mismo tiempo, traté de entrevistar a personas de distintas nacionalidades, edades, estatus socio-económico, y residentes permanentes como visitantes ocasionales del resort. La decisión de realizar dos visitas obedece a que después de la primera visita, junto a mi director de tesis, decidimos profundizar nuestra investigación. Lo anterior se justificó sobre la base de que sólo una vez que pudimos obtener un acercamiento en terreno a nuestro objeto de estudio, las prácticas espirituales en el *Osho International Meditation Resort*, logramos identificar claramente los alcances teóricos y metodológicos de esta tesis.

Lo anterior significó modificar en parte las preguntas, objetivos e hipótesis que guiaban el estudio. Básicamente, en el proyecto inicial de investigación entregado en 2012, sugeríamos concentrarnos en los elementos religiosos y psicoterapéuticos de la experiencia espiritual en la *Osho International Meditation Resort*. Nuestra idea inicial era enfocarnos en las experiencias espirituales y buscar un encuadre (*frame*) religioso y/o psicoterapéutico para comprender las mismas. La experiencia espiritual tendría referencias religiosas si era definida por los actores como un contacto con lo divino o lo trascendente, pero más importante aún, si era elaborada reflexivamente dentro de una cosmología que permitiese interpretar la experiencia numinosa o sagrada mediante ritos y ceremonias de inicio y tránsito; y mediante un marco explicativo sobrenatural que buscara articular castigos y recompensas en un discurso éticamente coherente sobre el bien y el mal para mantener cierta solidaridad al interior del *ashram*. La misma experiencia tendría un sentido psicoterapéutico si era definida por los individuos como sanadora o como soporte para la autorrealización personal. En este caso, la experiencia sería definida como abreactiva dentro de un encuadre psicológico humanista/gestáltico/transpersonal. Se trataba de una diferenciación o graduación

hipotética entre lo religioso y lo psicoterapéutico, entre una experiencia espiritual colectiva e institucionalizada, y otra individual y sanadora.

Sin embargo, esta aproximación a la experiencia espiritual en el *ashram* de Osho contenía en su formulación inicial dos problemas. Por un lado, se focalizaba más en la experiencia espiritual subjetiva antes que en las prácticas espirituales colectivas. Parecía tratarse más bien de una tesis de psicología antes que de sociología. En segundo lugar, una vez que obtuvimos nuestra primera información de campo (primera visita al resort), nos percatamos que nuestros objetivos investigativos no se hacían cargo de indagar sobre los efectos sociales producidos por la gestión de las prácticas espirituales en el *ashram*. Entendimos que la relevancia intelectual de nuestra investigación no podía quedar reducida solamente a entender si el *ashram* de Osho era un Nuevo Movimiento Religioso, o un espacio psicoterapéutico post-psicoanalítico. El valor de nuestra tesis tenía que ir en dirección a conocer si la práctica espiritual era gestionada con miras a un crecimiento espiritual, esto es, un proceso acompañado de un aprendizaje que se traduzca en personas más solidarias y conectadas con su entorno sociocultural, o bien todo lo contrario, organizadas desde una lógica mercantilista, buscando que los agentes sólo obtuviesen sensaciones placenteras o gratificantes sin conectarlas a un *telos* espiritual.

Lo anterior nos llevó a reformular nuestros objetivos e hipótesis iniciales, centrando nuestra investigación en las prácticas espirituales antes que en la experiencia espiritual; y en los efectos éticos que se derivan directa o indirectamente de la gestión de las mismas. De esta manera, concluimos que la investigación debía tener por objetivo identificar aquellos elementos propios de un nuevo movimiento religioso en el *ashram* de Osho, conocer que mensajes son transmitidos desde el *Inner Circle* a los miles de *sannyasins* que visitan el resort, que ceremonias constituyen sus rituales de interacción, discernir entre el contenido psicoterapéutico y religioso de las prácticas espirituales promovidas y gestionadas en el *ashram*, y sobre todo, que elementos de esas prácticas son conducentes a un proceso de crecimiento espiritual y cuales operan al servicio de un hedonismo espiritual.

Paralelo a todo el trabajo de campo, reuní y analicé detalladamente información bibliográfica referente a Osho. Leí tanto a sus más fervientes

simpatizantes como a sus más acérrimos críticos, además de una centena de sus libros que son básicamente transcripciones de sus discursos; revisé material audiovisual, documentales realizados en torno al *ashram* de Puna en los setenta y el *Rajneeshpuram* de Oregón en los ochenta, discursos y entrevistas en video y audio que el resort me facilitó durante mi estadía. Además, utilicé la plataforma web que la *Osho International Foundation* ha diseñado para acceder a todo el catálogo de Osho en Internet, se trata de la *Osho Library* (www.osho.com/library), una plataforma virtual compuesta por todos los libros de Osho que han sido publicados en inglés. Algunas de las citas que usaré en esta investigación provienen de los textos alojados en este portal.

Para finalizar este apartado, tan solo comentar brevemente lo que personalmente viví con mayor dificultad durante estos seis meses de trabajo de campo. Toda la filosofía o sabiduría de Osho se centra en un concepto central, la “no mente” (*no mind*). Básicamente, lo que Osho buscaba es generar entre sus *sannyasins* o discípulos un estado, e idealmente una condición permanente, de suspensión del juicio racional. De esa manera se incentiva vivir en el presente, sin clasificar ni juzgar la realidad. Dicha premisa existencial busca condicionar una actitud espontánea y lúdica, y al mismo tiempo un desprecio a toda teorización o afán racionalizador. Dicho ambiente de relajó va entrando poco a poco dentro de los residentes a medida que van realizando las meditaciones y terapias meditativas. En mi rol de investigador, alerta y sobre todo sosteniendo una mirada crítica y analítica con lo que ahí sucedía, me fue por momentos difícil lidiar con esta otra “energía” que fluía entre los miembros del *ashram*. Lo anterior significó ciertas crisis angustiosas que por momentos entorpecían mi rol de investigador. Mi inquietud recurrente era como observar y comprender la experiencia espiritual de estas personas, sin reducir la complejidad y riqueza de lo observado, pero al mismo tiempo, sin abandonar una posición cuestionadora y en la medida de lo posible, objetiva y neutral.

Primera visita: primero de octubre al 31 de diciembre de 2012

Para entrar al resort de Osho en Puna, tomé contacto vía e-mail con el *staff* responsable de gestionar los distintos programas y cursos que tiene la “multiversidad” de Osho. Para asegurar mi permanencia en la comunidad solicité ingresar a un *Living in Program*, esto es un programa residencial de al menos veintiún días de permanencia. Esta modalidad de trabajo permite hospedarse dentro del resort mientras dura el programa. Cada uno de estos programas exige un pago adelantado de un 30% del costo total del mismo, con la posibilidad de extender la permanencia indefinidamente.

Con el objetivo de conocer tanto el *back office*, es decir la trastienda administrativa que da vida a esta organización, como la propia experiencia de los internos, es que opté por esta modalidad de ingreso. Específicamente, escogí el programa *Living in Work as Meditation*⁶⁸ que conlleva trabajar dentro de la comuna seis horas al día de lunes a domingo, además de tres horas extras de trabajo a la semana. Programé una estancia de tres meses por un costo de unas 90.000 rupias (1.400 euros). Este programa residencial no incluye comidas ni tampoco el ingreso a los talleres que se realizan semanalmente –ambos servicios significa un costo extra-, sólo una habitación single y el derecho a participar de todas las meditaciones⁶⁹

El programa exige trabajar en actividades que son definidas una vez que el solicitante ingresa a la comuna. Estas actividades pueden ir desde dar la bienvenida a los nuevos visitantes, hasta servir de soporte o ayuda en los diferentes talleres y meditaciones ofertados en el *ashram*. En mi caso, trabajé en el *Welcome Office*, entregando información relativa al *ashram* a los interesados que lo visitaban por primera vez, y realizando el registro de los mismos cuando decidían ingresar, ya sea como visitantes temporales o como residentes. Además, luego de ser

⁶⁸ El objetivo de esta modalidad de trabajo, según consta en el portal web del resort (www.osho.com), es tomar conciencia de los patrones corporales y mentales que se activan ante las nuevas exigencias y situaciones laborales, integrando la meditación y el “no hacer” en dicho espacio productivo.

⁶⁹ La entrada diaria al resort cuesta 1.200 rupias (15 euros) para extranjeros, y 550 rupias para ciudadanos indios (7 euros). Precio año 2013.

entrenado como facilitador en las técnicas de meditación *Osho Vipassana Meditation*, *Osho Mandala Meditation* y *Osho Nadabrahma Meditation*, pasé a ser instructor de las mismas. A lo anterior se sumaron otros trabajos que día a día se me iban encomendando, como hacer de traductor español e italiano en los talleres de energía tántrica, y *guestcare* de los nuevos residentes, entre otras funciones.

Segunda visita: cinco de julio al cinco octubre de 2013

Realicé el mismo procedimiento de mi primera visita para este segundo ingreso. Esto significó ser aceptado nuevamente en calidad de residente y trabajador al interior del *ashram*, es decir, como participante del *Living in Work as Meditation Program*. A diferencia de mi primera visita, el resort mantenía precios de temporada baja, lo que significó un menor gasto en el pago de la estadía (11.500 rupias mensuales, es decir, 150 euros al mes). Así mismo, la población residente, a diferencia de mi primera visita en temporada alta, era mayoritariamente india. Esto, según me explicaron algunos *sannyasins*, sucede por dos grandes razones: porque los precios son más bajos, lo que permite a los indios ingresar al resort con más facilidad; y porque durante los meses de junio a septiembre India vive un clima extremadamente lluvioso, la estación del monzón, lo que desalienta la visita de turistas extranjeros.

Durante esta segunda visita, mis funciones variaron entre ser el responsable de administrar el pago de los cursos y sesiones individuales que ofrece el resort; facilitar meditaciones (*Osho Devavani Meditation*, *Osho Darkness Meditation* y *Osho Golden Light Meditation*); asistir en el desarrollo de cursos de pintura terapéutica; traducir al español y el italiano sesiones y terapias meditativas; y trabajar en la traducción al español de la nueva página web institucional que en ese minuto estaban diseñando.

Cabe resaltar, que en esta segunda visita no pude realizar entrevistas en el *ashram*, esto porque tal como lo señale, luego de mi primera visita se me fue prohibido efectuar consultas grabadas a los residentes y visitantes del resort. La administración del lugar me recordó dicha restricción en mi primer día de estadía. En un tono afectuoso se me dio la bienvenida y se me invitó a participar de todas

las actividades del resort, señalándome al mismo tiempo que no era bueno ni conveniente entorpecer los procesos de crecimiento personal que cada uno de los residentes estaba llevando a cabo en el *ashram*. Sin embargo, durante esta visita sostuve, al igual que la primera vez, cientos de observaciones y conversaciones informales en los diferentes rincones del resort, las que enriquecieron los alcances de esta investigación.

Organización del resort/ashram

El ingreso al *ashram* exige una prueba de sangre para detectar VIH⁷⁰. La prueba es muy rápida y el resultado se entrega inmediatamente. Luego, sólo si el resultado del test es negativo, los residentes son llevados a sus habitaciones y se les entrega un pase que les permite moverse libremente dentro del campus. Si se opta por trabajar dentro del resort, este empieza al tercer día de ingresado al *ashram*. El resort cuenta con tres cuadras, cada una con una entrada vigilada por guardias privados y por sistemas de escaneo. Un diseño minimalista que atraviesa 14,1 kilómetros de extensión en el Koregaon Park de Puna. Además de piscina, jacuzzi, cancha de tenis, sauna, banco, servicios postales, lavandería, tienda, librería, casino, cafetería y un hotel, se pueden observar salas de meditación perfectamente acondicionadas, una limpieza y seguridad extrema, habitaciones para los residentes con todas las comodidades del mundo occidental, y sobre todo, un diseño del entorno que combina figuras de Buda, muros de mármol, vegetación, piletas, y un sinnúmero de detalles que convierten al campus en un espacio muy bien logrado estéticamente.

A los recién llegados se les hace una breve presentación de las reglas que deben cumplirse dentro del campus. El *info-talk* es una presentación en audio

⁷⁰ El test para detectar VIH, consiste en una prueba muy simple de sangre, que se aplica a todos los residentes cada tres meses, y a todo aquel que quiera ingresar al resort. Los resultados son entregados inmediatamente, y según la administración del lugar, se trata de una medida de seguridad instaurada por Osho. Las razones esgrimidas por el resort para este chequeo no son del todo claras. Algunos señalan de que fue institucionalizado en un momento donde al interior del *ashram* había mucha actividad sexual abierta, es decir, intercambio reiterado de parejas. Otros señalan que fue una idea de Osho en un momento histórico, a finales de los ochenta, donde el virus del S.I.D.A. se estaba propagando a gran velocidad. Osho quería proteger a sus *sannyasins* y para ello hizo obligatorio este test además de distribuir preservativos dentro de la comuna.

acompañada de una lectura de cada una de las obligaciones dentro de la comuna. Más tarde, estas reglas son reforzadas en una bienvenida que se ofrece a todo nuevo visitante *-welcome morning-*, en ella se explican no solo las reglas que operan dentro del recinto, sino que también se enseñan de manera breve las principales meditaciones de Osho (Meditación Dinámica, Kundalini y *Evening Meeting*). Toda la información para moverse dentro del *ashram* sin problemas esta disponible en más de diez idiomas. Lo anterior es reforzado gracias a que los *sannyasins* que laboran en el resort provienen de muchos países, sin embargo, el inglés se hace indispensable si se quiere residir en esta comunidad global y cosmopolita. Dentro de las reglas, las que destacan son:

- 1.- Se debe usar túnica marrón tanto para moverse al interior del *ashram* como en cada meditación, las que se compran dentro de la tienda del campus por unos diez euros. Para asistir a la meditación de la tarde (*Evening Meeting*), que incluye una charla de Osho grabada, se debe usar una túnica blanca.
- 2.- No se puede hacer ningún tipo de grabación y tomar fotografías dentro de la comuna.
- 3.- No se puede entrar con retraso a ninguna de las meditaciones, ni tampoco con teléfonos móviles o cualquier otro implemento que pueda disturbar la meditación. Así mismo, no se puede emitir ningún tipo de ruido durante las meditaciones, ni siquiera estornudar. Cualquier falta es castigada con la expulsión inmediata del auditorio.
- 4.- No se pueden ingresar drogas al interior del campus.

En temporada baja (del primero de marzo al treinta y uno de octubre) no es mucha la afluencia de público dentro del *ashram*. Durante ese tiempo puede haber unos cien residentes, mayoritariamente indios, y una entrada promedio de veinte personas diarias en calidad de visitantes temporales. En temporada alta (del primero de noviembre al veinte y ocho de febrero), el número de residentes se cuadriplica o quintuplica, agotando el número de habitaciones disponibles dentro del campus, lo que obliga a mucha gente a arrendar habitaciones o apartamentos en los alrededores del resort. Como explicaremos más adelante, esto constituye un

mercado inmobiliario cuyas ganancias son distribuidas entre los mismos *sannyasins*, ya que son ellos los propietarios de muchos de estos inmuebles. Los precios se duplican o triplican en temporada alta atendiendo a la demanda de residentes y visitantes.

El resort entrega básicamente tres tipos de servicios: Meditaciones, Terapias Meditativas -las que incluyen *Awareness Intensive*-, y sesiones terapéuticas individuales. Las meditaciones son técnicas de auto-observación consciente, las que pueden ser divididas en meditaciones activas y pasivas. Todas las meditaciones que entrega el resort fueron diseñadas por Osho tomando elementos de tradiciones contemplativas de oriente, como el sufismo o el budismo zen. Las terapias meditativas son otro invento de Osho en colaboración con los miles de terapeutas que visitaron el *ashram* entre los años 1974 y 1990⁷¹. Se trata de trabajos grupales que mezclan técnicas psicoterapéuticas con meditación.

Algunas terapias meditativas son llamadas *Awareness Intensive*, ya que exigen una entrevista previa, reclusión grupal y un cierto grado de aislamiento. Para este tipo de trabajos, los interesados deben reunir ciertos requisitos cognitivos y emocionales, ya que se trata de un trabajo psicológico intenso. Las sesiones terapéuticas individuales son el único producto que el resort ofrece, cuya autoría no proviene de Osho. Se trata de sesiones personalizadas de trabajo terapéutico muscular, energético y emocional. Incluye desde masajes cráneo sacrales y kinesiológicos, hasta lectura de tarot y de energía corporal. Existen también sesiones de orden más psicológico, llamadas *talk one to one*, las que son ofrecidas con el propósito de recomendar al interesado las meditaciones, sesiones y terapias meditativas que ofrece el resort, de acuerdo a las necesidades y gustos del solicitante. Es un espacio dialógico que solo busca orientar la oferta de servicios que el resort dispone para sus clientes. Todos estos servicios son remunerados, excepto las *talk one to one*.

El resort funciona gracias al trabajo realizado por los mismos *sannyasins*, exceptuando labores como la seguridad y limpieza. La dirección del centro es llamada *Inner Circle*, ya que se trata de los seguidores más cercanos a Osho. Este grupo de veintiún “gerentes” es dirigido por John Andrews (Swami Amrito), antes

⁷¹ Para más detalles dirigirse al Marco Teórico de esta investigación, al apartado “De Esalen a Puna: la divinización de la libido”.

llamado George Meredith, médico personal de Osho hasta el día de su muerte; y los hermanos Michael O'Byrne (Swami Jayesh) y Darcy O'Byrne (Swami Yogendra)⁷². El centro opera como una organización sin fines de lucro⁷³, es decir, nadie debería profitar de los ingresos generados.

De esta manera, todas las personas que ahí trabajan son *sannyasins* o nuevos miembros que al hospedarse por más de veintiún días trabajan seis horas al día (de lunes a domingo) a cambio de un pago menor por el alojamiento dentro del resort. Sólo el personal de aseo y seguridad recibe ingresos por concepto de contrato laboral. Esto se traduce en una revolucionaria idea acerca de cómo entender el trabajo, ya que éste se realiza no por un ingreso monetario, sino todo lo contrario, se paga por trabajar. La gratificación es recibir los servicios del resort, que son básicamente las meditaciones, ya que las sesiones y terapias meditativas deben ser pagadas por el interesado incluso si se es trabajador y residente.

Todos los internos que pagan por trabajar dentro del *ashram*, al igual que yo, optaron por un *Living in Program*, esto es, permanecer más de veintiún días laborando y pagando un costo menor por la habitación dentro del resort. También existe la modalidad *Living out Program*, que significa trabajar dentro del *ashram* pero hospedarse fuera de él, de esta manera pueden permanecer dentro del resort sin pagar el costo de la entrada diaria (unos quince euros). Esto significa que el centro funciona básicamente a través del trabajo gratuito de todos aquellos que han pagado por un *Living in* o *Living out Program*.

Existen dos modalidades para hospedarse dentro del resort sin necesidad de trabajar. La primera de ellas se llama *Multiversity Program*, y consiste en pagar el equivalente a 1200 euros mensuales, con lo que se obtiene una habitación dentro del resort y la posibilidad de realizar dos o tres terapias meditativas a elección, dependiendo del tiempo que dure cada una de ellas y de la oferta que exista en ese momento. Esta modalidad permite el libre acceso a todas las actividades y

⁷² Luego de la muerte de Osho el 19 de enero de 1990, estos tres colaboradores de Osho tomaron el control del *ashram*, siendo los responsables finales de todas las decisiones estratégicas de la *Osho International Foundation*.

⁷³ Dentro de la comuna está prohibido cuestionar o indagar sobre cómo se distribuyen los fondos que diariamente ingresan al resort y a la *Osho International Foundation*. Existe el rumor de que el *Inner Circle* obtiene cuantiosas ganancias administrando el resort, pero como jurídicamente se trata de una fundación no se sabe bien como gestionan la obtención de esas hipotéticas ganancias.

meditaciones del resort, dejando como costo adicional las sesiones individuales que se quieran realizar. La otra opción residencial es la *Meditation Resort Experience*, que cuesta alrededor de 900 euros mensuales, y permite el libre acceso a todas las actividades y meditaciones del resort, sin incluir las terapias meditativas ni las sesiones individuales.

No existe ninguna actividad obligatoria dentro de la comuna. Es decir, cada meditación, terapia meditativa o sesión terapéutica pueden ser realizadas las veces que se quiera el tiempo deseado. Sólo los residentes permanentes que trabajan al interior de la comuna tienen la obligación de asistir diariamente a las *Evening Meeting*, que como explicaremos más detalladamente, son los espacios donde se reciben los discursos de Osho. Con ello se busca incentivar la participación de los residentes y visitantes en la celebración más importante de la comuna, el momento en el cual se reciben los saberes del maestro, el *peak* de la jornada diaria.

RITUALES DE INTERACCIÓN

Introducción

Dentro del *ashram* es posible encontrar diversos espacios de interacción social. Individuos provenientes de todo el mundo, sobre todo Europa y Asia, se relacionan diariamente dentro de los muros del resort. Ya sea en el trabajo, en la realización de las meditaciones y terapias meditativas, o simplemente durante las comidas que se sirven en el restaurant, los *sannyasins* se comunican cara a cara, constituyendo una comunidad donde se entrecruzan lenguas, religiones, culturas y experiencias biográficas distintas. Tal como se ha señalado en el apartado metodológico de esta tesis, utilizaremos para el análisis de estos rituales de interacción simbólicos las ideas del sociólogo y psicólogo Randall Collins.

Para Collins, toda interacción o intercambio ritual que une a una comunidad de individuos, produce símbolos y códigos mediante los cuales se comunican. Estos símbolos fluyen invocando no sólo una realidad cognitiva común, es decir, una representación o entendimiento más o menos consensuado del ritual, sino también un tono emocional compartido (Collins, 1982, 2004). Los rituales son para Collins una microsituación social que evoca un intercambio cognitivo y emocional entre las personas. El ritual es una estructura de oportunidades para el individuo, donde se expresan capitales simbólicos revestidos de energía emocional, los que fluyen al interior del grupo generando un sentido de comunión mientras dura el ritual (Collins, 2004). De esta manera, “un ritual es un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida” (Collins, 2009: 21). Siguiendo esta lógica, hemos seleccionado cinco rituales de interacción que se suceden regularmente al interior del resort. Se trata de espacios que son representativos de la vida comunitaria al interior del *ashram*. Dichos rituales, nos permitirán seleccionar y diferenciar estratégicamente algunas acciones sociales que se distinguen por su privilegio simbólico, esto es, su importancia hermenéutica para los objetivos de esta investigación. Tal distinción es contextual y cualitativa.

La siguiente selección de rituales busca resaltar aquellas interacciones que han convocado la participación de la gran mayoría de los residentes del *ashram* y que son claves para entender su gramática comunitaria. Hemos dejado afuera rituales, que a pesar de contener en su realización una enorme carga simbólica, no son parte del quehacer cotidiano de los internos. Un ejemplo de ello es la *Death Celebration*, o los funerales que se realizan dentro del resort. Se trata de un ritual que acontece cuando un *sannyasin* muere y ha estipulado a la administración su deseo de que ellos gestionen sus funerales⁷⁴. Para esa ceremonia las actividades del resort se detienen completamente para incentivar la concurrencia masiva al evento. Durante los funerales hay música en vivo, la gente danza, canta y ríe con los chistes que Osho va relatando mediante breves discursos en alusión a la muerte que se transmiten a través de un sistema de audio. Para Osho la muerte sólo es el paso hacia otra vida, un tránsito orgásmico que debe celebrarse, ya que se trata de abandonar un cuerpo que ya no es necesario en la larga evolución de la conciencia. La muerte es un peldaño más de la escalera del ser. La procesión acompaña al féretro hasta un crematorio que se encuentra a pocas cuerdas del resort, donde es quemado sobre una pira funeraria. Los restos son arrojados a un río que se encuentra al lado del crematorio.

Este ritual convoca casi a la totalidad de los residentes, se trata de un evento masivo donde la energía emocional adquiere una tonalidad alegre y festiva. Es la única instancia donde todas las actividades del resort se paralizan. Sin embargo, al igual que otros rituales que se suceden en el *ashram*, se trata de un evento ocasional, que se repite muy pocas veces durante el año. Es por ello que para muchos *sannyasins* que visitan el resort no forma parte de su acervo cognoscitivo. Para los objetivos de esta tesis, hemos decidido centrarnos solo en aquellos rituales que son parte constitutiva de la vida al interior del resort. Hablamos de rituales que en su realización moldean el *habitus* psicofísico y emocional de los habitantes del *Osho International Meditation Resort*.

⁷⁴ Para ello, el interesado debe pagar 25.000 rupias, unos 315 euros, los que se utilizan para costear los gastos relacionados con la pira funeraria (arriendo del crematorio, madera y gasolina).

Los rituales seleccionados son los siguientes:

- 1.- *Welcome Morning*
- 2.- *Evening Meeting*
- 3.- *Sannyas Celebration*
- 4.- *Work as Meditation*
- 5.- Meditaciones y Terapias Meditativas.

Welcome Morning: el rito de iniciación

Se trata de un ritual de iniciación y de bienvenida a los nuevos miembros del resort. Sin importar el tiempo de permanencia, todos los que quieren participar de las actividades del *ashram* tienen que pasar obligatoriamente por esta bienvenida. Una vez que han realizado su test de VIH -obteniendo negativo- y han pagado por su entrada y estadía, pasan a realizar este ritual que comienza todos los días del año a las 09:30 AM, y que termina aproximadamente a las 13:00 PM. El ritual se realiza solo una vez. Básicamente se explican las reglas y obligaciones que se deben respetar dentro del campus, y como realizar las tres meditaciones más importantes diseñadas por Osho -Meditaciones Dinámica, Kundalini y *Evening Meeting*-. Este ritual tiene esencialmente dos pasos y dos lecciones:

1.- Descondicionamiento: Todo comienza con música pop, y la invitación a bailar por parte de quien dirige la ceremonia. Nadie debe quedarse quieto, todos deben bailar y mirarse a los ojos para reconocerse. Existen dos personas que guían todo el proceso, generalmente un hombre y una mujer. Luego, a los invitados, se les pide que elijan canciones representativas de su cultura desde una base de datos no muy copiosa. De esta manera, por ejemplo, la gente que viene de Brasil baila salsa o algún ritmo tropical, y el resto de los iniciados imita sus movimientos. Este proceso se repite unas cuatro veces atendiendo las nacionalidades con mayor presencia en ese momento. A continuación, se pide a los asistentes que

demuestren como se saluda en sus respectivos países, y consecuentemente se solicita al resto del grupo imitar tales expresiones culturales lo más fielmente posible.

Ambos ejercicios, bailar y saludar, sirven de ejemplo para mostrar a los nuevos invitados como operan los condicionamientos culturales. Sobre esa evidencia, se señala que el propósito fundamental del resort es ayudarles a observar, e idealmente destruir esos condicionamientos. La promesa del resort es que las meditaciones y terapias meditativas diseñadas por Osho son un poderoso dispositivo creado para tal finalidad. En síntesis, el resort no solo es un espacio para descansar o relajarse, sino una *mystery school* (escuela misteriosa) construida para descondicionar viejos patrones comportamentales.

2.- Entrenamiento: Luego de esta fase más activa, comienza la instrucción de las tres meditaciones más importantes entregadas por el resort: la Meditación Dinámica (mañana), la Meditación Kundalini (tarde) y la *Evening Meeting* (noche). La lección parte con videos que enseñan la técnica, para luego ejercitarlas brevemente. Las meditaciones buscan desarrollar la capacidad de estar atentos (*aware*), observar los patrones de comportamientos condicionados desde la más prístina infancia, y desde esa atención modificarlos.

Se les señala a los iniciados que durante el discurso de Osho o *Evening Meetings* no es importante escuchar lo que el maestro dice, sino poner atención a los espacios de silencio que hay entre cada palabra y frase. Se trata de una meditación, no de una charla, por ello se recomienda que aunque los chistes con los que el maestro termina su intervención diaria no sean cómicos, reírse de igual manera. Ambos ejercicios, concentrarse en el silencio y reírse sin intención alguna, buscan eliminar el trabajo mental. Así mismo, durante la Meditación Kundalini, que en sus primeros quince minutos exige sacudir el cuerpo, se busca que los iniciados logren sentir la energía desde el centro sexual y así poder agitarse y temblar sin problema alguno, tal como lo demanda la técnica. Lo mismo sucede con el *gibberish*, una técnica catártica sufí adoptada por Osho que consiste en el arte de volverse loco conscientemente, para ello, los practicantes deben hablar una lengua que no conocen, intercalando gemidos, gritos y movimientos espasmódicos. Básicamente, lo que se busca es entrenar ciertas habilidades teatrales, como reír

histriónicamente sin intención alguna o volverse loco por unos minutos. Cada uno de estos dispositivos deben ser ejecutados no por diversión, sino por una razón más profunda: aquietar la mente.

El *Welcome Morning* es a grandes rasgos un ritual de iniciación, donde los principiantes aprenden a comportarse en los espacios de interacción más importantes del resort: las meditaciones y las *Evening Meeting*. Se trata de incorporar nuevos hábitos psicofísicos, nuevas disposiciones cognitivas y emocionales (Bourdieu, 2005, 2007). Durante este ritual, se busca mantener entre los asistentes un estado anímico alegre y efusivo, pero sin perder el objetivo del ritual, cual es, enseñarles a cómo comportarse en el *ashram*. Es una bienvenida, pero al mismo tiempo una instrucción. Siguiendo a Collins (2004), se trata de un ritual formal, es decir, una ceremonia donde se hilvanan detalladamente una secuencia de acciones estereotipadas, que en este caso incluye bailar, meditar, gritar, y principalmente, volverse temporal e instrumentalmente locos.

Evening Meeting: el encuentro diario con Osho

En esta ceremonia diaria se congregan la mayoría de los residentes del resort, lo que no significa la totalidad de la gente dentro del campus. Es el ritual más importante, ya que se trata de un encuentro virtual con el maestro, un espacio para recibir sus enseñanzas y para meditar. Para este evento, la gente debe vestir con túnica blanca, de pies a cabeza, y se recomienda un baño previo a la cita. El discurso es entregado mediante vídeo en una pantalla de cine, siempre en inglés⁷⁵, todo acompañado de baile, *gibberish* y meditación.

Tal como señalamos, durante este ritual se prohíbe hacer cualquier tipo de ruido, exceptuando el *gibberish* y los gritos para el maestro durante el baile introductorio. Así mismo, se solicita a cada participante nunca mirar lo que el resto está haciendo, de manera de no incomodar a nadie y favorecer la libre expresión

⁷⁵ Osho solía entregar sus discursos diariamente en dos lenguas, inglés e hindi, alternados mensualmente. Sin embargo en el resort solo se exhiben los discursos en inglés.

corporal y gestual de cada participante. Si estas normas no son respetadas durante el desarrollo de la ceremonia, el castigo significa la expulsión del auditorio. El ritual contiene la siguiente estructura performativa:

1.- La ceremonia comienza con música instrumental envasada, una mezcla de diferentes ritmos, desde bossa nova hasta rock⁷⁶. Durante veinte minutos la gente baila individualmente. Se aconseja no mirar al resto de los convocados, para concentrarse sólo en el baile personal y no incomodar a nadie. A medida que el baile transcurre, la música se interrumpe precedida de un redoble de batería, y la gente durante ese segundo de silencio alza las manos y grita con fuerza "Osho"⁷⁷. Este ritual se repite varias veces, y en el último redoble el grito se repite tres veces seguidas, para luego entrar en un silencio que invita a los presentes a meditar.

2.- Cuando ya han transcurrido diez minutos de absoluto silencio, la pantalla se enciende y la figura de Osho emerge sentada en una especie de trono. Durante su charla, que generalmente comienza con una pregunta, Osho relata historias y fabulas matizadas con misticismo, filosofía oriental y psicoanálisis. El tono de la exposición es profundo, sin perder cuotas de humor. En la pantalla, Osho luce tranquilo, cada movimiento suyo es pausado, cada frase es conectada con otra frase a través de largos silencios. Su vestimenta realza la postura rígida de su espalda. Para ello utiliza ropa diseñada en forma de figuras geométricas, con colores intensos y vivos. Sus enormes hombreras asemejan la base de un triángulo que finaliza en punta a la altura del ombligo, que es exactamente donde termina su larga barba. Sus ojos muchas veces son apenas visibles gracias a la utilización de lentes oscuros. Cada discurso termina a través de chistes, dirigidos generalmente contra el gobierno de Estados Unidos y la iglesia católica, que Osho lee desde sus apuntes, con la misma tranquilidad y pausa con la que nos explica cómo vivir

⁷⁶ La música es grabada por miembros de la comuna que han tenido o tienen habilidades en la percusión de instrumentos musicales, registrando estas canciones instrumentales para el resort.

⁷⁷ La *performance* que acompaña a este grito es enseñado en la bienvenida que se da todas las mañanas a los recién ingresados (*Welcome Morning*). Durante esta explicación se hace mención de que no se trata de un grito de adoración, sino la expresión de un mantra, un sonido sin significado, que debe emerger desde el *Hara* o centro vital energético ubicado pocos centímetros bajo el estómago (plexo solar).

iluminados. Es recomendable reírse aunque estos no tengan comicidad. La idea es desatar la risa, porque la risa permite aquietar la mente.

3.- Luego de relatar tres o cuatro chistes, Osho guarda un silencio breve, suficiente para que todos en la sala tomen postura. El tambor suena, y comienza el *gibberish*, lo que significa que toda la sala explota en gritos y gestos incomprensibles. “Una locura consciente”, como solía llamarla el gurú. Luego, Osho solicita a sus seguidores hacer una *performance* que simboliza la muerte del yo presente para volver a la vida renovado espiritualmente. Osho ordena morir momentáneamente, lo que se traduce en que todos los presentes caen de espaldas y quedan tendidos sin hacer el más mínimo movimiento o ruido. La resurrección llega al cabo de un minuto. “*Come back to life*”, ordena Osho. Este *let go*, tiene la intención simbólica de hacer desaparecer el oxidado ego, para volver iluminados, rebosantes de *buddha nature*. Seguidamente, Osho se levanta de su trono y comienza a agitar sus manos, acompañado de una música muy similar a la del baile introductorio. La gente se pone de pie y empieza a bailar. La ceremonia está finalizando. Desde la pantalla Osho comienza a desaparecer. Las luces se encienden. Todos salen en silencio, casi sin mirarse. El ritual dura desde que la música comienza a sonar hasta que Osho se despide de sus fieles en la pantalla de vídeo. Día tras día, la charla tiene siempre la misma estructura performativa.

El ritual se despliega buscando revivir las sensaciones que se transmiten especularmente desde la pantalla de cine. Cuando los *sannyasins* que estaban presentes durante la grabación ríen, danzan o “mueren”, la gente que los observa en el presente hace exactamente lo mismo. Cada paso está perfectamente sincronizado. Es una imitación donde nada queda al azar. Todo lo que sucede durante las dos horas que puede durar este discurso/meditación, es una sincronía perfecta entre el pasado y el presente, entre Osho y sus seguidores tanto del ayer como los de hoy. Sin embargo existen cuatro grandes diferencias entre lo que se exhibe desde el vídeo y lo que sucede en tiempo presente. Desde la imagen proyectada podemos ver mucho más gente que la presente en el momento de su exhibición. Esa gente luce más joven. Aquello contrasta con el presente, donde la media está sobre los 35 años. En el pasado vemos más gente de rasgos

caucásicos, europeos o norteamericanos sin duda. En el presente, más indios y asiáticos. Por último, cuando vemos el video notamos que nadie viste túnica blanca, cada persona presente en el discurso viste ropa casual.

La energía emocional de todos los congregados fluye en un doble movimiento. Por un lado, todos están concentrados en sus propios cuerpos, sin buscar la interacción con el otro. Simultáneamente, el baile colectivo entrega un reforzamiento emocional que impulsa a una gran mayoría de los presentes a dar lo mejor de sí en el ritual. Por otro lado, el baile colectivo aunque aparentemente desenfrenado, está homogeneizado por las reglas que componen el ritual. La gente mueve sus cuerpos de manera caótica pero siempre individualmente. Se trata de una meditación, así lo han aprendido. No hay contactos entre los asistentes, ni siquiera miradas, no hay un otro, sólo la presencia invisible de la energía emocional colectiva.

Lo anterior se traduce en la ausencia total de innovaciones. Como en muchos ritos religiosos, cada etapa del ritual se sigue sin dejar ningún espacio a la espontaneidad. Al igual que el *Welcome Morning*, se trata de un ritual formal (Collins, 2004), donde cada momento del mismo está claramente pauteado. De esta manera, personas que no se conocen y que nunca se han visto, como es el caso de los visitantes por una corta estadía, pueden interactuar sin pudor y sin miedo. La estabilidad que atraviesa la danza desenfrenada brinda protección a los anónimos bailarines. Se refuerza de esta manera la pérdida de vergüenza en el propio baile y ante el baile ajeno. Exactamente sucede lo mismo con el *gibberish* y todas las fases de la meditación. La regla ordena su ejecución solitaria, lo que favorece la pérdida del miedo al ridículo. Así mismo, la energía emocional colectiva expresada en gritos y sonidos guturales, refuerza el ritual.

La superficie del ritual manifiesta caos y anarquía, pero en el sub-texto la estabilidad entregada por las reglas del ritual permiten su desvergonzada expresión. Es más fácil gritar y moverse descontroladamente cuando todos saben que no deben mirarse. La mirada, como dijo Sartre, nos revela en cuanto ser (*on-soi*), nos otorga una definición. Si entendemos el ritual como un acto colectivo donde no existen las definiciones del otro, entonces ya no importa cómo somos mirados o juzgados, se puede hacer el ridículo sin miedo. Además, se enseña que todo está circunscrito en el marco de una meditación, técnica ancestral inventada

para la iluminación. Todo lo que exteriormente parece una tontería, cobra otro sentido, mayor seriedad, más profundidad, cuando se entiende que de lo que se trata es de meditar. La *Evening Meeting* es más que asistir a las charlas de Osho, es una meditación, la meditación más importante de todas.

Para dejar clara esa idea, John Andrews o Swami Amrito, uno de los tres directores del *Inner Circle*, entrega charlas semanalmente a todos los residentes para que aprendan el sentido de este ritual. Amrito y toda la administración del *ashram* repiten hasta el cansancio que las *Evening Meetings* no son sólo asistir a la proyección de un vídeo que contiene los discursos de Osho, sino algo más complejo. Un dispositivo que busca entrenar el arte de la liberación mental. Osho buscaba destruir la relación entre el observador y lo observado, para ello se debía fortalecer el yo interno o el “testigo” (*witness*) que percibe esa dualidad. El testigo interno debía hacer desaparecer al observador y lo observado, quedando solo como una presencia, un ojo que observa sin juicios ni deseos. Sólo de esa manera se logra estar completamente en el presente. Por ende, el video debe ser contemplado desde el testigo que observa cómo se mira el vídeo. Por ello, no importa si se entiende o no lo que el maestro está diciendo. Como no es una cuestión de lenguaje, los discursos de Osho pueden estar dirigidos incluso a aquellos que no entienden el inglés, porque lo que él diga con las palabras no tiene relevancia. “Mi forma de hablar es realmente uno de mis trucos para la meditación. No hablo para impartir un mensaje, sino para detener el funcionamiento de la mente” (Osho, 2001: 182).

Observar la proyección del video no tiene por finalidad comprender el discurso que hay tras él, sino hacer de la observación del mensaje una forma de meditar. Es por ello que es común observar durante las *Evening Meetings* personas durmiendo, o en estado semi-consciente. De esta manera, desde un espacio cuasi onírico, los *sannyasins* entran en conexión con su maestro, recibiendo sus ideas subliminalmente. En síntesis, se debe asistir a estas “meditaciones” diarias porque son necesarias para ejercitar la atención plena en el presente y la disolución de la mente. Su presentación en vídeo nada tiene que ver con que Osho esté muerto y exista su legado en ese formato comunicacional. Es más complejo que eso. El video y su observación son una forma de meditar. Una técnica antes que un mensaje a interpretar.

Celebrating Sannyas: el bautizo de los nuevos seguidores

El bautizo de los nuevos discípulos o *sannyasins* de Osho se realiza una vez por semana, los viernes, de 21:30 a 23:30 horas. Luego que cada *sannyasin* escoge su nuevo nombre⁷⁸, generalmente en sanscrito, este es entregado a los organizadores de la ceremonia. Todo comienza con música en vivo. La banda, compuesta por residentes del campus, interpreta música muy parecida a la que preceden las *Evening Meetings*. La celebración se realiza vistiendo ropa casual, lo que significa que nadie está obligado a usar la túnica marrón o la túnica blanca. Mientras la banda toca la gente comienza a acercarse y bailar. El baile, al igual que las meditaciones, se hace de manera individual. Luego se detiene la música y se procede a escuchar un breve discurso de Osho. Durante este mensaje, la gente se sienta en el suelo y adopta una actitud reflexiva y silenciosa. Luego, el audio se detiene y son llamados todos aquellos que quieran recibir el bautizo. Cada uno de ellos se ubica en el centro del *Osho Auditorium*, y son rodeados por los restantes residentes presentes en la ceremonia. Luego, la banda interpreta más canciones intercaladas con breves discursos de Osho. Durante este intertanto algunos pueden acercarse a los nuevos iniciados y abrazarlos. El mismo proceso puede repetirse varias veces, hasta que todos los asistentes que deseen hayan sido bautizados.

Esta ceremonia no solo está dirigida a los nuevos miembros, sino también a todo aquel que quiera renovar su compromiso con las enseñanzas del maestro. Esto significa que *sannyasins* ya bautizados pueden colocar su nombre en la lista y ser llamados al centro del auditorio. Una acción social que resulta interesante destacar, es que durante esta ceremonia se da tal vez el único espacio ritualizado que permite a los residentes entrar en contacto físico entre ellos. Los abrazos a los nuevos miembros se convierten en una expresión de afecto interpersonal nunca visto durante los anteriores rituales ya descritos.

⁷⁸ El nuevo nombre está escrito en sanscrito. Cuando el maestro estaba vivo, el nuevo nombre era entregado directamente por Rajneesh. Cuando comenzó a deteriorarse su salud física, el nombre fue entregado por los *sannyasins* más viejos del *ashram*. Luego, esa modalidad cambió, cada persona que quisiese convertirse en *sannyasin* tenía que solicitar un nuevo nombre a la fundación de Osho, y estos respondían al cabo de un tiempo. Hoy, el proceso comienza en el sitio web www.neosannyas.org, donde existe una lista de nombres para elegir. La página presenta los nombres con su significado y género, para facilitar la elección de este. Sólo basta visitar la página y elegir un nombre.

La ceremonia tiene un toque más espontáneo, para restarle importancia a la idea de que se trata de un ritual que busca bautizar o dar la bienvenida a los nuevos *sannyasins* o discípulos de Osho. Esto porque la misma filosofía de Osho no buscaba tener adeptos. Tal como lo menciono cientos de veces, Osho instaba a sus cercanos a no seguir ninguna enseñanza, ningún credo, ningún maestro. Por ende, la contradicción entre lo explicitado por el maestro y esta celebración es reducida restándole sofisticación al evento. Por lo mismo, el evento es el único en toda la programación del resort, sin contar las fiestas organizadas cada noche en el *Plaza Café*, que no tiene carácter de meditación.

Work as Meditation: trabajar dentro del resort

El trabajo al interior de la comuna es un espacio completamente ritualizado que permite distinguir entre los residentes permanentes y los visitantes temporales. A diferencia de las restantes modalidades de residencia -*Multiversity Plus* y *Meditation Resort Experience*-, donde prevalece una lógica más individualista de búsqueda personal, trabajar dentro del resort genera un fuerte sentido de pertenencia grupal y una energía emocional colectiva que se transmite cotidianamente. Hablamos de un espacio simbólico constituido por cientos de micro-rituales, que conectan diariamente a los *sannyasins* que han optado por esta modalidad de residencia.

Tal como lo señalamos, cada uno de estos trabajadores ha pagado por laborar al interior del resort, a cambio reciben la posibilidad de quedarse dentro de las dependencias de la comuna, y pagar un costo menor a lo que supondría el costo de la habitación y la entrada diaria al resort. Para ser trabajador se exige un buen dominio de inglés, cierto perfil psicológico (no patologías severas), y obviamente tener la capacidad de seguir y obedecer los protocolos asociados a este modelo de estadía permanente. Cada nuevo trabajador es colocado en algún departamento o área de trabajo, y desde ahí son dirigidos por facilitadores o coordinadores, nunca se habla de jefatura. Por lo general existe mucha flexibilidad laboral, lo que significa que durante una semana se recibe entrenamiento en funciones propias de otros departamentos, o bien se destina el recurso humano a tareas de apoyo en otras

áreas cuando se estima conveniente. Hablamos de una organización laboral flexible, dada la rotación constante del personal y la diversidad del recurso humano.

Al interior de este organigrama laboral encontramos una clara especialización de funciones y cargos. Los *sannyasins* que visitan regularmente el resort y que durante varios años han aprendido a gestionar un cargo, como por ejemplo la contabilidad financiera del área terapéutica (*Multiversity Office*), son llamados a desempeñar la misma función en cada una de sus visitas. Con ello se reduce el riesgo de seleccionar a un principiante, y por ende la gestión ineficaz de una tarea que podría ser crítica para la cadena de servicios del resort. Los novatos son siempre colocados en funciones menos importantes, hasta que su comportamiento organizacional demuestre las competencias requeridas para ocupar un cargo de mayor responsabilidad. Otro elemento discriminador son las habilidades y competencias del trabajador, así por ejemplo, hablar muchos idiomas permite realizar funciones de traductor, lo que permite cierto nivel de autonomía dentro del organigrama laboral.

Otra distinción laboral que finalmente se traduce en diferencias de estatus y de poder entre los trabajadores, es aquella que se da entre los trabajadores comunes y corrientes, y aquellos *sannyasins* cuya función consiste en conducir las terapias meditativas. Se trata de trabajadores que se han entrenado en la facilitación de estos talleres, es decir, han realizado estas terapias y han obtenido un certificado que los acredita como facilitadores. A diferencia del resto de los trabajadores, los facilitadores solicitan trabajar en tales funciones cuando ingresan al *ashram*. La administración aprueba o rechaza estas solicitudes tomando en cuenta el número de facilitadores y terapias meditativas que en ese momento el resort está ofreciendo. Los facilitadores, durante su función, visten túnicas negras con cinturón blanco, lo que los distingue del resto de la población laboral. Citando a Richard Florida, se trata de una «función creativa», ya que se exige cierto nivel de creatividad, individualismo y autoexpresión (Florida, 2002). Muchos de los facilitadores se han convertido en verdaderas celebridades, ya que su fama trasciende las murallas del resort, atrayendo miles de clientes que buscan recibir estos servicios de manos de estos gurúes terapéuticos.

Los rituales de interacción dentro de este espacio laboral no distan mucho de los rituales de interacción realizados en la cotidianidad del mundo laboral

contractual y remunerado. Los coordinadores entregan órdenes y existe un control de funciones eficiente que no da mucho margen de descanso durante las horas laborales. Aunque estos rituales laborales revisten un tono emocional más afectivo y lúdico, no deja de existir un monitoreo organizado de lo que cada residente hace durante este tiempo laboral. Por lo mismo, se perciben las mismas luchas de poder y de estatus propias de cualquier organización. Las mismas tensiones que pueden encontrarse en cualquier lugar de trabajo remunerado.

La energía emocional que se mueve en estos rituales está matizado por un fuerte sentido de pertenencia. Si pensamos que la mayoría de estos residentes empieza a trabajar a las nueve de la mañana y termina a las cuatro de la tarde (una hora de almuerzo entre una y dos de la tarde), siempre y cuando no tengan hora extras de cumplir; además de la obligación de asistir a todas las *Evening Meeting* (de seis y media a ocho y media de la tarde), y entregar tres horas semanales de trabajo flotante o adicional (sobre todo durante las actividades nocturnas del resort), todo esto de lunes a domingo -no hay días de descanso-, tenemos una jornada laboral extensa y extenuante. Así mismo, el tiempo de producción se mezcla con el tiempo libre. Lo anterior fortalece un férreo vínculo comunitario, ya que durante todo el día, todos los días, estos residentes laborales están interactuando. El trabajo es tema de conversación durante los almuerzos y durante las fiestas que se organizan de noche, permitiendo distinguir claramente quienes son trabajadores y quienes sólo visitantes ocasionales.

Dado que el recurso humano está en constante cambio y rotación, es que todos los cargos y funciones están detalladamente descritos. Dichas descripciones de cargo son aprendidas apenas el trabajador inicia sus funciones. Lo anterior supone trabajar en un espacio laboral realizando funciones y actividades cuyo margen de innovación es mínimo, a excepción claro esta del trabajo de los facilitadores. Con ello se asegura la minimización de errores y la eficacia productiva. Con respecto a las recompensas e incentivos laborales, tenemos por un lado el hecho de que a los buenos trabajadores se les premia permitiéndoles residir en habitaciones más lujosas y espaciosas, o bien, entregándoles funciones de coordinación. Tal como veremos más adelante, existe también el incentivo económico, pero de manera indirecta. Como los trabajadores han pagado por trabajar, el castigo por incumplimiento de funciones no puede ser el despido. El

castigo es más bien una sanción social, cual es, el traslado a tareas más rutinarias y simples, como portería, las que por un lado son más aburridas y al mismo tiempo develan la condición de ser un “empleado conflictivo” o “incompetente”. Así mismo, estos trabajadores quedan registrados en una especie de lista negra en caso de que decidan realizar nuevamente el programa *Work as Meditation*.

El trabajo diario que miles de *sannyasins* realizan todo el año en el resort, opera bajo un paraguas ideológico que tiene por lema: el trabajo es una meditación. Lo anterior supone concebir el trabajo como un aprendizaje, un entrenamiento del observador interno durante todas las actividades que se deben desarrollar para que el resort funcione correctamente. El trabajo debe ser entendido como una oportunidad para observar los condicionamientos, es decir, todas esas ideas preconcebidas que se tienen sobre el mundo laboral. Se trata de un laboratorio comunitario, donde miles de personas provenientes de todo el mundo, realizan tareas sobre las cuales muchas veces no tienen ninguna experiencia ni preparación previa, tareas que oscilan entre el disfrute de guiar trabajos meditativos y terapéuticos, y el esfuerzo que supone traducir textos para su posterior edición y publicación⁷⁹.

Para introyectar tal visión organizacional en el recurso humano, es que a cada trabajador se le obsequia un curso llamado *Inner Skills for Works & Life*, junto a la posibilidad de recibir *counseling* de manos de un facilitador cuando las condiciones laborales se hagan estresantes o el cansancio interfiera en la demanda productiva. A pesar de que existe cierta flexibilidad laboral que permite escapar a la mecanización propia de tareas repetitivas, es frecuente encontrar trabajadores estresados por la rutina laboral o porque trabajan demasiadas horas. Inclusive muchos trabajadores que visitan el *ashram* periódicamente, continúan laborando para el resort desde sus casas cuando dejan el campus. Es por ello que la filosofía laboral de Osho debe servir como motivador institucional. Como lo dijimos, básicamente el discurso laboral de Osho es que el trabajo es un espacio para el desarrollo de la creatividad, como también un espacio meditativo para autoobservar patrones conductuales que podrían interferir en la realización laboral. De esta

⁷⁹ Una de las casas editoriales de la *Osho International Foundation* es la *Osho Media International*, y está ubicada dentro del resort. Esto significa que muchos libros de Osho son traducidos, editados y publicados desde el mismo *ashram*. Este trabajo es realizado por los mismos *sannyasins*.

manera, el trabajo nunca es un campo de negociaciones, o de lucha, sino un lugar de aprendizaje. Un laboratorio para poner a prueba la tolerancia a la frustración. Con ello se legitima un espacio laboral donde cualquier conflicto o tensión es reducido a su mínima expresión.

Multiversity Courses: meditación y terapias meditativas

Tanto las meditaciones como las terapias meditativas ofertadas en el resort, componen lo que en esta investigación hemos denominado “prácticas espirituales”⁸⁰. Hablamos de un conjunto de técnicas que Osho diseñó en su mayoría en los años setenta, junto a otros *sannyasins* que visitaron el *ashram* en aquel entonces. Se trata de prácticas diseñadas para la trascendencia espiritual y para el crecimiento personal. Para tal propósito, Osho y sus colaboradores construyeron estas prácticas tomando elementos provenientes tanto de tradiciones contemplativas orientales como de la psicoterapia post-psicoanalítica occidental. Estas prácticas espirituales son también rituales de interacción, por cuanto congregan en su ejecución a gran parte del campus, demandando energía emocional y disposiciones cognitivas específicas durante su desarrollo.

Cada meditación diseñada por Osho dura en promedio una hora. En su mayoría se trata de meditaciones activas, esto porque en ellas se exige cierta actividad física, desde gritar hasta danzar mediante movimientos involuntarios o sin intención de coordinación alguna, para luego entrar en la fase pasiva. Tal como lo señala Osho en su autobiografía, la idea central de estas meditaciones es aquietar la mente del hombre moderno y occidental (Osho, 2001). La actividad física busca agotar el cuerpo para de esa manera entrar de manera más fácil a la parte pasiva de la meditación. “Destaco primero las meditaciones caóticas y luego las meditaciones silenciosas. Primero las meditaciones activas, después las meditaciones pasivas. Sólo puedes llegar a la pasividad cuando todo lo parecido a basura ha sido expulsado. Has expulsado la rabia, has expulsado la avaricia... capa

⁸⁰ Para más detalles dirigirse al Marco Teórico de esta investigación, al apartado “Espiritualidad y Práctica Espiritual”.

tras capa, esas cosas están ahí. Pero una vez que las has expulsado puedes deslizarte dentro fácilmente” (Osho, 2001: 265 - 266).

La gran mayoría de las meditaciones diseñadas por Osho provienen de otras tradiciones espirituales y religiosas. Por ejemplo, la meditación Osho Vipassana es una derivación de la meditación budista Vipassana. Lo mismo sucede con la meditación Osho Kundalini, que proviene de la Kundalini Yoga de corte hinduista. Las meditaciones creadas por Osho son una derivación o mixtura de meditaciones tradicionales provenientes del budismo, hinduismo, sufismo, tantrismo, u otras fuentes espirituales. Estas técnicas han sido modificadas con el fin de transformarse en meditaciones activas que faciliten el ingreso a la fase pasiva de la misma, incorporando actividad cardiorespiratoria y muscular en su ejecución.

Osho también incluye en algunas meditaciones, como las *Evening Meetings*, el «*gibberish*». “Gibberish is one of the most scientific ways to clean your mind and break the habit of continual inner verbalization” (Osho, 2012: 9). Se trata de decir lo que se quiera decir, expresándose del modo que se desee, incluyendo palabras sin sentido o inventadas, gritos, risas, movimientos espasmódicos, llanto o simplemente haciendo ruido. La idea es no actuar, no hacer un simulacro de espontaneidad. “Don’t act or do it automatically like a robot. Be sincere... make it a reality... just go crazy” (op. cit: 9). Mediante el *gibberish* se busca romper las barreras de la conciencia a través de la espontaneidad de la locura momentánea y consciente. “Just remain alert; don’t be unconscious. You are not under drug, you are alert (...) consciously go mad” (op. cit: 4).

En el resort se realizan diariamente cinco meditaciones: *Osho Dynamic Meditation*, *Osho Nadabrahma Meditation*, *Osho Vipassana Meditation*, *Osho Kundalini Meditation* y *Osho Evening Meeting*. También existen muchas meditaciones que se realizan una vez por semana, como: *Osho Nataraj Meditation*, *Osho Devavani Meditation*, *Osho Gourishankar Meditation*, *Osho Mahamundra Meditation*, *Osho No Dimension Meditation*, *Osho Mandala Meditation*, *Osho Chakra Breathing Meditation*, *Osho Chakra Sounds Meditation* y *Osho Whirling Meditation*. Tal como señalamos anteriormente, las charlas de Osho transmitidas a los miembros del campus en video, llamadas *Evening Meetings*, son una forma de meditar, esto porque para Osho sus discursos eran dispositivos para despertar la conciencia antes que mensajes comunicacionales a ser entendidos: “My speaking

is one of my devices for meditation. Speaking has never been used this way before; I speak not to give you a message, but to stop your mind functioning” (op. cit: 7).

Un ejemplo que nos podría servir para graficar y entender lo que es una meditación diseñada por Osho, es la Meditación Dinámica (*Osho Dynamic Meditation*). La meditación fue creada a principios de los años setenta con la intención de purgar la neurosis corporal y mental, para luego entrar en una fase de silencio interior. Fue pensada especialmente para occidentales con dificultades para concentrarse. “Parecía ser necesario pasar por un proceso de catarsis primero, para expresar todo lo reprimido, creando un espacio donde el estado de meditación ocurriera naturalmente” (Sentis, 2004: 97). La meditación dura una hora y tiene cinco etapas. Durante la primera fase, que dura diez minutos, se debe respirar aceleradamente y caóticamente, haciendo énfasis siempre en la exhalación. Este trabajo hiperventilatorio es acompañado de movimientos corporales que ayudan el trabajo respiratorio. Durante la segunda fase, otros diez minutos, la instrucción es expresar todo lo que se tiene dentro. Es una catarsis, una invitación a volverse completamente loco. Se debe gritar, chillar, llorar, reír, sacudir el cuerpo, bailar, tirarse al suelo, todo lo que en ese momento se quiera hacer, sin límites, sin vergüenza, con toda la energía posible. Se debe mantener el cuerpo en movimiento, enloquecer sin olvidar observar todo lo que pasa por la mente en ese minuto. La tercera etapa, diez minutos, se debe saltar con los brazos en alto gritando el mantra “Ho” desde la boca del estómago o centro vital, sin detenerse. La instrucción es quedar completamente exhausto. La cuarta fase, quince minutos, es detenerse, congelarse en la posición que exigía la anterior fase, es decir, mantener el cuerpo como una estatua durante quince minutos, con las manos alzadas y evitando todo movimiento involuntario. Es en esta fase donde hipotéticamente la energía comienza a circular por todo el cuerpo, de pies a cabeza, y donde se debe mantener la atención completa sobre los contenidos mentales. Por último, la meditación finaliza con baile y celebración. Osho recomendaba realizar esta meditación veintiún días seguidos, en ayuna, por lo que la exigencia de un buen estado físico es más que recomendable.

Todas las meditaciones son explicadas durante unos minutos por facilitadores antes de ejecutarlas, sin embargo las posturas o la respiración no se corrigen durante la realización de la misma. La administración del campus me

señala que si durante las meditaciones emergieran temas que el visitante quisiera tratar individualmente, se podrían poner a disposición facilitadores que ayudan al interesado a decidir sobre ese impase que meditación o terapia meditativa es más conveniente seguir. Obviamente eso tiene un precio a costear. La idea es que la meditación sea un trabajo individual que vaya más allá de la mente, de las palabras, por ello, se busca reducir al mínimo toda discusión sobre la misma.

Otro de los servicios ofertados por el resort son las llamadas terapias meditativas. Las terapias meditativas no son propiamente una psicoterapia clásica, ya que existe muy poca interacción verbal entre los participantes. Se trata de trabajos grupales, los que incluyen en algunos casos permanecer juntos durante todo el proceso terapéutico, en los que el facilitador busca esencialmente desbloquear represiones y condicionamientos a través de técnicas catárticas y meditación. En rigor, se definen como terapias meditativas porque todas ellas incluyen asistir a las tres más importantes meditaciones del resort, *Dinámica* durante la mañana, *Kundalini* en la tarde, y *Evening Meeting* en la noche, además de otras meditaciones diseñadas específicamente para cada taller. Se trata de un trabajo individual, en grupo, donde lo más importante es el trabajo emocional antes que cognitivo.

Las terapias meditativas fueron inventadas por Osho con el apoyo de muchos psicoterapeutas, que entre los años setenta y ochenta visitaron los *ashrams* de Puna y Estados Unidos. Estos psicoterapeutas provenían de escuelas psicológicas que surgieron como un contramovimiento al psicoanálisis clásico. Estamos hablando de la psicoterapia humanista de Carl Rogers, la *gestalt therapy* de Fritz Perls; los aportes a la bioenergética caracterológica de Wilhelm Reich; la *primal therapy* de Arthur Janov; y muchos otros diseños psicoterapéuticos que confluyeron en el diseño definitivo de estas terapias meditativas.

Las terapias meditativas que se ofrecen con mayor frecuencia, es decir, por lo menos una vez al mes, son las siguientes:

- *Osho Mystic Rose*: Se trata de un trabajo de tres semanas de duración continuado. La primera semana reír por tres horas diarias. La idea es remover toda represión e inhibición para que la risa fluya sin motivo alguno

de manera espontánea. La segunda semana son tres horas llorando, con la misma finalidad. Y por último, la tercera semana llamada *watcher on the hill*, que son tres horas diarias de meditación silenciosa.

- *Osho No Mind*: Se trata de un trabajo de siete días continuados de duración, el que incluye dos horas de trabajo diario. Una hora de *gibberish* y otra hora de meditación silenciosa.
- *Osho Born Again*: Trabajo de siete días de duración, dos horas diarias. La primera hora es regresar totalmente a la infancia, comportarse como un niño durante una hora. Se busca desarticular los condicionamientos que provienen de esa etapa de la vida. La segunda hora es meditar de manera silenciosa.

También se ofertan terapias meditativas más intensivas. Estas *Awareness Intensive* requieren que los participantes del grupo nunca se separen, esto significa, que son aislados temporalmente de la comuna con el objeto de potenciar el trabajo lejos de las distracciones del resort. Para ello deben dormir en una misma habitación, compartir las comidas y nunca separarse del grupo. Además no deben hablar entre ellos, y en lo posible no dirigirse la mirada a menos que así lo exija el trabajo a realizar. Se exige una entrevista previa con el facilitador a fin de asegurar las condiciones psicológicas mínimas para la realización de la misma. Las más recurrentes *Awareness Intensive* son:

- *Osho Who Is In?* La estructura de este curso está basada en una técnica tradicional zen. El objetivo es penetrar más allá de toda definición condicionada del yo para encontrar el ser que realmente uno es. Para ello, durante tres días completos, trabajando en pares, se hace la pregunta en forma de koan⁸¹ *who is in?*, la que debe ser respondida durante horas de trabajo. Cada par de personas se colocan una frente a la otra, mirándose a

⁸¹ El Koan es una pregunta utilizada en el budismo zen que genera un dialogo entre el maestro y su discípulo. Se trata de una pregunta sin respuesta lógica, que busca disciplinar al novato en la técnica de la meditación, agotando la mente y el ego. La respuesta sólo puede ser alcanzada a un nivel intuitivo o inconsciente. El Koan es una herramienta para la iluminación. Para más detalles ver Heine, Steven y Dale Wright (2000). *The Koan: texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford, Oxford University Press.

los ojos. Al toque del gong, una le hace la pregunta a la otra. Mientras una persona responde, la otra se transforma en un espejo, ya que no debe hacer nada más que mirar los ojos de su compañero. El proceso se invierte, y se repite decenas de veces durante los tres días que dura el taller. Existe una versión extendida de este *Awareness Intensive* llamado *Satori*, cuya duración es de una semana completa.

- *Osho Primal Rebirth*: Se trata de un curso de seis días de duración. Se busca deconstruir los condicionamientos familiares heredados de la más temprana infancia. Se mezclan diferentes técnicas, como regresiones, *rebirthing* y terapia gestalt. Se trata de encontrar el niño interno, aquel que la familia castigo y la sociedad reprimió. Distinguir entre aquellas necesidades y demandas que fuimos obligados a responder de niños, con aquellas que son presentes y necesarias. Se busca recuperar el flujo espontáneo de la personalidad sin represiones.
- *Osho Tantra Energy*: Es un curso que se ofrece sólo en temporada alta. Se trata de cinco días de trabajo en los que se mezcla respiración holotrópica, masajes, estimulación corporal, meditación y baile. Básicamente se busca desinhibir el comportamiento erótico, entendiendo que la energía sexual es sólo una manifestación más de la energía vital. Para ello se trabaja en parejas, generalmente un hombre y una mujer, intercambiando las veces que sea necesario, buscando desbloquear condicionamientos referidos a la forma de abordar el contacto físico y sexual con un otro. Los talleres tántricos van elevando su nivel de exigencia a medida que los clientes han realizado los cursos introductorios, esto quiere decir que en los últimos niveles se puede exigir a los participantes mayor cercanía o contacto sexual.

Todas las terapias meditativas buscan que el individuo se desprenda de sus corazas caracterológicas, a través de un proceso catártico que se traduce en liberar emociones reprimidas desde la infancia. La interacción en estas terapias consiste en entrar en los que los mismos miembros del grupo llaman “energía colectiva”. La energía colectiva puede ser definida como el compartir un mismo estado emocional, aunque sea tan solo en su expresión superficial o conductual. Lo anterior se explica, porque durante el trabajo terapéutico es posible observar a muchos participantes

fingiendo la emoción que se solicita. Por ejemplo, durante la *Osho Mystic Rose*, se demanda reír y luego llorar durante toda una mañana, sin intención alguna. Dado el nivel de exigencia emocional que supone ello, muchos asistentes gesticulan la risa y el llanto. De esta manera es posible percibir un reír sin carcajadas y un llorar sin lágrimas. En este caso, nos encontramos ante un ritual donde la energía emocional es compartida en su expresión instrumental antes que real.

Todas las meditaciones y terapias meditativas inventadas por Osho son métodos que aunque desde la superficie parecen triviales y de fácil ejecución, entrañan cierto grado de dificultad. Reír o llorar por una semana, durante tres horas, sin ningún motivo que impulse la emoción evocada, es un trabajo arduo. Levantarse durante veintidós días a las cinco de la mañana, y durante una hora someter el cuerpo a una hora de Meditación Dinámica, esto es, saltos, gritos, movimientos compulsivos e hiperventilación forzada, no es precisamente una rutina placentera. Lo anterior manifiesta cierta contradicción en cuanto al discurso de Osho y sus técnicas para liberarnos del ego. El discurso se puede sintetizar en una filosofía del placer, muy similar al epicureísmo griego. Pero sus técnicas del despertar de conciencia son algunas veces más cercanas al estoicismo, al cultivo de la paciencia y la resistencia. El discurso apunta hacia el relajamiento, la distensión, el *not doing*, pero sus técnicas fuerzan al participante a sostener una emoción tres horas, meditaciones que mantienen el cuerpo en movimiento por una hora sin pausa, repetir un koan durante una semana y responderlo hasta casi perder la conciencia, es decir, sacrificios que tienen más que ver con el dolor que con el placer.

Las meditaciones y terapias meditativas son conducidas por facilitadores. Los facilitadores son residentes que trabajan en el resort realizando el programa *Work as Meditation*. Para convertirse en facilitador, estos trabajadores recibieron un entrenamiento previo en el mismo *ashram*. Para las meditaciones, el entrenamiento es muy simple, requiere pocas horas de trabajo que incluyen la técnica meditativa y el uso del sistema de audio y video que se utiliza muchas veces para apoyar la explicación de la misma. Para las terapias meditativas, el entrenamiento es más complejo. Los facilitadores deben primero realizar la terapia meditativa, pagando por la misma, y luego ir conduciendo grupos asesorados por un facilitador más experimentado. Con el tiempo, estos facilitadores exportan los

cursos a sus respectivos países, realizando las mismas terapias meditativas que aprendieron en el resort.

A modo de síntesis: la gramática comunitaria

El trabajo que cientos de *sannyasins* realizan todo el año, no sólo busca conservar la funcionalidad operativa del resort, sino también fortalecer los vínculos comunitarios al interior del resort. Originalmente, el *ashram* era llamado comuna, ya que todos los *sannyasins* debían laborar si querían permanecer dentro de ella. A diferencia de ahora, los *sannyasins* debían trabajar en todas las funciones, cargos y tareas que eran necesarias para que la comuna funcionara. Eso se traducía en limpiar baños y jardines, cocinar, mantener el orden y la seguridad dentro del *ashram*, y realizar obras de mantenimiento cuando era necesario. Hoy todas esas tareas han sido externalizadas. Los nuevos *sannyasins* no deben realizar tareas que demanden un excesivo esfuerzo físico, sino más bien actividades relacionadas con la gestión de servicios, como dar la bienvenida a los nuevos visitantes o dirigir las meditaciones que se imparten diariamente.

Sumado a la labor cotidiana que realizan cientos los *sannyasins* para preservar la obra de Osho, se suceden en el *ashram* cientos de rituales de interacción, como los que hemos descrito en las páginas precedentes. Estos rituales son contextualizados ideológicamente a través de un discurso que atraviesa todo el resort, cual es, el cultivo del desapego y del hedonismo. Para tal efecto, los residentes y visitantes del resort participan de las actividades que se proponen desde la administración, haciendo de dichos espacios de interacción una celebración colectiva. Así mismo, los discursos diarios de Osho refuerzan ese sentido de pertenencia, y con ello la sensación de estar residiendo, aunque sea temporalmente, en una comunidad de iguales.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el resort como espacio comunitario obedece a ciertas reglas que no son precisamente aquellas que definen a un espacio comunitario tradicional. Hablamos de una comunidad donde los residentes, exceptuando el *Inner Circle*, no se hospedan de por vida, sino por períodos que pueden ir desde unas semanas hasta seis meses, esto último por

razones de visa⁸². Esto se traduce en una población flotante que cambia, que fluye, que recibe y despide a sus integrantes cada día. Se trata de un nuevo tipo de comunidad, cuya membrecía es fluida y heterogénea, o como las ha bautizado Zygmunt Bauman, una comunidad explosiva o carnavalesca.

A diferencia de las comunidades éticas o tradicionales, construidas en torno a “sólidos” valores políticos o religiosos, Bauman concluye que en el marco de la modernidad líquida conviene más bien hablar de “comunidades estéticas”, centradas ya sea en ídolos como en problemas (Bauman, 2000, 2003). Se trata de comunidades efímeras y superficiales, que cumplen varias funciones, como mitigar la soledad, las ansiedades y generar sentido de pertenencia, aunque sea momentáneamente. Frente a una sociedad cada vez más hostil y competitiva, la comunidad se alza como un refugio, un nuevo hogar. “La gente que se apiña en torno al calor de la identidad compartida arroja (o espera desterrar) a esa jungla todos los miedos que la hicieron buscar el refugio comunitario” (Bauman, 2000: 183). En el contexto de estas comunidades se constituyen lazos que sólo pueden ser flexibles, vinculaciones “hasta nuevo aviso”, sin ninguno de los problemas que agobiaban a los sujetos de la vieja *Gemeinschaft* al restringir su movilidad y autonomía. Las nuevas comunidades “tienen un tiempo de vida breve, pero lleno de sonido y furia” (Bauman, 2000: 210). Bauman desconfía de estas nuevas comunidades puesto que no permiten construir responsabilidades y compromisos a largo plazo, quedándose en “vínculos sin consecuencias”, “lazos de carnaval” (Bauman, 2003: 83).

Para Michel Maffesoli, estas nuevas tribus posmodernas se refieren a una plétora de microgrupos que son sostenidos sobre bases muy diversas pero siempre enfatizando una dimensión afectual, orgiástica y dionisiaca (Maffesoli, 1990). Las neo-tribus a las que se refiere Maffesoli, se han convertido en una nueva forma de socialidad, vinculación y agregación social. No se trata de la comunidad como proyecto, como punto de llegada utópico, sino de comunidades múltiples y plurales ancladas en el presente. Esencialmente, en estas nuevas comunidades se encuentra un albergue donde se permite expresar los afectos y emociones, y donde es posible entrar y salir las veces que se quiera. En ellas se vive una actitud relajada

⁸² La mayoría de las visas turísticas que se otorgan para viajar a la India tienen una duración de seis meses.

ante el mundo, donde la celebración y el festejo expresan el distanciamiento ante cualquier figura convencional o pautada socialmente.

Tanto las comunidades explosivas o carnavalescas de Bauman, como las nuevas tribus de Maffesoli, tienen en común una definición de la comunidad como un espacio lúdico, evanescente y sin pretensiones utópicas de ningún tipo. Un espacio donde las ansiedades y angustias propias de la modernidad encuentran relajo y sosiego. Un paréntesis momentáneo, un lugar abierto para el encuentro afectivo y el acompañamiento necesario para los procesos de individualización (Kaufmann, 2004). El resort opera con esta lógica, permitiendo integrar, aunque sea momentáneamente, a individuos provenientes de todo el mundo bajo el paraguas espiritual y psicoterapéutico de Osho.

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Introducción

En este capítulo nos proponemos dos objetivos. En primer lugar, presentar los resultados más relevantes de la investigación, esto es, exponer la información obtenida mediante las entrevistas y las observaciones realizadas durante el levantamiento de información en el *Osho International Meditation Resort*. En paralelo a la presentación de esta información, analizar la misma utilizando el marco teórico que hemos construido para la presente investigación. La información recopilada es copiosa, ya que significó seis meses de observación participante y treinta y cinco entrevistas, además de cientos de conversaciones informales con los residentes y visitantes del campus. Es por ese motivo, y para asegurar la línea argumentativa de esta tesis, es que hemos decidido presentar y analizar dicho material desde tres dimensiones analíticas: religiosa, psicoterapéutica y espiritual.

Tal como lo sugieren nuestros objetivos, preguntas e hipótesis de investigación, nuestra investigación busca esencialmente discernir aquellos componentes religiosos y psicoterapéuticos de las prácticas espirituales al interior del *ashram* investigado. Así mismo, identificar los componentes trascendentes o verticales, como éticos u horizontales de estas prácticas espirituales. Buscamos conocer si las prácticas espirituales gestionadas dentro del resort son conducentes a un proceso de crecimiento espiritual, o si por el contrario, son gestionadas como una oferta individualizada y posmoderna de consumo espiritual.

Antes de proceder con la presentación de la información y su interpretación, debemos dejar en claro que entenderemos como práctica espiritual una forma más o menos activa e intencional de comportamiento, que es interpretada en el marco de un discurso más o menos coherente sobre los fines, dificultades y efectos esperados de ese desarrollo contemplativo⁸³. Dicho marco discursivo lo otorga Osho, en tanto obra y figura, y la gestión administrativa del resort. Las prácticas espirituales se refieren principalmente a las meditaciones y terapias meditativas,

⁸³ Para más detalles dirigirse al Marco Teórico de esta investigación, al apartado “Espiritualidad y Práctica Espiritual”.

estas últimas incluyendo las *awareness intensive*. Son estos dos dispositivos, diseñados por Osho y sus *sannyasins*, los que constituyen la oferta psicoespiritual medular del resort. Al mismo tiempo son rituales de interacción, que comprometen gran parte de la vida comunitaria del *ashram*.

Para complementar la lectura de este análisis de la información de campo, se sugiere leer además el análisis de las entrevistas realizadas, que se encuentra en los anexos de esta tesis. En dicho apartado se puede encontrar información relativa a los informantes que aceptaron ser entrevistados, y un análisis de las respuestas que ellos entregaron en base a las principales dimensiones que constituyeron el guión de la entrevista. Hemos optado por no citar textualmente a los informantes en este capítulo, con miras a entregar un texto que sea fluido en su lectura. La transcripción resumida de las entrevistas también se encuentra en los anexos de esta investigación. Así mismo, si alguien quisiese escuchar las entrevistas, existe un respaldo electrónico de las mismas.

La dimensión religiosa

Para la gran mayoría de los residentes y visitantes del resort, su experiencia espiritual o de búsqueda personal no tiene ninguna relación con la esfera religiosa. Solo entre los informantes indios existe la idea de que el resort es más bien un *ashram* antes que un resort, es decir, un lugar sagrado para la adoración. Lo anterior cobra sentido si entendemos que entre esta población, Osho siempre ha sido un gurú o un maestro religioso, como Sathya Sai Baba o Maharishi Mahesh Yogi, de esa manera establecen un vínculo más fuerte y ritualizado con sus ideas y su persona. El resto de los residentes y visitantes rara vez se refiere a Osho como un líder o un maestro religioso, aunque si es catalogado como un maestro espiritual.

Esta suerte de tabú contra lo religioso, y más aún, contra la idea de que el resort pudiese ser una congregación religiosa, tiene su explicación en las mismas ideas de Osho. Tal como lo describimos en el marco teórico, en 1983 Osho habría intentado fundar una religión llamada *Rajneeshism*, esto con la intención de obtener una visa de residencia permanente en Estados Unidos como líder religioso, y con ello reducir el pago de impuestos (Brechtner, 1993; Sentis, 2004). Sin embargo, más

tarde esa idea fue desestimada por el propio Osho, responsabilizando a su secretaria personal, Ma Anand Sheela, de tomar tal decisión sin su consentimiento.

El *Rajneeshism* buscaba constituirse en una nueva organización eclesiástica que fuese una síntesis entre las sabidurías orientales y la ciencia occidental (Rajneesh, 1983), pero como propuesta institucional fracaso estrepitosamente. Desde entonces, Osho comenzó a desprenderse de todo componente religioso, tanto en sus enseñanzas como en la administración de sus centros en Estados Unidos y Puna. Desde ese momento, “la espiritualidad de Osho no tiene nada que ver con ninguna iglesia o templo, ni siquiera con la idea de Dios” (Sentis, 2004: 110). Lo anterior queda reflejado en las constantes críticas que Osho realizó prácticamente a todos los credos religiosos, sobre todo a la iglesia católica y el hinduismo.

Ahora bien, a pesar de que el *Rajneeshism* fracaso como nomenclatura, aún es posible observar en el resort ciertos componentes ideológicos que operan subrepticamente de forma religiosa. Hablamos de un discurso que apela a la trascendencia y la espiritualidad a través del descondicionamiento social y la disolución del ego. Tal discurso integra y explica los alcances terapéuticos y espirituales de las meditaciones y terapias meditativas que el resort ofrece. Es decir, existe organizacionalmente una línea temática que convierte al *ashram* en algo más que un simple resort para vacacionar o descansar, aunque también incluye esa posibilidad. Ese manto ideológico no sólo entrega sentido a las prácticas espirituales y a los rituales de interacción que se suceden en el resort, sino que configura un sentido de comunidad entre los residentes, sobre todo entre aquellos que trabajan y residen ahí.

El diseño original propuesto por Osho era fundar una religiosidad sin el sustento organizacional de una religión. “Por eso, si alguien te pregunta en qué consiste mi enseñanza, no serás capaz de explicarlo en pocas palabras, porque yo no enseño principios, ni ideologías, ni dogmas, ni doctrinas. Yo te enseño una religiosidad sin religión” (Osho, 2001: 246). El *Rajneeshism* buscaba convertirse en una combinación *sui generis* de muchas tradiciones religiosas, tomando lo mejor de cada una, pero sin identificarse institucionalmente con ninguna. Dicha matriz religiosa sigue operando en el resort bajo la forma de un mensaje espiritual que apela al descondicionamiento social, la disolución del ego, y el hedonismo.

Para Osho y la gestión del resort, lo importante es despertar entre sus *sannyasins* una experiencia religiosa sin necesidad de organizar dicha experiencia en un marco institucional ético. Siguiendo a Simmel, se incentiva el contenido religioso como experiencia subjetiva y espiritual -religiosidad-, fuera de toda forma institucional religiosa -religión- (Simmel, 1905, 1997). Apoyándonos en Weber (1964, 2008) y Troelsch (1981), podríamos señalar que Osho y la administración del *ashram* nunca han buscado racionalizar o institucionalizar el componente místico y extático que se oferta y demanda en el resort, dejando que los elementos emocionales sean la única expresión religiosa legitimada. Sin embargo, tal como lo mencionamos, existe un discurso que atraviesa todas las prácticas espirituales y los rituales de interacción al interior del *ashram*: el descondicionamiento social al servicio de la trascendencia. Este discurso está institucionalizado más como una invitación antes que como un mandato o un dogma a seguir.

De esta manera, los residentes y visitantes del resort no se sienten coaccionados a interpretar la filosofía de Osho de una manera específica y unívoca. El mensaje de Osho es polisémico y no exento de contradicciones, lo que legitima esta pluralidad de interpretaciones. Tal como señalan los informantes, Osho se ha convertido en un “amigo” o un “compañero de viaje” del que pueden absorber e incorporar en sus vidas todos aquellos elementos espirituales que en ese momento demandan, y simultáneamente dejar de lado aquellos sobre los cuales no sienten cercanía alguna. Osho es para muchos *sannyasins* una fuente de sabiduría que funciona más como un menú a la carta antes que como un imperativo que no admite discrepancias ni cuestionamientos⁸⁴. El resort, a su vez, tampoco busca homogeneizar el mensaje de Osho en un discurso organizacional único y hegemónico. Su preocupación es más bien mantener un cierto clima de orden y respeto al interior del campus, antes que ofrecer una interpretación canónica de las palabras de su maestro. Sin embargo, este aparente eclecticismo discursivo, es solo la superficie de un mensaje poderoso que atraviesa a todo el resort: la trascendencia viene de la mano con el descondicionamiento de la personalidad.

El resort no busca convertirse en un espacio que incentive el debate y la interpretación autorizada de las palabras de Osho, sino todo lo contrario, busca ser un espacio celebrativo y lúdico. Para tal efecto, la administración organiza una serie

⁸⁴ Para más detalles revisar el análisis de las entrevistas en el Anexo N° 3 de esta investigación.

de actividades que invitan a la danza, el juego y sutilmente al flirteo y la liberalización sexual. Todos estos elementos festivos, unidos a los discursos de Osho, las meditaciones y las terapias meditativas, buscan socializar a los huéspedes, aunque sea temporalmente, en una filosofía del desapego y de la autotrascendencia. El mensaje espiritual del Osho apela exclusivamente a la trascendencia del yo y a la autoexpresión sin censuras del individuo. De esta manera, el discurso religioso del resort se privatiza transformándose en un canal de expresión y autorrealización del yo (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b).

Dicha divinización del yo (Beck, 2009) articula un conjunto de valores comunitarios cuya expresión es muy sutil. Un valor transversal que atraviesa esta religiosidad sin religión es el nihilismo al servicio del crecimiento personal. Esto se traduce en un conjunto de actitudes y comportamientos encaminados a romper con la moralidad tradicional y fortalecer la voluntad individual. Por ejemplo, es común escuchar que las relaciones de pareja al interior del resort deben ser abiertas, sin condicionar al otro como una posesión. Esto se traduce en la legitimación de relaciones afectivas intensas, breves e intercambiables, con una intencionalidad emocional al servicio del crecimiento personal antes que al fortalecimiento del vínculo emocional, o como Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim lo denominan, un amor “destradicionalizado al servicio de las exigencias de la autenticidad y la realización personal” (Beck y Beck-Gernsheim, 2001: 236). El amor monogámico y a largo plazo es un producto del condicionamiento moral y familiar, basado en la fidelidad y la sublimación del deseo; en cambio, convertir la sexualidad en una experiencia espiritual; no desear con apego; y experimentar con las propias emociones en pareja, son algunos ejemplos de este discurso introyectado por los *sannyasins* con el fin de construir un vínculo con el otro que permita el despliegue y el desarrollo del propio yo, o como lo señala Umberto Galimberti “donde el tú se convierte en el medio para el yo” (Galimberti, 2006: 15).

La utopía resocializadora del resort tiene que ver con un supuesto filosófico que sustenta esta cruzada ideológica: la idea de que toda sociedad genera condicionamientos que esclavizan al ser humano. Para Osho, la verdadera liberación consiste en romper con el mandato social, con la esfera pública. “Aquellos que han venido a mí se han vuelto cada vez más independientes, cada vez ellos mismos. No los estoy transformando en una multitud, los estoy

transformando en individuos” (Osho, 2001: 200). Esto viene a confirmar parcialmente las tesis que correlacionan los nuevos movimientos religiosos con el advenimiento de un nuevo sujeto moderno narciso y desvinculado de la esfera pública (Berger, Berger y Kellner, 1973; Rieff, 1990; Lasch, 1984, 1991; Sennett, 2002). De esta manera, la oferta mística del resort reduce el componente ético que ha existido en todas las grandes tradiciones contemplativas, desde el budismo hasta el islamismo, a una opción individual para el beneficio personal. La religiosidad de Osho apela al individuo, privatizando la esfera religiosa a un consumo de prácticas espirituales ofertadas como meditaciones y terapias meditativas.

Inicialmente, el *Rajneeshism*, al igual que otros nuevos movimientos religiosos constituidos en los años setenta, mantuvieron una actitud contestataria y contracultural con el *establishment* social. Rajneesh fue parte de esa contracultura analizada por algunos sociólogos a mediados de los setenta y principios de los ochenta (ver Bellah y Glock, 1976; Wuthnow, 1976; Tipton, 1984). Sin embargo, luego de la muerte de Osho en 1990, el *Inner Circle* como gerencia de la administración del resort, comenzó un proceso de laicización y blanqueo en torno a la figura de Osho. El propósito fue desacralizar la figura de Osho para de esa manera eliminar todo elemento religioso y devocional dentro de la comuna, y al mismo tiempo, para convertirlo de un fetiche espiritual más asequible y fácil de vender.

Para tal efecto, la administración del resort hizo desaparecer todas las imágenes, fotos y cualquier vestigio icónico del gurú. Así mismo, todas las canciones que hacían alusión a su nombre como objeto de veneración fueron removidas del repertorio musical del resort. Lo mismo sucedió con los malas, esos collares que Osho solía repartir entre sus feligreses con su imagen fotografiada en el centro. Finalmente, el *ashram* fue rebautizado como resort, para restar toda importancia al elemento devocional que pudiese existir en el campus. Los que más se han resistido a esta reingeniería son los *sannyasins* indios, que de tanto en tanto se les ve arrodillándose frente a la tumba de Osho⁸⁵ o bien usando sus malas debajo de sus túnicas.

⁸⁵ Las cenizas de Osho están enterradas bajo un enorme espejo en lo que era su cama. Esta cama, completamente construida sobre mármol, contiene en su cabecera un busto de Osho y sobre la

La idea detrás de todo este rediseño institucional, fue que el lugar dejase de ser un espacio de culto religioso. De esta manera, la imagen corporativa del resort quedo reducida a un logo: OSHO®. Esta imagen representa más que la enseñanza de un maestro, una oferta de servicios dedicados al crecimiento espiritual y personal. Servicios que van desde terapias meditativas hasta meditaciones, y que no tendrían ninguna genealogía religiosa. La intención ideológica de este blanqueo institucional guarda relación directa con la historia y la personalidad conflictiva y rebelde de Osho.

Tal como lo explica Susan Palmer (1988), siguiendo a Weber, el proceso de institucionalización del liderazgo carismático de Osho fue atravesando siete fases: en 1970 se proclamó maestro iluminado. Luego, desde 1971 a 1974, comenzó a construir su aura carismática, cambiando de nombre de Acharya, que significa maestro, a Bhagwan, que significa él elegido o Dios. Desde 1974 a 1981 establece su *ashram* en Puna, es decir, una comunidad de seguidores o *sangha*. La cuarta fase comienza en 1981, cuando se traslada a Oregón, Estados Unidos, y construye su comuna-ciudad (*Rajneeshpuram*). Es en ese momento cuando comienza la construcción del *Rajneeshism* como un claro ejemplo de institucionalizar su carisma en un corpus religioso más o menos organizado. Paralelo a esta rutinización de su carisma, Osho entra en una fase de rebeldía aislándose de sus *sannyasins*. Deja de dar discursos y Ma Anand Sheela, su secretaria personal, pasa a convertirse en su vocera.

De acuerdo con Wallis (1982), Osho entra en esta etapa de contradicción y confusión, dado que buscaba proteger su carisma ante la institucionalización progresiva de su liderazgo. Su silencio sería una suerte de resistencia pasiva ante esta inminente instrumentalización de su enseñanza. La quinta fase comienza en octubre de 1984, cuando rompe su silencio buscando reencantar a sus seguidores. Para ello se desenmarca de todo lo relacionado con el *Rajneeshism*, responsabilizando a Sheela de tal expresión religiosa de su sabiduría. “Rajneesh also attempted to de-institutionalize Rajneeshism by explaining it as «the laughing religion», a «religion-ness», «the religionless religion»” (Palmer, 1988: 129). La

muralla que rodea lo que era su habitación puede leerse la siguiente inscripción: “Osho never born, never died, only visited the planet earth between Dec. 11, 1931 - Jan. 19, 1990”. Hoy en día este lugar es utilizado como espacio para las meditaciones nocturnas.

sexta fase busca continuar eliminando todos aquellos elementos que institucionalizaban su carisma, para ello responsabiliza a algunos de sus colaboradores más cercanos de todos sus problemas legales en Estados Unidos. La última fase definida por Palmer comienza el 26 de septiembre de 1985, cuando declara públicamente que todo elemento religioso debe desaparecer de su doctrina, y con ello, todo elemento devocional hacia su persona.

Nosotros añadimos una octava fase a este proceso de burocratización o institucionalización del carisma de Osho. En 1989, Rajneesh cambia su nombre por el de Osho, que tiene una connotación menos mesiánica y redentora. Así mismo, luego de su muerte en 1990, el *ashram* pasa a convertirse paulatinamente en un resort, el *Osho International Meditation Resort*. Para ello se retiran todas las imágenes y fotos que hacían referencia a su persona. Con el fin de “filtrar” la nueva clientela, se aumenta el precio y los requisitos de entrada. Se retiran todos los elementos conflictivos de las terapias y meditaciones, como el nudismo y la experimentación sexual, y se prohíben comportamientos rebeldes y antisistema entre los *sannyasins*. Todo parece indicar un cambio de paradigma al interior del *Rajneeshism*, desde un espíritu contestatario y rebelde en los setenta hacia una conformidad social desde los noventa. Los *neo-sannyasins* pasaron de la lucha anti-sistema a la búsqueda de la autenticidad y la espontaneidad, o parafraseando al sociólogo Stephen Kent, de repetir slogans a repetir mantras (Kent, 1988).

Todos estos cambios casi invisibles en el diseño original buscan de alguna manera transformar el legado de Osho en un producto de consumo masivo que no entre en contradicciones con ningún *status quo* moral ni social, tal como sucedió en los años setenta y ochenta. Para ello, la organización del resort ha ido eliminando de cada uno de sus servicios aquellos elementos que podrían significar una mala publicidad o bien problemas legales con el gobierno de India. Así por ejemplo, en los talleres de energía tántrica, se ha prohibido la desnudez y el trabajo explícitamente sexual, contraviniendo el diseño original propuesto por Osho. Lo mismo ha sucedido con muchas de las meditaciones, las que inicialmente podían ser realizadas desnudos o en ropa interior. Son los *sannyasins* más viejos, aquellos que conocieron en vida a Osho, los que más se resisten a estos cambios. Es por ello que muchos de ellos, convertidos hoy en terapeutas que facilitan estas meditaciones y terapias meditativas fuera de los límites del resort, desafían

soterradamente el rediseño propuesto por el *Inner Circle* comercializando las mismas terapias sin censurar aquellos elementos hoy proscritos en el resort⁸⁶.

Algo similar ha acontecido con el perfil de los nuevos *sannyasins*. Originalmente el *ashram* dio cabida a un público que incluía hippies, buscadores espirituales, terapeutas o simplemente personas que querían empaparse del misticismo indio. Los *sannyasins* más viejos relatan que la entrada al *ashram* se costeaba por medio de donaciones voluntarias, lo mismo sucedía con el pago de las terapias meditativas. El trabajo dentro del *ashram* incluía actividades como la limpieza de baños y jardinería, labores que hoy han sido externalizadas a una agencia de servicios. De esta manera, en el *ashram* se cultivaba un estilo de vida comunitario, que mezclaba intensas jornadas laborales, experimentación terapéutica y sexual, y sobre todo, un espacio donde los ingresos monetarios no eran un impedimento para residir y participar de las actividades que se promovían.

Hoy dicho paisaje ha cambiado profundamente. Los altos precios asociados a la entrada del resort -en promedio doce a quince euros diarios-; las terapias meditativas -que pueden variar desde los doscientos a los mil euros por curso-; y el pago por residir al interior del *ashram* -dependiendo del programa de residencia y de la temporada, hablamos de una variación que va desde los ciento cincuenta a los dos mil quinientos euros mensuales-, ha incidido en que la población flotante del resort este constituida hoy por hoy mayoritariamente por personas de clase media alta y clase alta, profesionales titulados y personas de negocio. En el caso de los residentes y visitantes indios, esta tendencia es aún más manifiesta, hablamos de gente con elevados recursos financieros que pueden darse el lujo de permanecer largas jornadas dentro del resort, en un país donde un 33% de la población vive bajo el umbral de la línea internacional de la pobreza (US\$ 1,25 al día) y el ingreso promedio mensual no supera los cien euros⁸⁷.

De esta forma, el *Inner Circle*, a través de su política de aumentar periódicamente los precios del resort y sus servicios año tras año, ha logrado “filtrar”

⁸⁶ Un ejemplo muy comentado entre los *sannyasins* es lo que sucede en el centro *Osho Humaniversity*, ubicado en la costa holandesa a una hora de Amsterdam. En este centro se realizan muchas de las terapias meditativas y *awarenes intensive* diseñadas por Osho, pero incorporando abiertamente una mayor liberalidad sexual en su realización.

⁸⁷ http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/india_statistics.html

la clientela, desde una masiva concurrencia compuesta sobre todo por hippies y buscadores espirituales, a un selecto grupo constituido en su mayor parte por gente de elevados ingresos económicos y altos niveles educacionales. De esta forma, se da una congruencia entre una demanda de servicios psicoespirituales de alto valor para el desarrollo personal, y una oferta de los mismos a un precio que selecciona a los posibles consumidores, transformando estos servicios en una señal de estatus socioeconómico.

La dimensión psicoterapéutica

A diferencia de la dimensión religiosa, existe un mayor consenso entre los informantes que el resort podría ser un espacio psicoterapéutico. En este sentido, los visitantes y residentes definen la psicoterapia ofertada por el *ashram* más que como un espacio de sanación o cura psíquica, como un proceso para aliviar tensiones, problemas emocionales y sentirse más conectados con lo que en ese momento están viviendo. Una de las motivaciones más recurrentes para ingresar al *ashram* tiene que ver con una búsqueda de alivio o bienestar emocional, y sobre todo de desarrollo personal. Es común encontrar entre los residentes y visitantes personas que se encuentran en una crisis afectiva con sus parejas o familiares, o cuestionándose un duelo emocional, o bien atravesando una etapa de cambio laboral donde deben tomar decisiones y asumir nuevas responsabilidades. En todos estos procesos de crisis y cambio, los informantes señalan sentirse buscando autorrealizarse. Es este deseo de autorrealización el que configura una oferta de servicios psicoterapéuticos en el resort, los que en la forma de meditaciones, terapias meditativas y *awareness intensive* introducen el componente espiritual en la demanda psicoterapéutica.

La meditación ha sido definida esencialmente como un trabajo donde la atención se suspende parcialmente, donde el yo se escinde para observar cómo funciona la mente o el flujo de conciencia tanto noético como noemático (Epstein, 1995). Se trata de un trabajo personal tanto de concentración como de *insight* (Goleman, 1977). Para Osho, la meditación es un proceso que busca anular la conciencia, una suerte de muerte voluntaria, un dejarse caer hacia el interior, un

hundirse en sí mismo, “de modo que cuando dejas la superficie; te dejas a ti mismo, dejas tu identidad, el pasado, la mente, la memoria” (Osho, 1998: 154). Sin embargo, este proceso de abandono de sí no es un trabajo fácil, sobre todo para el hombre occidental, que vive sumergido en la ansiedad y la intranquilidad (Osho, 1998, 2001).

Las meditaciones diseñadas por Osho han sido denominadas meditaciones activas, esto porque exigen cierta actividad física, desde gritar hasta danzar mediante movimientos espasmódicos, involuntarios o sin intención de coordinación, para finalmente entrar al silencio de la meditación. Tal como lo señala Osho en su autobiografía, la idea central de estas meditaciones es aquietar la mente del hombre moderno y occidental (Osho, 2001). La actividad física busca agotar el cuerpo para así entrar con menos resistencias a la parte pasiva de la meditación. “Sólo puedes llegar a la pasividad cuando todo lo parecido a basura ha sido expulsado. Has expulsado la rabia, has expulsado la avaricia... capa tras capa, esas cosas están ahí. Pero una vez que las has expulsado puedes deslizarte dentro fácilmente” (Osho, 2001: 265 – 266).

Las terapias meditativas y las *awareness intensive*, en cambio, son un invento psicoterapéutico de Osho, que consiste esencialmente en un trabajo grupal en el que se busca desbloquear represiones y condicionamientos a través de técnicas catárticas y meditación. Se trata de un trabajo emocional antes que cognitivo. La catarsis es definida, en el marco de las terapias meditativas y algunas meditaciones activas, como un escape de energía emocional acumulada producto de represiones anteriores, inclusive represiones heredadas de vidas pasadas. “Necesitamos métodos caóticos para bajar la conciencia hasta sus raíces, porque solo desde las raíces es posible la transformación. De otra forma, seguirás verbalizando y no habrá transformación” (Osho, 2008: 59). La catarsis se convierte entonces en la finalidad del trabajo terapéutico propuesto por el *ashram*.

La catarsis como teleología terapéutica emerge en el campo psicológico moderno a través del modelo hidráulico de las emociones propuesto por Freud y Breuer a finales del siglo XIX. Más tarde, la bioenergética de Wilhelm Reich y Alexander Lowen, la terapia primal de Arthur Janov, el psicodrama de Moreno, y la terapia gestalt de Fritz Perls, continuaran utilizando la catarsis como elemento central de la cura psicológica (Frank, 1971; Scheff, 1979). Las terapias meditativas

van en esta misma dirección. Lo anterior tiene sus antecedentes en la confluencia que existió a mediados de los años setenta entre la psicoterapia post-psicoanalítica y las meditaciones diseñadas por Osho.

La filosofía que se esconde tras estas terapias meditativas es contraria a la “cura por la palabra” y al trabajo cognitivo del cliente. “Todos estos grupos son para desestructurarte, para destruirte –para que seas tal como eres- y para que te permitas ser espontáneo” (Osho, 2009b: 96). Por lo tanto, los contenidos simbólicos que se pudiesen desprender de estas abreacciones no son importantes ni materia de análisis. Para Osho y la administración del resort, es la mente la que coloca palabras y discurso a la experiencia catártica, por ende, debe ser silenciada. Todo intento de debate o duda intelectual sobre los alcances y resultados a largo plazo de este tipo de terapias es suavemente aquietado con el mismo argumento: la mente y el ego quieren entenderlo todo, contaminando la verdad que subyace a la experiencia emocional en sí.

Sin embargo, dicho trabajo catártico olvida uno de los elementos centrales de todo proceso de sanación psicológica: la interpretación cognitiva de dicha abreacción emocional. Tal como señala Elsa Powell, el uso efectivo de la catarsis en psicoterapia no debería ser confundido con la descarga aislada de la emoción reprimida. “Catharsis refers to the reexperiencing (partially or fully) of significant traumatic events, that have not been adequately emotionally processed and are repressed, causing emotional, physical, or relationship problems in the person’s life” (Powell, 2012: 4). La efectividad de las técnicas catárticas reside en la elaboración secundaria que hace el cliente o paciente de dicha descarga emocional. Para ello se requiere de un espacio terapéutico que brinde seguridad y protección al cliente. Un espacio dialógico de comprensión y porque no de análisis de la emoción vivenciada. Las experiencias dolorosas pasadas deben ser reinterpretadas e incorporadas en la biografía presente. Sólo de esta manera se asegura un éxito en el tratamiento y en el bienestar del cliente.

El trabajo terapéutico ofertado en el resort responde a una nueva lógica del bienestar emocional. La catarsis se convierte en una meta cortoplacista, cuya intensidad emocional convierte el esperado resultado psicoterapéutico en una vivencia tangible y porque no placentera. La catarsis permite por un lado reconocer claramente y en un corto tiempo el final de un proceso de búsqueda de sanación o

bienestar emocional, sin importar si este resultado permanecerá psíquicamente. Además, la intensidad emocional de esta vivencia le otorga una plusvalía si se le compara con la larga y tediosa odisea psicoterapéutica clásica, cuyas sesiones pueden extenderse años, sin “resultados” tangibles en el corto plazo, sin clímax emocional alguno. En la nueva lógica del capitalismo de consumo masivo, la terapia catártica permite pseudoresultados inmediatos, sin mucho esfuerzo cognitivo, convirtiéndola en un producto mucho más atractivo frente a la deslavada psicoterapia clásica orientada a la cura por la palabra.

Otro elemento presente en la mayoría de las meditaciones y en todas las terapias meditativas, es la exigencia de una *performance* conductual que requiere de cierto histrionismo escénico, del mantenimiento, al menos gestual, de alguna emoción solicitada por el trabajo terapéutico. Así por ejemplo, es común observar que durante la Rosa Mística (*Mystic Rose*), una terapia meditativa que dura veintiún días seguidos, los abnegados participantes caigan en llantos forzados y risas teatralizadas. Dicha instrumentalización de la emoción se explica por la exigencia del trabajo a realizar en el taller, nada menos que una semana riendo sin parar toda las mañanas, para en la siguiente semana llorar sin descanso.

Tanto en las meditaciones como en las terapias meditativas se refuerza una respuesta fisiológica a la espera de la respuesta emocional concordante con esa expresión física. Para ello la gesticulación imitativa de la emoción debe ser lo más parecido a la emoción. Hablamos del entrenamiento de un patrón respiratorio, de una activación muscular y de una expresión facial que denotan esa emoción en particular. De esta manera, fingiendo una emoción durante un determinado tiempo, se espera su aparición espontánea, o al menos esa es la apuesta. Más tarde, la emoción, surgida desde un patrón efector respiratorio y posturo-facial adquiere total independencia. El aprendizaje y la repetición sistemática de estos patrones efectores permiten a los participantes alcanzar la emoción solicitada. Esto significa que los participantes no sólo aprenden a “emocionarse”, sino también a reproducir a voluntad las configuraciones respiratorias, posturales y faciales que corresponden a esos comportamientos emocionales. Dicho entrenamiento es reforzado positivamente no sólo por los facilitadores de estas terapias meditativas, que ven en este aprendizaje una mayor conexión emocional y espiritual por parte de los

clientes, sino por la sociedad que progresivamente comienza a recompensar dicho «trabajo emocional».

La sociología de las emociones ha denominado «trabajo emocional» (Hochschild, 1983, 2008) como el manejo de los sentimientos para crear una expresión facial y corporal deseada⁸⁸. El trabajo emocional es la producción intencional de un estado mental emocional, y el entrenamiento y monitoreo posterior de ese estado emocional. Para Hochschild, continuando con la obra de Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* de 1972, asistimos hoy a un cambio de paradigma de las emociones. La sinceridad, tan demandada en el siglo XVIII, una vez establecida como un patrón común para celebrar negocios y acuerdos, se vuelve menos problemática y más fácil de identificar y sancionar. Hoy en cambio, la búsqueda de la autenticidad, o la expresión natural y fluida de las emociones, se vuelve un valor y un imperativo (Hochschild, 1983, 2008; Illouz, 2007, 2009). La venta del trabajo emocional como capital laboral hace que las expresiones auténticas sean objeto de aprecio y búsqueda. Los libros de autoayuda, y todo un conjunto de dispositivos terapéuticos, entre los que se incluyen las terapias meditativas y algunas meditaciones activas ofertadas por el resort, se convierten en modos y medios de alcanzar esta expresión natural y desinteresada de las emociones. Todas estas terapias inventadas por Osho buscan desarrollar un entrenamiento de la espontaneidad emocional, lo que muchas veces tiene un valor agregado no exento de mercantilización.

En resumen, tanto las meditaciones activas como las terapias meditativas diseñadas por Osho, son una manifestación de lo que Marcel Mauss denominó «técnicas corporales». Para el discípulo de Durkheim, todas las emociones, incluso los sentimientos, son el producto de un ritual social. “No solamente el llanto, sino que todo tipo de expresión oral de los sentimientos, no son esencialmente un

⁸⁸ Hochschild establece la idea de “elaboración de las emociones”, como el acto de intentar que se produzca un cambio en el grado o la calidad de una emoción. No se trata de controlar o reprimir una emoción, sino de evocar o configurar el sentimiento. Existen varias técnicas para elaborar las emociones. Una es cognitiva, que es el intento de cambiar imágenes, ideas o pensamientos al servicio de modificar las emociones que le subyacen. Otra es corporal, como el intento de cambiar síntomas somáticos o físicos de la emoción (la respiración o dejar de temblar). Un tercer tipo, es tratar de cambiar gestos expresivos con el propósito de cambiar los sentimientos (llorar o sonreír). En síntesis, se da una lucha entre lo que se quiere sentir (motivación), lo que se debe sentir (regla de adecuación), y lo que se trata de sentir (elaboración del sentimiento). Lo importante es que no se trata de cambiar la emoción en su subjetividad, sino de exhibir una emoción como evento expresivo (Hochschild, 1983, 2008).

fenómeno exclusivamente psicológico o fisiológico, sino fenómenos sociales, marcados eminentemente con el signo de la falta de espontaneidad y muchas veces de la más perfecta obligación” (Mauss en Le Breton, 2002: 54). En este sentido, una técnica corporal alcanza su mejor nivel de expresión cuando se convierte en una suma de reflejos y se impone al actor sin esfuerzo ni preparación (Mauss, 1979).

La técnica corporal asegura su reproducción y legitimación si es efectiva, es decir, si produce el efecto deseado y está inscrita en una tradición que asegura su transmisión. En el caso de las técnicas corporales que se desprenden de los trabajos psicoterapéuticos y meditativos del resort, ambos requisitos se cumplen cabalmente. El entrenamiento de esta emocionalidad fluida y abierta pasa a constituirse en una cultura somática (Boltanski, 1975) al interior del *ashram*, que permite a los *sannyasins* sentirse poseedores de un carisma personal y de un capital erótico (Hakim, 2012) que los distingue del resto de la sociedad. Así, los miembros de la comuna se sienten poseedores de un cierto estatus emocional que las masas no tienen.

Las meditaciones activas, así como las terapias meditativas, no sólo son ofertadas y demandadas por su efectividad catártica y por su adiestramiento emocional, sino también porque generan bienestar personal y cierto sentido de autotrascendencia. Las meditaciones activas y las terapias meditativas de Osho son una expresión de la revolución psicoterapéutica post-psicoanalítica. Un híbrido entre la Bioenergética de Lowen; la Biodanza de Rolando Toro; el tarot y la astrología Jungiana; la búsqueda de experiencias cumbre o *peak experience* de Maslow; el énfasis en al aquí y ahora y el descondicionamiento social en Perls, y la autorrealización de Rogers; todo eso mezclado con sufismo, budismo zen, taoísmo y tantrismo. Hablamos de un dispositivo psicoterapéutico diseñado para obtener una plusvalía de bienestar antes que para gestionar el sufrimiento y la incertidumbre existencial. De ahí la importancia del elemento abreactivo y emocional en su desarrollo.

Dichas técnicas psicoterapéuticas son también prácticas espirituales, por cuanto incorporan en su diseño y ejecución una invitación a la trascendencia del ego y al fortalecimiento del observador interno. Se trata de técnicas terapéuticas barnizadas con sabiduría oriental, un *cocktail* psicoespiritual que termina

psicologizando terapéuticamente los procesos de búsqueda espiritual que se suceden al interior del *ashram* (Gross, 1978; Vitz, 1994). Todas las terapias meditativas, incluyendo las *awareness intensive*, contienen en su programa elementos espirituales provenientes sobre todo del budismo y el taoísmo. Dicho componente místico permite interpretar el dolor emocional y las crisis psicológicas que motivaron el consumo de estas terapias, como experiencias constitutivas de un proceso de autorrealización espiritual. La elección de una nueva fuente laboral nada tiene que ver con la ansiedad e incertidumbre que supone afrontar este tipo de desafíos en un mundo cada vez más competitivo a nivel global, sino que es ahora simbolizada como parte de un proceso de trascendencia y crecimiento personal. Dicha privatización e individualización de la experiencia religiosa en lo psicoterapéutico promueve una divinización del yo dentro del marco de un “cosmic evolutionary optimism” (Vitz, 1994: 125). De esta manera lo espiritual deviene autorrealización, y el bienestar psicológico un espacio de trascendencia.

La dimensión espiritual

Se desprende de los dos apartados anteriores, que para los residentes y visitantes su experiencia en el resort no puede ser reducida a un membrecía religiosa, ni a un proceso psicoterapéutico tradicional. Para la gran mayoría de los informantes, su experiencia en el *ashram* es una combinación de elementos religiosos y psicoterapéuticos, o bien una trascendencia de ambas esferas. Dicha trascendencia, demandada y ofertada en el resort, es lo que constituye la espiritualidad de Osho. Hablamos de una actitud de búsqueda de trascendencia espiritual y autorrealización personal, y la oferta de prácticas espirituales, que combinando elementos psicoterapéuticos y religiosos buscan satisfacer tal anhelo transpersonal.

El abierto rechazo a encasillar su experiencia en el resort como religiosa o psicoterapéutica tiene que ver con dos elementos: la doctrina filosófica de Osho, y el imperativo ético y normativo que subyace tanto en la religión como en la psicoterapia tradicional. Tal como lo señalamos, Osho buscó que su doctrina fuese entendida como una “religiosidad sin religión” (Osho, 2001). Tal invitación buscaba

esencialmente no encasillar, dogmatizar ni racionalizar sus principios sapienciales en una institución religiosa. La finalidad de Osho era que sus principios espirituales no tuvieran ninguna connotación ética o valórica. A diferencia de las grandes tradiciones religiosas, como el budismo o el cristianismo, Osho construyó un pastiche psicoespiritual que bebiese de muchas fuentes sapienciales, como el taoísmo o el sufismo, pero desvinculándolas de todo referente normativo que pudiesen derivarse, implícitamente como explícitamente, de dichas tradiciones contemplativas. La doctrina filosófica de Osho buscaba apelar al hedonismo y al individualismo.

Por otro lado, Osho quería que sus prácticas espirituales, bajo de la forma de terapias meditativas y meditaciones activas, tampoco incluyesen en su realización ningún componente ético o moralizador. A diferencia del psicoanálisis clásico, diseñado originariamente para reducir el sufrimiento y la incertidumbre existencial sin anteponer el “principio de placer” al “principio de realidad” (Roazen, 1970; Dolnick, 2002), la oferta psicoespiritual del resort es una invitación a la autorrealización del yo y al hedonismo, como principio activo de la felicidad. De ahí que sus principios sapienciales confluyesen en el diseño de una práctica espiritual que incluye psicoterapia gestáltica con budismo zen, pero al servicio de un consumidor que busca resultados rápidos y sin la imposición de marcos éticos a obedecer.

Si ya sabemos que Osho y consecuentemente la gestión del resort no buscan entregar institucionalmente psicoterapia ni religión, al menos en sus expresiones tradicionales, ¿Qué ofrecen a sus residentes y visitantes? La respuesta es: una espiritualidad negativa, críptica, escéptica, posmoderna y hedonista. A continuación desarrollaremos brevemente cada uno de estos puntos, pero antes se hace necesario explicar el por qué Osho se sentía capacitado para ser un maestro espiritual. Analizando la autobiografía de Osho y otros textos afines, encontramos dos hitos en su vida que son decisivos para este autoinvestimiento espiritual. En primer lugar, Osho se sentía heredero de un linaje espiritual antiquísimo. Según cuenta en su autobiografía, su nacimiento fue parte de un proceso de reencarnación luego de setecientos años de espera desde su última vida. En su antigua vida, Osho habría sido un maestro espiritual que murió antes de alcanzar el nirvana, por ende le correspondería alcanzar tal estado en su

presente vida. En segundo lugar, producto de lo anterior Osho se habría iluminado cuando tenía veintiún años, luego de un largo proceso de depresión, anorexia, intentos de suicidio y recurrentes estados psicóticos (Osho, 2001; Gordon, 1987; Joshi, 2010).

Para Robert Gussner (1986), profesor en religiones comparadas, el camino espiritual puede tener dos orientaciones: la vía afirmativa y la vía negativa. En el primer caso, los maestros espirituales afirman el compromiso de sus discípulos con los valores sociales, familiares y morales, como parte de la formación contemplativa. Se trata de un entrenamiento *Yang* o de orden positivo masculino. Es un trabajo gradual que involucra ascesis, y respeto a las escrituras canónicas y autoridades legítimas que orientan la dirección espiritual. Hablamos de un camino de devoción y disciplina, como en el Confucionismo, Cristianismo, Hinduismo, Judaísmo e Islamismo, donde el esfuerzo individual debiese reforzar los valores positivos o éticos de la sociedad.

La vía negativa, en cambio, tiene una orientación *Yin*, o femenino creativo. Se trata de un camino sin orientación definida, imbuido de explicaciones y enseñanzas misteriosas, cargadas de un simbolismo oscuro y críptico. No busca reafirmar los valores sociales, sino muchas veces resistirse a ellos. No hay escrituras claramente canónicas. Los ejemplos clásicos son Lao Tze, Bodhidharma, Nagarjuna y el Buda, y en occidente Nietzsche y Gurdjieff. Se busca cultivar un testigo interno desapegado de la mente y el cuerpo, así como la capacidad pasiva y contemplativa del no hacer. Osho pertenecería a este último grupo, dado que sus enseñanzas están enfocadas al desarrollo de una conciencia sin yo y al quiebre social de sus discípulos.

Uno de las dimensiones más controvertidas y aparentemente originales de Osho, tiene que ver con lo paradójico y contradictorio que resulta ser su mensaje. Para Osho sus ideas debían ser absorbidas como una metáfora que busca detener el trabajo mental. “Es la prisión de la mente la que crea división. La mente no puede hacer otra cosa. Es difícil que ella conciba que dos contrarios son uno, que dos polaridades opuestas son una. La mente tiene una compulsión, una obsesión por ser consciente. No puede imaginar que la luz y la oscuridad sean una sola. Es algo inconsistente, paradójico (...) Por tanto, lo primero es no pensar en términos de una división. Esta división -físico y espiritual, material y mental, conciencia y materia- es

solo una falacia lingüística” (Osho, 2008: 63 - 66). De esta manera, el discurso de Osho buscaba intencionalmente ser una contradicción lógica imposible de ser intelectualizada.

Los filósofos griegos llamaban a este ejercicio *isostenia* (*isosthéneia*), es decir, la igual fuerza o capacidad persuasiva de afirmaciones opuestas, donde ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaja a ninguna otra como si fuera la más fiable (Nussbaum, 2003). La isostenia fue un ejercicio espiritual para los filósofos griegos, específicamente para la escuela escéptica o pirrónica en siglo III A.C. (Hadot, 2006). Para los antiguos escépticos, al igual que para Osho, la actividad polemizadora se centraba en la discusión hasta llegar a un punto ciego, es decir un límite argumentativo donde «no es más convincente A que no-A», o bien «da lo mismo A que no-A» e incluso al «no es discernible diferencia alguna entre A y no-A», con lo que se adoptaba la *epoché* o suspensión del juicio⁸⁹. Al igual que Pirrón de Elis o Sexto Empírico, ambos filósofos escépticos, Osho intentaba contraponer en su discurso dos posturas que lógicamente se contradecían, pero que eran igualmente válidas. Tal como Osho declaraba:

- “Contradictions are of no consequence” (Osho en Carter, 1987: 163).
- “Yo estoy en contra de las creencias por la simple razón de que no hace falta creer nada de mi enseñanza. Estoy a favor de la duda, porque mis enseñanzas son tan simples que no puedes dudar de ellas” (Osho, 1988b: 79)
- “Puedo contradecirme fácilmente porque no estoy tratando de comunicarme con tu intelecto, con tu mente racional” (Osho, 2001: 183).
- “No tengo ningún poder que perder y puedo decir lo que quiera porque no temo contradecirme ni ser inconsistente. Por el contrario, me gusta ser contradictorio e inconsistente” (Osho, 1988b: 43).
- “Les estoy diciendo cosas absurdas. Hablo de alcanzar algo y al mismo tiempo niego la validez de todos los métodos. ¡Esto es absurdo! ¿Cómo puedo decir algo y al mismo tiempo afirmar que eso no puede ser dicho? Sin

⁸⁹ Para más detalles ver Maudin, Tim (1986). "The Structure of Skepticism", en *Ancient Philosophy*, Vol. 6, pp: 177-193; y Nussbaum, Martha (1991). "Skeptical purgatives: therapeutic arguments in ancient Skepticism", en *Journal of the History of Philosophy*, N° 29, pp: 521 - 558.

embargo, es el absurdo mismo el que puede crear la situación” (Osho, 2008: 139).

La *epoché* o suspensión del juicio ante la paradoja, llevaba a los escépticos a equilibrar la mente, ya que no era necesario ni rechazar ni adoptar ningún punto de vista. Dicha *epoché* conducía a la ausencia de turbación y la serenidad del espíritu. La ataraxia llegaría sin proponérselo, como resultado de un proceso motivado no dogmáticamente (Nussbaum, 2003). Para Osho, la suspensión de toda creencia o dogma, ya sea religiosa o filosófica, conduciría a la iluminación. En ambos casos, el fin no debía ser perseguido, ya que esto provocaría ansiedad ante la suposición cognitiva que dicha meta es deseable. “Enlightenment is not difficult, not impossible. You don't have to do anything to get it. It is just your intrinsic nature. All that you have to do is for a moment relax totally, forget all doing, all efforts, so that you are no longer occupied anywhere” (Osho en Singh, 1995: 93). Por eso, tanto para los escépticos como para Osho, más que enseñar una técnica, se trataba más bien de una capacidad antitética (*antithetike dynamis*), esto es, la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas⁹⁰.

La posmodernidad fue una tendencia filosófica y estética que surgió como respuesta al estructuralismo francés de los años cuarenta y cincuenta (Descombes, 1988)⁹¹. El posmodernismo o post-estructuralismo como fue llamado inicialmente, buscaba articular una crítica desde distintos ángulos -filosofía, ciencias sociales, arte, arquitectura- a la idea de metarrelato como articulador de epistemes o marcos discursivos propios de la modernidad (Lyotard, 1988). El posmodernismo planteaba la muerte de todo saber universal, hegemónico y racional, proponiendo una

⁹⁰ Es interesante hacer notar que tanto para los budistas como para el pirronismo, la filosofía debía ser entendida más como un método que como una doctrina. Así mismo, ambas tradiciones buscaban un estado de suspensión del juicio (*epoché*) y tranquilidad (ataraxia). Ambos consideraban necesario la aceptación involuntaria de las impresiones sensoriales y de los pensamientos, pero rechazaban las inferencias que se podían construir desde ahí. Además, ambos asociaban la libertad al rechazo de cualquier apego o creencia dogmática. Para más detalles sobre este punto ver Kuzminski, Adrian (2008). *Pyrrhonism: how the ancient Greeks reinvented Buddhism*. Londres, Lexington Books.

⁹¹ Heidegger y la hermenéutica filosófica posheideggeriana de Gadamer; el último Wittgenstein y la filosofía del lenguaje inspirada en su trabajo; el psicoanálisis y la lectura de Freud propuesta por Lacan; y el pragmatismo estadounidense (desde Dewey hasta Rorty), han criticado desde diversas perspectivas la idea de una cultura universal o un canon universal de racionalidad a través del cual la naturaleza humana podría ser conocida. Más tarde, autores como Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Derrida y el último Foucault, han enriquecido esta crítica post-estructuralista dando origen al posmodernismo.

deconstrucción al concepto de verdad esencial y el reconocimiento de la contingencia y ambigüedad de toda identidad (Mouffe, 1999).

Al igual que el posmodernismo, Osho también propuso deconstruir toda metafísica, todo dogma teórico y religioso. Para Osho, toda identidad y todo conocimiento son frutos del ego, del trabajo mental condicionado por años de socialización. Su invitación era renunciar a la tiranía del conocimiento, aceptando el flujo cambiante de la conciencia. Tanto para el posmodernismo como para Osho, ningún metarrelato es válido, siendo imposible establecer pretensiones de validez desde la cual consensuar opiniones. Todos los discursos son válidos, sin importar la naturaleza ética o sus pretensiones de verdad. Lo anterior conduce a la legitimación de cualquier argumento, ya que no es posible establecer un centro desde el cual analizar los sentidos de estos.

Siguiendo a Habermas, lo que se oculta detrás de este artilugio posmoderno es la legitimación de la lógica cultural del capitalismo, ya que se anula la capacidad crítica del saber, puesto que no se dispone de un centro discursivo desde el cual organizar la supuesta verdad o falsedad de cada episteme. No existe un metarrelato desde el cual sugerir criterios de validez (Habermas, 1999). Todo se transforma en una *difference* interpretativa que cambia de acuerdo a las circunstancias de su enunciación (Derrida, 2005). Tal como el flujo de conciencia es el único criterio de verdad en Osho, la eterna y contingente deconstrucción hermenéutica es la única fuente de sentido para el posmodernismo.

En resumen, tanto su postura negativa, como su lenguaje críptico, su escepticismo y el posmodernismo implícito en su lógica argumentativa, desembocan en un suave nihilismo que busca por un lado desprestigiar el trabajo intelectual o racional, y por otro, legitimar el relativismo ético y moral. La religiosidad misteriosa de Osho solo puede ser experimentada silenciando el rigor cognitivo, y aceptando el *laissez faire* valórico. Un discurso espiritual que le sienta bastante bien al capitalismo tardomoderno.

Un último elemento, y el más importante, que forma parte de la oferta espiritual del resort y de la filosofía de Osho, es su invocación a la constitución de un nuevo sujeto espiritual, una suerte de súper-hombre nietzscheano, expresado como “Zorba el Buda”, es decir, una mixtura entre la sensualidad y el hedonismo de Zorba el Griego, y la espiritualidad contemplativa y ascética de Gautama el

Buda. “I teach a sensuous religion. I want Gautama the Buddha and Zorba the Greek to come closer and closer; my discipline has to be Zorba the Buddha. Man is body-soul together. Both have to be satisfied” (Rajneesh en Joshi y Vedant, 1982: 1). La finalidad de la iluminación sería producir un nuevo hombre que represente la síntesis de esta dualidad, integrando el pensamiento racional e intuitivo, la sabiduría oriental con la ciencia occidental, lo femenino con lo masculino.

“Zorba el Buda” es la imagen promocional de un materialismo espiritual (*materialist spiritualist*) como estilo de vida, esto es, una invitación al hedonismo y el relajo como parte constituyente de la espiritualidad (Urban, 1996, 2005). Desde el budismo hasta el islamismo, pasando por el judaísmo y el cristianismo, la espiritualidad ha sido definida como una lucha contra la carne, los placeres y las pasiones. Se ha tratado de un trabajo espiritual que involucra disciplina y constancia. Una gestión del sufrimiento y la incertidumbre, antes que una invitación al goce pulsional. Sin embargo, para Osho, la espiritualidad es un espacio lúdico y placentero, donde nada es un imperativo, y todo está permitido. Para ello introdujo el tantrismo⁹² como elemento esencial de su filosofía, y como componente de algunas terapias meditativas.

La incorporación del componente erótico y sensual propio del tantrismo, en el budismo, tiene sus antecedentes doctrinales en el Vajrayanismo⁹³. El Vajrayanismo es un budismo esotérico que introduce el elemento tántrico dentro de

⁹² “*Tantra* en sánscrito significa literalmente urdimbre, trama, malla, red, en el sentido de enlace de todas las energías macrocósmicas (el universo) y microcósmicas (el ser individual). El otro significado de *tantra*, a partir de la etimología tibetana, es el de continuidad, sobre todo en el sentido de continuidad de energía” (Prats, 2005: 196). El tantrismo es una cosmovisión espiritual surgida en India a principios del siglo III de nuestra era, en lo que se llamó “la edad dorada del Hinduismo” (aproximadamente entre los años 280 y 550 D.C.). Básicamente se trata de una contramanifestación a los elementos más conservadores del Brahmanismo o Hinduismo (Einoo, 2009), por cuanto “the tantric circles were open to members of all castes (...) no ones was barred from receiving the precious teachings or excluded from the possibility of attaining enlightenment in this life-time” (Fuerstein, 1998: 269). El tantrismo se origina en el chamanismo asiático, a través de un linaje de maestros indios y tibetanos.

⁹³ El Vajrayanismo es una tendencia dentro del budismo que surgió en el siglo IV D.C. como un intento por retornar a las raíces originarias y perdidas del budismo, es decir, la búsqueda de la anulación o extinción completa del yo y sus apegos (Wardner, 1999). Para tal efecto se debía rechazar de plano todo resabio ritualista heredado de aquellas escuelas que surgieron luego de que el *Buddha* muriera, es decir, las escuelas *Theravada* o *Hinayana* del siglo III A.C. y *Mahayana* del siglo I D.C. El Vajrayanismo es un budismo esotérico, que busca unificar tantrismo con budismo. Para ello, su transmisión se realiza de maestro a discípulo, sin mediación alguna de textos escritos. La idea es que las enseñanzas permanezcan secretas, asegurando su transmisión para unos pocos elegidos (Ray, 2001; Prats, 2013).

su canon filosófico, y propone volver la mirada a los primeros *sutras* escritos con posterioridad a la muerte de Buda, buscando limpiar todo vestigio de divinización en torno a las enseñanzas de este maestro espiritual. “El *Vajra*, literalmente diamante en sánscrito, es el símbolo primordial del tantrismo budista, donde se aplica para indicar el carácter adamantino -puro, brillante, incontaminado- de la suprema realización espiritual” (Prats, 2005: 196). Para el budismo Vajrayanico, el yo o ego es una invención que sostiene una identidad o estructura de personalidad. El Vajrayanismo buscaría desarticular esa construcción ilusoria manteniendo un estado de vigilancia plena y constante del flujo mental.

El neo-tantrismo de Osho parece descansar en el Vajrayanismo: “the first floor of Buddha’s teaching is known as *Hinayana*; the second floor is known as *Mahayana*; and the third floor is known as *Vajrayana*. *Hinayana* means the small vehicle, the narrow way. *Mahayana* means the great vehicle, the wide way. And *Vajrayana* means the supreme vehicle, the ultimate way, the transcendental way. *Hinayana* is the beginning and *Vajrayana* is the climax, the crescendo (...) *Hinayana* is very great discipline. *Mahayana* is relaxed discipline. And *Vajrayana* is no discipline” (Osho, 1976: 1 - 10). De esta manera, Osho introduce el elemento orgiástico en su filosofía apoyándose en el Vajrayanismo como tradición contemplativa.

El tantrismo fue originalmente una práctica para obtener del cosmos la energía apropiada para la iluminación espiritual. “Tantra is that Asian body of beliefs and practices which, working from the principle that the universe we experience is nothing other than the concrete manifestation of the divine energy of godhead that creates and maintains that universe, seeks to ritually appropriate and channel that energy, within the human microcosm, in creative and emancipator ways” (White, 2000: 9). Esta energía trascendente o cósmica, fluye desde lo animal hasta lo divino. Las prácticas tántricas incluyen rituales y técnicas sexuales en orden de transformar la energía sexual en energía divina, y viceversa⁹⁴ (White, 1998). Se trata de una energía destructiva y al mismo tiempo creativa, es por ello que el

⁹⁴ En sus inicios, el tantrismo chámánico trabajaba con una serie de rituales sexuales en orden de generar, ofrecer e ingerir fluidos coitales para transformar la energía sexual. Muchas de estas prácticas incluían sacrificios y orgías dirigidas a los dioses brahmanicos o hinduistas. Más tarde estas prácticas adquirieron un tono más psicológico, en orden de expandir la conciencia, dejando atrás los componentes más tribales (Sanderson, 1988).

acceso a sus secretos debe ser mediado por un maestro, o al menos asesorada con cierta rigurosidad que impida su mal uso.

Sin embargo, en Osho, el tantrismo es reducido a su mínima expresión: el sexo. “Hinduism says celibacy is spiritual, and Tantra made sex spiritual (...) Tantra is a tremendous meditation because sexual orgasm is you natural potentially to feel, just for a moment, something of the beyond. Tantra uses orgasm and joins it with meditation, and what is only for a single moment can become your twenty four hours state” (Osho, 1985: 1). De esta manera, una tradición contemplativa que ha incorporado técnicas y rituales para transformar la energía cósmica en energía vital, queda reducida a una meta pragmática y cortoplacista, alcanzar el orgasmo coital. Un ejemplo clarísimo de esto es lo que acontece en los cursos de energía tántrica que oferta el resort. El objetivo del curso es aprender a reconocer nuevas formas de sensibilidad más allá de la genitalidad, apreciar una energía universal y sutil. Para muchos participantes, sin embargo, es solo un espacio para flirtear, erotizar y ser erotizado, para recibir y entregar caricias y reforzamientos emocionales positivos, y en el mejor de los casos, obtener un compañero o una compañera sexual.

En resumen, la espiritualidad propuesta por Osho es un híbrido de muchas tradiciones contemplativas, de las que toma aquellos elementos extáticos y místicos, rechazando los componentes normativos y éticos de los mismos. A modo de ejemplo, busca introducir el tantrismo en el budismo, tal como lo hizo el Vajrayanismo, pero reduciendo la complejidad mística de este conjunto de técnicas espirituales a la obtención del orgasmo sexual. Lo mismo sucede con sus prácticas espirituales, mezcla de espiritualidad oriental con psicoterapia occidental, donde reduce el trabajo psicoespiritual a la obtención de una abreacción catártica momentánea y cortoplacista. La iluminación promovida por Osho “is the easiest thing in the world (...) you just have to relax and see it” (Osho en Singh, 1995: 93 - 96). La espiritualidad de Osho puede de esta manera convertirse en un objeto de consumo masivo, por cuanto ofrece resultados rápidos y visibles, aunque no necesariamente sostenibles en el tiempo. El único criterio de selección es el costo asociado a su consumo. Los dispositivos espirituales gestionados y vendidos en el resort construyen y legitiman una representación cognitiva y emocional, donde los

dilemas o la ansiedad propia del hombre moderno pueden ser interpretados como el puntapié inicial de un camino de realización personal y trascendencia espiritual.

CONCLUSIONES

Introducción

En las páginas antecedentes hemos realizado un análisis tanto de los rituales de interacción como de las prácticas espirituales que son parte de la cotidianidad del resort. Ahora nos corresponde enunciar algunas conclusiones en orden a responder las preguntas de investigación que nos propusimos y que han guiado nuestro trabajo teórico y de campo. Debemos dejar en claro que estas conclusiones tienen un carácter exploratorio, por cuanto se trata de una mirada sincrónica antes que diacrónica. Como toda etnografía, estas conclusiones representan una fotografía momentánea de la experiencia espiritual de cientos de visitantes y *sannyasins* en el *Osho International Meditation Resort*.

Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:

¿Psicoterapia o religión?

El ingreso al *ashram*, mediada por los *Welcome Mornings*, comienza con una invitación a iniciar un proceso del que no se tiene antecedente alguno. “Nothing in our experience will prepare us for the experiment that is the Osho International Meditation Resort” (*Welcome Morning Manual*, 2012: 3). La invitación del resort consiste en desarticular los condicionamientos sociales de cada nuevo visitante, a través de las meditaciones y terapias meditativas que ofrece el *ashram*. No se trata de un resort para reducir el estrés de la vida cotidiana, ni muchos menos para relajarse, aunque algunos residentes visiten el resort por tal propósito. El sello distintivo del *Osho International Meditation Resort* es una promesa mucho más compleja, observar los condicionamientos que definen la identidad personal, y en el mejor de los casos, destruirlos.

La idea de los condicionamientos comenzó a gestarse en los años veinte gracias a la psicología norteamericana de corte conductista (Benjafiel, 2005). Desde la sociología se ha trabajado teóricamente con un concepto muy similar al

de condicionamiento: socialización. La socialización puede ser entendida como la unión entre el sistema de personalidad y el sistema social (Parsons, 1960). La socialización, sería el proceso mediante el cual las necesidades y las disposiciones innatas del ser humano son moldeadas por la sociedad, o siguiendo a G. H. Mead (1962), el proceso de inducción individual a la sociedad o una parte específica de la misma cuando se trata de sociedades complejas.

Sociológicamente hablando, el descondicionamiento ofertado por el resort puede ser entendido como una resocialización que busca borrar los trazos simbólicos de la precedente socialización primaria (Berger y Luckmann, 2001). El requisito conceptual más importante para la resocialización consiste en disponer de un aparato legitimador para toda la serie de transformaciones que sufrirá la identidad durante ese proceso de cambio. Lo que debe legitimarse no solo es la realidad nueva, sino también las etapas por las que ésta se asume y se mantiene, y el abandono o repudio de todas las realidades que se den como alternativa. Deben producirse nuevas interpretaciones particulares de hechos y personas del pasado. La resocialización, a diferencia de la socialización secundaria, provoca una transformación radical en la biografía subjetiva del individuo (op. cit). Es esa la promesa del *ashram*, una conversión radical y total del horizonte de sentido de sus visitantes.

Para Osho, toda iniciación como *sannyasin* involucraba la incorporación de tres dispositivos destinados a modificar la identidad del discípulo: cambiar de nombre -el nuevo nombre, por lo general en sanscrito, era elegido por Osho o por alguno de sus colaboradores más cercanos-; usar un *mala* -una especie de collar con 108 perlas y una figura de Osho en el centro-, y vestir color marrón (Joshi, 2010). Estos tres dispositivos representaban la adopción de una nueva identidad, por lo menos en su intención discursiva. Tal como lo expresa Osho: “When you become a *sannyasin*, I want to destroy that identity, because this is the beginning of the destruction of all identities” (Osho, 2009a: 108). Es esa la promesa institucional del resort, y para lograr tal objetivo recurren a dos dispositivos: la religión y la psicoterapia.

Como ya lo hemos comentando, no hablamos de una religión organizada en un cuerpo institucional, con dogmas, principios normativos y códigos de ética. Sino de un discurso religioso que bebe de muchas fuentes espirituales, sobre todo

orientales, pero que solo incorpora de estas los elementos místicos y emocionales, dejando de lado todo resabio moralizante. Hablamos de una “religiosidad sin religión” (Simmel, 1905, 1997) que busca no institucionalizar su mensaje espiritual en dogmas éticos (Weber, 1964, 2008). Detrás de esta apelación al fluir emocional y extático, se desliza un mensaje espiritual que convoca a los visitantes y residentes del resort a vivir un encuentro con lo trascendente o numinoso mediante la apelación a un sujeto socialmente descondicionado, lúdico y hedonista.

Para tal finalidad, el resort oferta una serie de dispositivos o prácticas espirituales, que en la forma de meditaciones activas y terapias meditativas, buscan privatizar tal búsqueda espiritual en la esfera psicoterapéutica (Gross, 1978; Vitz, 1994) y en paralelo transformar el dolor emocional en experiencia de trascendencia espiritual. De esta forma, el resort privatiza sus contenidos religiosos para la expresión y la realización personal (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b), a través de un pastiche filosófico que apela a la trascendencia del yo aquí y ahora, una invocación al “dios personal de cada uno” (Beck, 2009). Tal oferta resulta efectiva porque reduce la complejidad original de los procesos terapéuticos a una abreacción catártica, y la profundidad espiritual a un hedonismo erótico-sexual. Ambos procesos de deconstrucción terminan haciendo desaparecer los contenidos éticos que subyacen, ya sea en la psicoterapia clínica tradicional, como en los mensajes religiosos clásicos. Es por ello que los residentes señalan no sentirse habitando ni un espacio religioso ni psicoterapéutico en el sentido formal y clásico de ambos conceptos. Para ellos, Osho, su filosofía y los dispositivos meditativos ofrecidos en el resort trascienden la religión y la psicoterapia. Los *sannyasins* hablan de una experiencia que podría contener en su expresión y efectos psicológicos elementos terapéuticos y religiosos, pero que va más allá de las palabras religión y psicoterapia⁹⁵.

⁹⁵ Para más detalles revisar el análisis de las entrevistas en el Anexo N° 3 de esta investigación.

Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:
¿Nuevo Movimiento Religioso?

Los nuevos movimientos religiosos son una manifestación reciente contra las tesis de la secularización, un “retorno de lo sagrado” (Bell, 1980), o un “reencantamiento religioso” (Estruch, 2006). Estos nuevos cultos son la expresión del nuevo mercado por las esferas de trascendencia (Berger, 1969, 1981, 1990, 1999; Biddington, 2007) que han privatizado la búsqueda religiosa en un canal de expresión y autorrealización del yo (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b), exigiendo para ello una nueva “certidumbre fabricada” (Berger, 1997, 2006). Los nuevos movimientos religiosos son la manifestación de un cambio radical que supone la sustitución de la religión institucionalizada en dogmas tradicionales *-life-as religión-*, por una espiritualidad romántica y llena de vitalidad *-spiritualities of life-* (Heelas y Woodhead, 2005). La nueva invocación a lo sagrado descansa única y exclusivamente en la propia experiencia interna de los nuevos “peregrinos” espirituales (Hervieu-Léger, 2004). La experiencia de miles de *sannyasins* en el *Osho International Meditation Resort*, ayer y hoy, es parte de esta nueva revolución contrasecularizadora.

Siguiendo a Roy Wallis (1984, 2003), podríamos aventurarnos a señalar que los *sannyasins* conforman hoy un nuevo movimiento religioso del tipo *world-affirming new religion*. Tal como lo indicamos en el marco teórico de esta investigación, los *world-affirming new religion* no buscan cuestionar los valores y objetivos socialmente aceptados, al menos no de manera radical. Es más, sus seguidores se han unido a estos movimientos no para escapar o retirarse del mundo, sino para adquirir los medios necesarios para beneficiarse mejor de los desafíos mundanos. Tanto las meditaciones como las terapias meditativas ofertadas en el resort, sirven para que cada residente o visitante pueda explorar y trabajar cada una de sus potencialidades individuales, y en algunos casos, incluso como fuente de ingresos económicos. Los *sannyasins* no constituyen una membresía, sino más bien consumidores que buscan ciertos servicios asociados a lo terapéutico, pero en clave espiritual. Así mismo, como señala Wallis, estos movimientos no tienen una ética teológica definida, ni mucho menos un control rígido de las actividades de cada miembro.

Los *world-affirming new religion* creen en la infinita perfectibilidad de lo humano, y en la responsabilidad individual antes que en las acciones colectivas y situaciones socialmente condicionantes. Enfatizan la idea de vivir en el presente, en el «aquí y ahora», de esta manera ofrecen servicios y productos cuyos beneficios terapéuticos operen en el corto plazo, con miras a alcanzar la autorrealización completa, en este caso, las terapias meditativas y las meditaciones. La sanación terapéutica ofrecida consiste en liberarse de las normas impuestas por la estructura familiar y social, pero sin cuestionar el fundamento ideológico que existe en tales marcos represivos. En este punto, llama la atención que Osho y sus *sannyasins* hayan dedicado tanto esfuerzo y energía a criticar a todas las tradiciones religiosas y todos los fundamentos ideológicos del mundo, sin haber dedicado tan solo una frase al capitalismo y las desigualdades socioeconómicas inherentes de su funcionamiento global.

Roy Wallis realizó en 1986 un estudio sobre *Rajneesh* y sus *sannyasins*. En dicha investigación Wallis señaló que el Rajneeshism era una organización que poseía elementos tanto de los *world-affirming movement*, *world-accommodating movement*, y *world-rejecting movement*. La explicación de Wallis se sostenía en la evidencia de que los seguidores de Osho tenían elementos de *world-accommodating* en el hecho de que sus miembros podían participar temporalmente en el *ashram*, sin necesidad de dejar su mundo laboral y familiar permanentemente. Los elementos más afirmativos, o *world-affirming*, se encontraban y encuentran sobre todo en aquellos miembros que son parte de los grupos terapéuticos y en aquellos que han sido entrenados para facilitar dichos espacios, ya que obtienen las herramientas para sentirse mejor sin necesidad de cuestionar el mundo, y al ser entrenados en estas técnicas, encuentran una fuente laboral y recursos económicos nada despreciables, tal como explicaremos más adelante. El elemento de rechazo, o *world-rejecting*, Wallis lo encontró en la serie de eventos violentos que rodearon a Osho y sus seguidores, sobre todo en Estados Unidos en la década de los ochenta. A nuestro juicio, es este último elemento el que ha desaparecido por completo durante los últimos años. El *rajneeshism* se ha transformado a través de un proceso de burocratización y blanqueo del carisma de Osho, de ser un culto semi-cerrado, cuestionado y perseguido por la autoridades indias como

norteamericanas, en una religiosidad abierta a todos aquellos que quieran y puedan costear las meditaciones y terapias meditativas que se ofrecen en el resort.

Continuando con Stark y Bainbridge (1985), el resort opera hoy como un nuevo movimiento religioso del tipo *client cult*, esto es, una organización que ofrece servicios espirituales, en este caso las terapias meditativas y las meditaciones, para el crecimiento personal. Tal como señalamos en el apartado teórico, los *client cults* son pseudo movimientos religiosos que venden compensaciones específicas más que recompensas, y estas compensaciones no están integradas (*embodied*) a un sistema de significaciones últimas. En el caso del resort, el nihilismo críptico y ecléctico de Osho sirve para sustentar una búsqueda espiritual llena de promesas difíciles de comprender, y por ende, compensaciones heterogéneas que tienen una valoración individual y privada.

Los *clients cults* no provocan hostilidad con el medio sociocultural que les rodea, “consequently, clients cults also seem to be somewhat protected by the high status of their cliental” (Stark y Bainbridge, 1985: 58). Esto último es un hecho reciente en la historia del *ashram*. En sus inicios, los *sannyasins* y Osho en persona generaban anticuerpos no solo en la conservadora India, sino en todo el mundo. Cuando Osho intentó escapar de Estados Unidos, en 1987, ningún país a excepción de Uruguay le facilitó una visa de entrada (Osho, 1988b). Lo anterior gráfica el estatus de persona *non grata* que era, sobre todo luego de la desarticulación de su rancho en Oregón. Hoy en día, las cosas han cambiado. Desde la muerte de Osho ocurrida en 1990, es posible señalar que el *ashram* y sus residentes no generan hostilidad ni rechazo en ningún medio social, sino más bien todo lo contrario, se han transformado en una puerta para el turismo espiritual que beneficia económicamente tanto al *Inner Circle* como a la ciudad de Puna.

Así mismo, hoy en día ser un *sannyasin* es percibido en India y en muchos países como un reconocimiento a cierto estatus socioeconómico. Vivir en el resort significa tener la posibilidad de poder pagar el alto costo financiero que significa permanecer en un lugar como ese, y poder costearse una parrilla de servicios terapéuticos que desde los años setenta han ido adquiriendo mayor protagonismo y valor en el mercado del *counseling* para el desarrollo personal. Ser *sannyasin* es valorado muchas veces como alguien que está en búsqueda de su propio camino espiritual, como una persona conectada con su trascendencia personal, lo que

finalmente se traduce en una alta valoración social asociada al esfuerzo y la posibilidad de alcanzar lo que Charles Taylor denominó la «ética de la autenticidad»⁹⁶ (Taylor, 1989, 1994), trascendiendo los valores y las normas que masivamente se han impuesto para el resto de la sociedad.

Continuando con James Beckford (1989), es posible encontrar tres tipos de perfil entre los *sannyasins* que hoy son parte del resort. En primer lugar, los devotos, que promueven activamente las enseñanzas de Osho y que han optado por reducir sus lazos afectivos a la vida comunitaria dentro del resort. Hablamos del *Inner Circle* y de sus colaboradores más cercanos. Luego están los adeptos, que mantienen fuertes lazos afectivos y de colaboración con la organización, pero no restringen su vida personal a la vida comunitaria del *ashram*. Muchos de estos devotos son también clientes, es decir, *sannyasins* que visitan el resort periódicamente buscando algunas gratificaciones instrumentales. Son consumidores asiduos de los servicios del resort, es decir, de las meditaciones y terapias meditativas, ya sea para sentirse mejor emocional y espiritualmente, o bien, para entrenarse en la conducción de estas técnicas y así exportar lucrativamente las mismas fuera del *ashram*.

Según Beckford, existe un tipo de vínculo entre el nuevo movimiento religioso y su simpatizante llamado apostasía. El apóstata es aquel participante que por diversas razones decide abandonar la organización. La causa más común es la pérdida de confianza hacia la gestión de la organización, sobre todo cuando esta parece haber olvidado o traicionado los principios y objetivos originales por los cuales el apóstata ingreso a ella. En el caso de los *sannyasins* es posible identificar este perfil fuera del *ashram*. Se trata de numerosos *ex-sannyasins* que se sienten defraudados por la forma en que actualmente el *Inner Circle* gestiona el resort. Para este grupo de ex simpatizantes de Osho, el *Inner Circle* ha transformado el *ashram* en un negocio, explotando la imagen del gurú para la obtención de cuantiosos beneficios económicos. Sus críticas no apuntan a Osho y su obra, sino a los dirigentes que actualmente controlan la administración del resort y la *Osho*

⁹⁶ La ética o ideal de autenticidad es para Taylor una especie de mandato para los individuos modernos, es decir, una obligación en la medida que las sociedades contemporáneas se encuentran cada menos presionadas por la moral convencional y por categorías tradicionales, y por lo tanto, en la construcción de identidad los individuos se ven forzados a buscar su propia forma de ser ellos mismos (Taylor, 1989, 1994)

International Foundation. Nos referimos a viejos *sannyasins*, que conocieron a Osho personalmente y que hoy son reconocidos terapeutas responsables de la gestión de algunos centros de la *Osho Foundation* fuera de Puna.

En resumen, hablamos de un cambio de paradigma al interior del *Rajneeshism*, desde un *world-rejecting movement* a un *world-affirming movement* (Wallis, 1984, 2003). El resort se ha transformado en un *client cult* (Stark y Bainbridge, 1985) o *release movement* (Beckford, 1985), esto es, un nuevo movimiento religioso que ofrece servicios espirituales, en este caso terapias meditativas y meditaciones para el crecimiento personal o psicoespiritual, desde una lógica mercantil y de consumo. Desde la mirada del sujeto, el *ashram* está constituido mayoritariamente tanto por adeptos como por clientes, que junto con sentirse parte de la organización, obtienen beneficios instrumentales por ser miembros de la misma (Beckford, 1985). En definitiva, el resort opera hoy como un negocio de la espiritualidad, ofreciendo gratificaciones instrumentales asociadas a los procesos de búsqueda espiritual.

Podemos concluir que la experiencia espiritual al interior del *Osho International Meditation Resort* se enmarca dentro de un nuevo movimiento religioso, donde no se exige una devoción absoluta a ningún principio moral; no se clama por ninguna verdad única y trascendente; no se insiste en ninguna autoridad canónica; sino todo lo contrario, se apela a la exploración personal, el eclecticismo espiritual, la flexibilidad interpretativa, y sobre todo a que la última autoridad en materia religiosa es uno mismo. Dentro de este nuevo movimiento religioso, se ofertan dispositivos terapéuticos, que van desde terapias meditativas hasta meditaciones activas, las que pueden ser consumidas “*a la carte*” (Possamai, 2003).

*Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:
¿Crecimiento o hedonismo espiritual?*

El resort presenta un diseño arquitectónico de lujo. Se trata de edificios construidos en su mayoría en forma de pirámides. Un diseño minimalista que atraviesa 14,1 kilómetros de extensión en el Koregaon Park de Puna. Además de piscina, jacuzzi, cancha de tenis, sauna, banco, servicios postales, lavandería, tienda, librería, casino, café y un hotel cinco estrellas, se pueden observar salas de meditación perfectamente acondicionadas, una limpieza y seguridad extrema, habitaciones para los residentes con todas las comodidades del mundo occidental, y sobre todo, un diseño minimalista del entorno que combina figuras de Buda, muros de mármol, vegetación, piletas, y un sinnúmero de detalles que convierten al campus en un espacio muy bien logrado estéticamente.

Sin embargo, llama la atención que el extremo cuidado puesto en la imagen estética y en el orden interno, no sea de la misma calidad cuando se trata de organizar las prácticas espirituales al interior del mismo. No hay tutores ni ningún tipo de apoyo institucional que conecte o integre las prácticas espirituales ofertadas por el resort con la sabiduría de Osho, ni tampoco ningún tipo de monitoreo en cuanto a su aprendizaje y ejecución. Se puede estar tres meses en el resort y nunca saber si estas fueron correctamente realizadas. Tampoco es tema de discusión los alcances psicológicos o existenciales de cada una de ellas. La filosofía de Osho, o si se prefiere, su no-filosofía, permite al resort evadir esta cuestión. Según el maestro, tanto en las meditaciones como en las terapias meditativas, más que la técnica o el saber sobre la técnica, importa el observar que pasa durante esos espacios de autodescubrimiento.

Esta aparente falta de coordinación entre las prácticas espirituales del *ashram*, no se condice con la propuesta filosófica de Osho. Para Osho, la psicoterapia tiene una sola finalidad: servir de soporte para preparar el camino hacia la completa emancipación de la conciencia, siendo la meditación el único camino para tal propósito. “Here therapy is only a preparation for meditation; its function is totally different from in the outside world (...) the therapist has to help him –but his work is only a preparation. It is not the end. The end part is going to be the meditation” (Osho, 1988a: 322). La psicoterapia sería una técnica previa a la

meditación en el proceso de liberación. La psicología de los budas, tal como la llama Osho, “no es ni análisis ni síntesis; es trascendencia, es ir más allá de la mente. No es un trabajo dentro de la mente, es un trabajo que te lleva fuera de la mente” (Osho, 2001: 275). Las *awareness intensive* y las terapias meditativas, tendrían por propósito limpiar o liberar emociones reprimidas producto de años de condicionamientos, para luego entrar a la fase meditativa.

Tal como lo señala quien fuese el médico personal y brazo derecho de Osho, Geroge Meredith -hoy John Andrews, director del *Inner Circle*-, en su libro de 1987, *Bhagwan: the most godless yet the most godly man*, “To Baghwan, the groups were a longjump into meditation. Meditation was the real point; groups were a sort of rapid wash and brush-up of the unconscious, to help you move more easily into meditation –just toys to get you started” (Meredith, 1987: 78). Es un transitar desde lo mental y corporal, a través de las *awareness intensive* y las terapias meditativas, hasta llegar a la meditación, como espacio espiritual y trascendental.

La terapia es la antesala para la meditación, está destinada a “limpiar” la mente de la basura producida durante años de represión y condicionamiento social. Una vez realizada esta limpieza, es factible el ingreso a la meditación. “The mind is your only problem. All other problems are just offshoots of the minds. Meditation cuts the mind from the very roots. And all these therapies -Gestalt and Voice Dialogue and Fritz Perls- we can use them for those who have not yet entered into meditation so that they can develop a little understanding of the mind and can find the door from where to get out (...) Once you are meditative you don't need any therapy, no therapy is helpful then. But in the beginning, it can be helpful, and particularly for the Western *sannyasins*” (Osho en Joshi, 2010: 130 – 131).

De esta manera, el resort ofrece tres prácticas espirituales, las que siguiendo el modelo propuesto por Osho deberían ser entregadas de forma escalonada, buscando cierta ascendencia espiritual: las *awareness intensive* serían el primer paso, como una oferta psicoterapéutica. Luego, las terapias meditativas, entendidas como una combinación de elementos psicoterapéuticos con meditación. Finalmente, cuando las condiciones mentales o egóticas son las propicias, es posible acceder de lleno en la práctica meditativa, como último estadio de este proceso espiritual.

Tabla 3: Clasificación de las prácticas espirituales al interior del *Osho International Meditation Resort*.

Práctica Espiritual	Dimensión	
	Psicoterapéutica	Meditativa
Awareness Intensive	X	
Terapia Meditativa	X	X
Meditación		X

Las prácticas espirituales desarrolladas en el *ashram* siguen, por lo menos en su diseño original, un curso evolutivo que recuerda al modelo escalonado de crecimiento espiritual desarrollado por Ken Wilber (Wilber 1993, 1996, 1998). Tal como lo señalamos en el marco teórico de esta investigación, para Wilber, el desarrollo espiritual sería un camino sucesivo de tres fases: pre-personal, personal y transpersonal. De esta manera, cada una de las prácticas espirituales inventadas por Osho, coincidirían con cada una de estas fases del crecimiento espiritual. El diseño para el crecimiento espiritual elaborado por Osho y las fases de la evolución espiritual teorizadas por Wilber comparten una misma jerarquía de niveles que comienzan desde un base eminentemente psicoterapéutica hasta alcanzar estadios y estados propiamente sutiles o espirituales.

Tabla 4: Prácticas espirituales en el *Osho International Meditation Resort* y etapas del desarrollo espiritual propuestas por Ken Wilber.

Práctica Espiritual	Etapas del desarrollo espiritual propuestas por Wilber		
	Etapa pre-personal	Etapa personal	Etapa transpersonal
Awareness Intensive	X		
Terapia Meditativa		X	
Meditación			X

Lo anterior nos lleva a concluir que las prácticas espirituales al interior del resort son una mixtura de elementos psicoterapéuticos y religiosos. Se trata de un diseño orientado al crecimiento espiritual, desde una etapa pre-personal hasta alcanzar el estado transpersonal. Un camino que comienza desde un trabajo psicoterapéutico orientado a reconstruir psicológicamente una identidad pre-egoíca, para alcanzar niveles de conciencia sutil trans-egoícos. Sin embargo, Osho nunca dejó instrucciones claras al *Inner Circle* sobre este punto. Las prácticas espirituales construidas por Osho, al parecer, fueron diseñadas sobre una lógica ascendente y escalonada para propiciar, al menos en teoría, un proceso de crecimiento espiritual. Sin embargo, nunca han sido ofertadas ni gestionadas de esa forma.

Cada residente y visitante del resort puede realizar las *awreness intensive*, terapias meditativas y meditaciones como guste y las veces que estime conveniente. Cada una de estas prácticas espirituales es entregada libremente a gusto del consumidor. De esta manera, las practicas espirituales, diseñadas originalmente dentro de una propuesta para el desarrollo espiritual, son ofertadas como servicios independientes. Es tarea de cada residente o visitante la combinación de estas prácticas. Es finalmente el dinero y el tiempo con el que cuenta el visitante o residente, el elemento central para realizar las prácticas

espirituales del resort. El crecimiento espiritual escalonado, ideado por Osho, queda reducido a una oferta mercantil a gusto del consumidor.

Lo anterior no sólo transforma la espiritualidad de Osho en un negocio, sino que también no permite prever ciertos problemas que pudiesen aquejar a los que se sumergen en la práctica de estas técnicas espirituales. Para el psiquiatra Mark Epstein, la meditación no es simplemente un espacio de relajación mental, sino todo lo contrario, un trabajo de concentración que busca disolver las fronteras entre el mundo externo e interno, acompañado de sensaciones de ruptura y tranquilidad. Muchas de estas sensaciones pueden convertirse en espacios regresivos psicopatológicos que se traducen en una desintegración momentánea del ego. “Just at the development of concentration permits fusion of ego and ego ideal, the development of insight resurrects the primitive anxieties of emptiness, annihilation, and fragmentation of the self” (Epstein, 1988: 10). Estas sensaciones de vacío y fragmentación pueden intensificar la gravedad de ciertos cuadros clínicos, como los trastornos narcisistas y límites de personalidad.

Para el psicoterapeuta John Welwood (1999) uno de los mayores riesgos asociados a toda práctica espiritual es el “bypass espiritual”, que define como la tendencia a utilizar prácticas espirituales para eludir cuestiones personales inconclusas, ignorar o despreciar necesidades, sentimientos y tareas básicas del desarrollo en el nombre de la iluminación (Welwood, 1999). Welwood explica que el bypass espiritual involucra el imponerse a uno mismo “verdades superiores” que están mucho más allá de la condición existencial en la cual uno se halla. La motivación subyacente es, como regla general, la necesidad de compensar bajos niveles de autoestima, inmadurez emocional, alienación social o fallas en el proceso de individuación.

Estrechamente ligada a la concepción del “bypass espiritual” propuesta por Welwood, se encuentra el desarrollo de un “superego espiritual”, esto es, la fusión de tendencias superegoicas autocríticas con el yo observador (Cortright, 1997; Welwood, 1999). En esta situación, la persona intenta vivir de acuerdo a ideales o mandatos espirituales muy exigentes o trata de igualar una imagen espiritual superior muy idealizada, la que muchas veces no puede sostener por mucho tiempo. El resultado puede ser, por ejemplo, la represión de una serie de afectos que no son compatibles con el ideal de sentir siempre amor y compasión por todos

los seres vivientes (como se exige a menudo en ciertas prácticas devocionales budistas) o una severa voz interna que demanda cada vez más constancia y rigurosidad. “In trying to live up to high spiritual ideals, they deny their real feelings, becoming cut off from their bodily vitality, the truth of their own experience, and their ability to find their own authentic direction” (Welwood, 1999: 179). Esto puede conducir a la vivencia de una espiritualidad solemne y fría, llena de autodesprecio y autorreproche.

Otro fenómeno relacionado con la meditación incluye la acentuación de tendencias preexistentes de la personalidad. Ciertas prácticas, por ejemplo aquellas que ostentan una estructura más rígida y ritualizada, pueden fomentar o exacerbar rasgos obsesivos, caracterizados por la compulsión de repetir determinadas acciones, tendencias hacia el pensamiento mágico o supersticioso, y la ideación paranoide (Deikman, 1982). Hay personas que sufren una «inflación del ego». En esta situación, la meditación puede contribuir a fortalecer sentimientos de grandiosidad y omnipotencia infantiles, suceso que refuerza la identificación de la conciencia con el ego en vez de llevar a la desidentificación (Deikman, 1982; Epstein, 1995; Cortright, 1997; Welwood, 1999; Wellings, 2000). En esta misma línea, hay creencias poco realistas que impelen a la persona a mal utilizar la práctica espiritual: la creencia de que la práctica sanará alguna enfermedad o psicopatología por sí sola; de que la práctica sincera es todo lo que se requiere para transformarse por dentro o de que se es “más evolucionado” porque se está en una vía que lleva a un estado “superior” de conciencia (Kornfield, 1993; Epstein, 1995; Cortright, 1997).

Finalmente se puede presentar otro fenómeno vinculado con lo que el maestro budista contemporáneo Chogyam Trungpa (1998) llamó *materialismo espiritual*. Este concepto apunta a la gran ambición y el intenso apego que los meditadores occidentales pueden desarrollar respecto de las experiencias extraordinarias o excepcionalmente profundas de meditación que pueden emerger durante la práctica (Epstein y Lieff, 1981; Firman y Gila, 1997; Welwood, 1999). Esta adicción cuasi obsesivo-compulsiva a ciertos estados no ordinarios de conciencia puede acompañarse de un aumento del nivel de ansiedad y agitación mental, además de síntomas físicos que terminan por estresar más que aliviar al meditador.

En síntesis, las meditaciones y terapias meditativas son prácticas espirituales que en su ejercicio continuo no están exentas de desarrollar problemas psicológicos entre sus practicantes. Muchos de estos impases no son fácilmente perceptibles ni para el que los padece ni para la mirada no instruida, de ahí que su identificación no sea un trabajo fácil. Desde mi experiencia como psicólogo clínico y como residente en el *ashram* puedo afirmar que los facilitadores que coordinan la realización de estas técnicas meditativas no son conscientes ni de la existencia de esta problemática intrapsíquica, ni de su identificación. Lo que es peor, muchas veces se transmite la idea de la autotranscendencia espiritual a muchos visitantes que, en realidad, primero requieren de un mayor grado de fortalecimiento y autoafirmación psicológica. Lo anterior se debe a que los encargados de guiar las meditaciones y terapias meditativas de Osho no son personas que hayan recibido formación académica y técnica en este tipo de psicopatologías sutiles. Los facilitadores no son personas entrenadas en el oficio de la asistencia y el apoyo psicológico, sino profesionales o estudiantes de diversas carreras que han realizado y se han entrenado específicamente en algunas meditaciones y terapias meditativas.

Lo anterior devela, lo que a nuestro juicio es la más importante contradicción en la gestión del resort. Por un lado, se ha diseñado todo un conjunto de técnicas psico-espirituales, que van desde una óptica más psicológica hasta una más religiosa, en el marco de un programa de evolución espiritual. Sin embargo, Osho y los continuadores de su obra, no implementaron un plan de trabajo en orden a desarrollar este modelo de crecimiento espiritual entre los *sannyasins*. Más bien todo lo contrario, el *laisse faire* sustentado en la convicción de que cada uno es el único responsable de su camino espiritual, ha convertido este espacio en un consumo de prácticas espirituales. El diseño se ha reducido a una búsqueda de bienestar y hedonismo espiritual, cuyos resultados son tan ambiguos que ni siquiera los propios residentes pueden expresar lo ganado y lo perdido durante ese viaje. Como efecto, nunca se sabe si las prácticas espirituales promovidas en el resort son conducentes a una “regresión al servicio de la trascendencia” (Wasburn, 1997, 1999) o una “regresión al servicio del ego”.

La gestión de las prácticas espirituales en el resort, podrían ser conducentes a una serie de problemas psicológicos asociados a la ejecución de una práctica

espiritual –bypass espiritual (Welwood, 1999); superego espiritual (Cortright, 1997; Welwood, 1999); inflación del ego (Deikman, 1982; Cortright, 1997; Epstein, 1995; Welwood, 1999; Welling, 2000); y materialismo espiritual (Trungpa, 1998)- los que pueden ser resumidos y sintetizados en lo que Wilber denominó la “falacia pre-trans” (*pre/trans fallacy*), esto es, confundir episodios pre-personales narcisísticos como si se tratasen de verdaderos estados espirituales. En resumen, la gestión del resort legitima procesos de hedonismo espiritual entre sus *sannyasins*, desvinculando la práctica de todo marco evolutivo, y por ende, de un real crecimiento espiritual.

*Práctica espiritual en el Osho International Meditation Resort:
¿Espiritualidad o Capitalismo espiritual?*

Según el filósofo y estudioso del misticismo, Steven Katz, todos los místicos, tanto occidentales como orientales, han sido víctimas de una incompreensión generalizada, tanto entre sus cercanos seguidores como en el público que los ha leído e intentado comprender con posterioridad. “Mystic do not say what they mean and do not mean what they say” (Katz, 1992: 3). Esto se debe a que el lenguaje con el que los místicos buscan entregar su sabiduría, es un lenguaje que esencialmente busca transformar conciencias antes que comunicar semántica y pragmáticamente un contenido sintáctico. Este tipo de lenguaje, descansa muchas veces sobre un conjunto de paradojas y metáforas, que como ya vimos en Osho anteriormente, violan toda lógica comunicativa.

Para el sinólogo Francois Jullien⁹⁷, el hombre sabio no tiene ideas, es decir, no antepone un juicio predicativo en detrimento de otras ideas. De esta manera, procura mantener las ideas en un mismo plano, siendo la sabiduría el arte de “tenerlas igualmente posibles, igualmente accesibles, sin que ninguna de ellas, al anteponerse, tape otra o le haga sombra; en definitiva, sin que ninguna quede privilegiada” (Jullien, 2001: 17). El sabio sabe que al establecer una idea, ha tomado, aunque sea temporalmente, partido respecto a la apreciación de la

⁹⁷ Jullien ha dedicado mayormente su atención a la sabiduría China, especialmente a los tres grandes maestros: Lao Tzu, Confucio y Chuang Tzu.

realidad. La elección de la sabiduría es guardarse de establecer principios, que puedan más tarde ser debatidos, transformados y revisados. Dado que el sabio no privilegia nada, lo abarca todo, nivelando los puntos de vista de acuerdo a las circunstancias.

El saber de los sabios es *incitativo*, en la medida en que aparentemente no enseña nada, buscando más bien despertar la mente del receptor. También es *indicativo*, porque en vez de forzar el pensamiento, se infiltra en él, y disolviéndose en él, lo “baña” y lo contamina. La sabiduría no puede ser explicada, sino que debe ser “degustada”, “saboreada”, o “experimentada”, dedicando todo el tiempo necesario para tal impregnación. Así mismo, la expresión comunicativa del sabio recorre múltiples registros: es moral, política, educativa, personal; así mismo, constata, asocia, aprecia; utiliza diálogos, sentencias, comentarios, parábolas, apotegmas y anécdotas.

La sabiduría, a diferencia de la filosofía y la ciencia occidental, busca develar lo que Jullien denomina “fondo de inmanencia” (en Washburn “Fundamento Dinámico”). La lógica de la inmanencia, comprendida como la coherencia interna de los procesos, permite comprender lo real como interacción permanente. Jullien explica que la sabiduría vuelve una y otra vez a este fondo de inmanencia, pero sin poder decirlo en una lógica discursiva, porque la inmanencia no es decible sino, más bien, evocable. Ella es imposible de exponer o de traducirse en una verdad objetiva y fija. “El fondo de la inmanencia no cesa de manifestarse, pero siempre de forma global, y por tanto sin desmarcarse, al punto que no hay nada más difícil de ver que su continua evidencia” (Jullien, 2009: 1262). La experiencia del sabio, en suma, es la obtención de la espontaneidad de la inmanencia, que opera en todos los procesos del mundo y constituye el fondo de todo lo real (el Tao en el Taoísmo, el Brahman en el Hinduismo).

Para el sinólogo, los sabios orientales son difíciles de entender, porque en occidente ha prevalecido la idea de ser y de verdad. La filosofía griega, específicamente con Aristóteles, desarrolló culturalmente la idea de razón. “Contra la ambigüedad del relato mítico, y para salir de ella, se instituyó el *lógos* como discurso riguroso de lo verdadero” (Jullien, 2001: 101). Esbozado por Parménides y teorizado por Aristóteles, se fundó una lógica identitaria cuyo principio de no contradicción zanjó la ambigüedad entre el ser y el no-ser. Los contrarios pasaron

a ser contradictorios, y el pensamiento se dicotomizó entre lo verdadero y lo falso. Los griegos fueron los primeros que captaron el objeto en su relación con el sujeto al hacer emerger el principio de no contradicción. El individuo griego, en lugar de fundirse en la substancia universal como lo hacía el oriental, emprendió la tarea de determinar la substancia como objeto, de donde nació el concepto.

En síntesis, “la lógica de la sabiduría, y lo que la constituye en anti-filosofía, consiste en negarse a entrar en el juego del principio de contradicción” (op. cit: 116). El sabio no busca resolver la contradicción mediante un progreso del pensamiento, como la síntesis dialéctica hegeliana, sino, desprenderse de un más allá de la contradicción. “En definitiva, no hay promoción de una verdad superior, sino liberación interior por ausencia de prejuicio” (op. cit: 143). La finalidad última y suprema del sabio, es desprenderse de toda disposición particular, limitada y fija, mediante una higiene de la mente y del cuerpo. La unidad fundamental, o fondo de immanencia, es un flujo sin fin. Parafraseando a Heidegger, el sabio busca aproximarse a esta “experiencia más original del ser”, a la fase anterior de la verdad por adecuación.

Plotino, Dioniso, Lao Tzu, Chuang Tzu, Nagarjuna, Bodhidharma, Pitágoras, y muchos otros, han buscado que sus palabras no solo sean un espacio de comunicación, sino un dispositivo para revelar una verdad que transforme completamente a quien la escucha. A pesar de que el misticismo occidental ha sido menos prolífico en esta materia, debido a la interpretación neoplatónica de la espiritualidad cristiana, es posible encontrar entre los gnósticos, San Agustín, San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Meister Eckhart, Pascal y el mismo Jesucristo, un lenguaje revelador y transformador difícil de comprender gramaticalmente.

El lenguaje de los sabios y de los místicos busca ser un vehículo de lo divino o trascendente, no un acuerdo entre hablantes para la circulación de mensajes. El místico busca iniciar una experiencia extática, antes que entregar un mensaje comprensible. El lenguaje de los místicos busca hacer emerger un *insight* entre sus oyentes, antes que entablar un proceso dialógico. En el terreno de lo sagrado, es la intuición, la emoción y la pre-reflexión lo que nos permite conectar con lo que la mente no puede entender. En síntesis, el mensaje místico debe ser expresado más allá de las palabras porque la experiencia que conlleva ese mensaje es inefable, o

como lo señalará el filósofo Ludwig Wittgenstein al finalizar la obra cumbre de la filosofía moderna, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein, 1981: 203).

Siguiendo a Bimal Matilal (1992), el lenguaje místico se expresa a través de tres vías comunicativas. La primera de ellas es la poesía o el uso de recursos metafóricos y metonímicos. El segundo canal comunicativo es utilizar predicados contradictorios o paradojas lógicas. La idea es afirmar una proposición desde un punto de vista y al mismo tiempo negarlo desde otro. Por último, muchos místicos utilizan lo que en la tradición hinduista se ha denominado *neti neti* (“no esto, no aquello”) o teología apofática según el cristianismo ortodoxo. El propósito de este ejercicio es trascender la racionalización consciente, así como otras distracciones cognitivas, negando dialécticamente⁹⁸ toda descripción afirmativa sobre la naturaleza espiritual. Al final, el intérprete debe trascender las palabras y los pensamientos para entender la naturaleza de lo divino.

Raimon Panikkar también se refiere latamente sobre la paradoja implícita en el lenguaje filosófico indio. Para Panikkar, la gran diferencia entre la filosofía occidental y la filosofía india, si es que aplica llamar a ese saber filosofía, es que la filosofía india se define por su objeto material, es decir, por la realidad que pretende conocer. Su fin consiste en captar esa realidad y adecuarse a ella. La filosofía occidental, en cambio, se define por su objeto formal, es decir, por el conocimiento racional o intelectual de la realidad. El conocimiento occidental busca autenticarse a sí mismo. La filosofía india intenta descifrar el misterio de la realidad. “Podríamos articular la diferencia diciendo que la pregunta occidental es: *¿qué es el ser?*, mientras que la pregunta índica sería: *¿Cómo realizar el átman?*” (Panikkar, 2000: 74).

⁹⁸ La dialéctica negativa no sólo tiene esta dimensión espiritual, sino también fue un concepto filosófico utilizado por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Siguiendo a Hegel, Theodor Adorno y Walter Benjamin entendieron el automovimiento del concepto no como una teoría en desarrollo, sino como un movimiento del pensamiento en el que “todas las categorías son y no son ellas mismas” (Adorno en Buck-Morss, 1981: 358). Dicha dialéctica sin síntesis, se transformó para los frankfurtianos en un referente epistemológico desde el cual criticar toda coherencia lógica instrumentalizada para sostener una estructura de dominación, y al mismo tiempo, toda conciencia categorizadora que se hacía pasar por racionalidad. Para más detalles ver Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid, Siglo XXI.

Toda esta introducción acerca del lenguaje paradójico de los místicos nos sirve para entender lo difícil que resultó y resulta comprender a Osho. Tal como ya analizamos, Osho también fue un promotor de este tipo de lenguaje metafórico, paradójico, críptico y ecléctico. Osho buscó intencionalmente que sus *sannyasins* no comprendieran totalmente lo que quería comunicar. Osho quería confundir a sus seguidores, más que entregarles un camino espiritual fácil de digerir. Lo anterior queda más claro si leemos al director del *Inner Circle* y médico personal de Osho, Swami Amrito, cuando le pregunte: ¿Cómo sientes que la gente entiende o ha entendido a Osho?, su respuesta fue más que elocuente,

Mal, muy mal. Hay gente que viene con lentes y no se los quieren quitar. El problema es que si les entregamos Osho de manera fácil lo van a simplificar, y si lo entregamos muy complicadamente, no lo van a entender. Tenemos que ponerlo a una distancia tal que la gente lo incorpore en sus vidas. Pero siempre ha sido así, muy pocos pudieron entenderlo cuando él estaba en su cuerpo. A Osho no le interesaba mucho que lo entendieran o no, solo que existiese suficiente gente para que el show continuara. Recuerdo que cuando Osho dejó su cuerpo, al día siguiente había solo tres personas en la sala de meditación para hacer dinámica. En ese momento había cientos de sannyasins acá, pero solo tres querían meditar. Pero Osho lo dijo, muy pocas personas van a hacer la transición necesaria entre mi presencia y mi ausencia. Esa gente que no logre entender esa transición, dijo, pronto estarán sentados a los pies de cualquier idiota.

Sin embargo, el hecho de que el mensaje sapiencial de Osho sea transmitido mediante metáforas y paradojas difíciles de resolver lógicamente, no lo sitúa automáticamente como un maestro espiritual. En primero lugar, porque no hay certeza alguna de que siguiendo los confusos lineamientos filosóficos de Osho se arribe a un espacio de trascendencia. En segundo lugar, porque aún en el hipotético caso de que los *sannyasins* logren encontrar la iluminación promovida por Osho, mediante las meditaciones activas y las terapias meditativas ofrecidas en el resort, eso no es sinónimo de estar experimentando un crecimiento espiritual.

La gestión espiritual del resort reposa sobre dos problemas. En primer lugar, ofrece una espiritualidad a medias, que descansa únicamente en la posibilidad de experimentar estados *peak*, catárticos o extáticos, desvinculados de todo mensaje ético o solidario. Al mismo tiempo, no ofrece claridad alguna sobre los alcances místicos y trascendentes que puede ofertar, ya que el mensaje de Osho no permite saber con certeza como arribar a ellos. Tal como definimos en nuestro marco

teórico, la espiritualidad tiene una doble dimensión: vertical y horizontal. Vertical, por cuanto comprende una actitud de búsqueda contemplativa y trascendente. Horizontal, por cuanto dicha actitud o tendencia no puede estar desligada de los contextos sociales de los cuales emerge. La espiritualidad en el resort sólo busca satisfacer una de estas aristas, la vertical, y en su intento, fracasa por cuanto no es capaz de transmitir una idea clara de cómo alcanzar estos estados trascendentes.

La espiritualidad ofertada en el *Osho International Meditation Resort* no es una “verdadera” espiritualidad, por cuanto no supone un “océano común de emancipación” (Ferrer, 2011a), una “evolución cosmoteándrica” (Panikkar, 1979, 1998, 1999a, 1999b, 1999c) ni una “trascendencia mundicéntrica” (Wilber, 2007). Las prácticas espirituales diseñadas por Osho constituyen un trazado que va desde el pseudofortalecimiento psicológico hasta la promesa del encuentro espiritual. Se trata de un camino de exploración individual, donde la experiencia de cada *sannyasin* emerge como espacio legítimo de verdad espiritual. Esto significa, que las “compensaciones” (Stark y Bainbridge, 1985) derivadas de las prácticas espirituales al interior del *ashram* sean siempre interpretadas de acuerdo a los requerimientos particulares de cada participante, conforme a una “epistemología individualista” (Wallis, 1974).

Hablamos de una nueva forma de sincretismo, donde los practicantes de esta nueva espiritualidad no sólo construyen su propio conocimiento religioso al estilo de un “patchwork belief”, como elocuentemente lo ha denominado Daniele Hervieu-Léger (2003: 165), sino como un espacio de consumo espiritual. De esta manera, la espiritualidad promovida y gestionada dentro del resort legitima las tesis del “capitalismo espiritual” (Carrette y King, 2005; Lau, 2000; Possamai, 2000, 2003, 2005), donde la experiencia espiritual es comprendida como un bien de consumo. Lo anterior se expresa en los componentes ideológicos de la filosofía de Osho, y consecuentemente, en la gestión del resort como un espacio dirigido a captar clientes de altos ingresos que encuentran en Osho una legitimación perfecta para su situación socioeconómica como sinónimo de espiritualidad.

La constitución socioeconómica del *ashram* se explica a través de las ideas del mismo Osho. Osho siempre buscó promover una nueva matriz cultural que legitimara la riqueza como acceso a la espiritualidad. Siguiendo las ideas de este maestro espiritual, sólo una persona que ha satisfecho sus necesidades básicas,

como son el alimento y la seguridad, puede asumir necesidades espirituales. Fiel reflejo de la pirámide de Maslow, Osho señala: “La religión es el lujo supremo. O bien tienes que ser muy rico para llegar a este lujo, o tienes que ser tremendamente inteligente. Pero en ambos casos eres rico. Nunca he visto volverse religiosa a una persona realmente pobre; pobre en inteligencia, pobre en riqueza” (Osho, 2001: 217). Para Osho, el pobre vive solo conectado con su pobreza exterior, no con su pobreza interior.

En la filosofía de Osho no existe ninguna incongruencia entre la búsqueda espiritual y la búsqueda de riqueza material. “I don't condemn wealth. Wealth is a perfect means which can enhance people in every way and make life rich in all ways. The materially poor can never become spiritual” (Rajneesh en Grafstein, 1984: 14). En palabras de Osho, la perfección humana se alcanza en el estado de «Zorba el Buda», esto es, la espiritualidad de Buda con el materialismo de Zorba. De esta manera, Osho legitima sin reparos el capitalismo como modelo ideológico: “To me, a capitalist society is a natural phenomenon. A socialist structure is not natural. It is something imposed, something conceived of through the mind. Capitalism developed by itself; socialism has to be brought about, it cannot come by itself” (Osho, 2006: 15). La prédica de Osho sirve de incentivo moral para convertirse en una persona rica. Sus seguidores, si han entendido bien su mensaje, deben ser personas con un nivel socioeconómico y educacional superior a la media, cuestión que se refleja claramente entre los visitantes y residentes del resort.

Lo anterior le permite legitimar al *Inner Circle* una política administrativa que busca seleccionar el ingreso al resort de acuerdo al nivel socioeconómico del visitante. De esta manera, año tras año, el resort eleva sus precios de entrada, con la intención de filtrar el ingreso hacia un público menos numeroso y con mayor poder adquisitivo. Inicialmente el *ashram* era gratuito, y sus actividades y cursos eran costeados mediante donaciones voluntarias. Desde la muerte del Osho en 1990, el *Inner Circle* comenzó paulatinamente a elevar el valor del ingreso y de los servicios⁹⁹. Las razones esgrimidas por la administración obedecen a tres motivos: el aumento del costo de la vida en India; la necesidad de regular la población

⁹⁹ Solo a modo de ejemplo, a principios de los años noventa, el costo de la entrada diaria era de 60 rupias, es decir, un dólar en moneda actual. Al momento de realizar la investigación, el valor era de 600 rupias, es decir, 10 dólares en moneda actual.

flotante al interior del campus para reducir las tensión con la policía y los “enemigos” de Osho (fanáticos religiosos y políticos conservadores); y por último, entregar servicios de mayor calidad en un entorno más acogedor, externalizado funciones que antes eran absorbidas por los mismos *sannyasins* (limpieza y seguridad). Sin embargo, los argumentos entregados por el *Inner Circle* silencian la legitimación ideológica que opera tras esta política del resort, cual es, legitimar el capitalismo a través de una espiritualidad hedónica, lucrativa y descomprometida socialmente.

Otro elemento que permite legitimar el aumento progresivo de los costos en el resort, tiene que ver con el exitoso *branding* globalizado que ha significado la marca OSHO®. Esto se ha traducido en la publicación de más de seiscientos libros de Osho en todo el mundo, traducidos a más de cuarenta idiomas, y la aparición de una centena de centros de Osho repartidos en el globo¹⁰⁰, los que al igual que el resort, ofertan meditaciones activas y terapias meditativas *made in Osho* (Palmer y Sharma, 1993). El resort, a través de la *Osho International Foundation*, controla los derechos de autor y el *royalty* de estas prácticas espirituales, lo que significa que si alguien quiere exportar estos servicios, debe entrenarse en estas técnicas y solicitar la autorización del *Inner Circle* para abrir uno de estos centros fuera del *ashram*.

Muchos *sannyasins* se entrenan en las terapias meditativas a fin de convertirse en facilitadores de las mismas. Para ello deben comenzar como simples participantes y luego realizar el entrenamiento que los faculta como facilitadores de los mismos. Esto supone un costo financiero no menor, pero también una inversión. Estas nuevas capacidades y habilidades pueden ser “exportadas” fuera del *ashram*, permitiendo la obtención de ingresos que transforman la gestión de estos centros en un negocio tan rentable como la administración del resort. La *Osho International Foundation* no cobra derechos de *royalty* por el funcionamiento de estos centros, pero si exige mantener cierto contacto estratégico entre Puna y sus filiales.

Sólo a modo de ejemplo, en el centro de Osho de Italia, llamado *Miasto Osho Center*, la terapia meditativa Rosa Mística cuesta unos dos mil euros por persona todo el año (precio 2013). Esa misma terapia cuesta en Puna no más de mil euros

¹⁰⁰ Los más importantes en cuanto al tamaño, número de cursos que ofrecen, recursos económicos y reconocimiento por parte de los *sannyasins*, son el *Osho International Meditation Resort* de Puna, India; el *Osho Miasto Center* de Italia; el *Osho Humaniversity* ubicado a una hora de Ámsterdam, Holanda; el *Osho UTA Institut*, en Colonia, Alemania; el *Osho AFROZ Meditation Center*, localizado en la isla de Lesbos, Grecia; el *Instituto Osho* de Brazil; y el *Osho Meditation Center* de México.

por persona en temporada alta. Para promocionar los trabajos y grupos terapéuticos en sus respectivos centros, los facilitadores utilizan el *ashram* de Puna para captar clientes. Dicha publicidad no está completamente regulada por la administración del *ashram*, ya que por un lado se solicita a los facilitadores no utilizar los espacios terapéuticos para ofertar sus propias terapias, pero al mismo tiempo, no se castiga dicho comportamiento, ya que el *ashram* necesita de estos terapeutas para ofertar y realizar sus propias terapias meditativas.

De esta manera, el resort entrega un saber terapéutico que luego se difumina alrededor del globo. El problema estriba en que no existe evaluación clara ni objetiva sobre lo aprendido en estos *trainings*, solo el requisito de la experiencia. Estas terapias son vendidas fuera de las murallas del *ashram* sin ser reguladas por un código de ética profesional que regule el desarrollo de estas poderosas herramientas catárticas. Las consecuencias de esta enorme red psicoespiritual en el mundo, y su impacto en la salud psicológica de sus usuarios, es un tema que podría abordarse en una próxima investigación.

A modo de resumen

Históricamente, el sentido y la expresión de las religiones pueden ser entendidos desde dos fenómenos antropológicos. El primero de ellos dice relación con que toda inquietud religiosa emerge desde una realidad última y trascendente, que inicialmente mágica y mitológica pasará a expresarse en Dios, Nirvana, Brahman o Tao. Todos estos nombres evocan el sentido originario de lo que Heidegger llamo el ser, la energía fundamental que sostiene y anima todo lo que existe. Se trata de una verdad que está más allá de las palabras y los conceptos, un *mysterium tremendum* como solía llamarlo el teólogo Rudolf Otto. La segunda arista de todo fenómeno religioso se desprende de lo anterior. El discurso religioso no estaba destinado a ser interpretado literalmente. La creencia en toda omnipresencia está más allá del intelecto (Spencer, 1917). A Buda no le interesaba la especulación filosófica; Cristo transmitía su mensaje en parábolas; y Lao Tze no confiaba en las palabras ni en el pensamiento deductivo (Armstrong, 2009). Solo cuando se institucionalizan todos estos mensajes sapienciales, comienzan las religiones a transmitir una idea comprensible y hegemónica.

Las religiones son en su esencia disciplinas prácticas que reposan en enigmas muchas veces imposibles de descifrar. La fe es un salto desde la esfera cognoscitiva y racional a la creencia incondicional. Un ejemplo de ello puede desprenderse del análisis que hace Kierkegaard sobre el simulacro de sacrificio de Abraham sobre su hijo Isaac. El “caballero de la fe” renuncia a todo porque confía en que a través de la fuerza del absurdo todo orden será finalmente reestablecido¹⁰¹.

Max Weber, el padre de la sociología de la religión, busca responder a la pregunta de cómo una tradición religiosa, que inicialmente ofrece mensajes crípticos comprensibles para unos pocos iniciados, termina muchas veces transformándose en una institución de masas legitimada socialmente. Para Weber, toda religión se compone de dos elementos, una esfera emocional y otra racional. El monje budista busca acceder al nirvana, el hindú enfervorizado busca el *moksha*, y el santo cristiano la comunión celestial con Dios. Estas diferentes maneras de

¹⁰¹ Para más detalles ver Kierkegaard, Soren (1987). *Temor y Temblor*. Madrid, Tecnos.

unio mystica mediante la sumersión contemplativa son el polo emocional de toda religión. Sin embargo, para asegurar su permanencia en el tiempo y una dosis progresiva de feligreses, las religiones terminan racionalizando y sublimando la orgía mística en rituales sacramentales y textos sagrados (Weber, 1964, 2008). O como bien lo señala Niklas Luhman: “El centro de gravedad religioso se desplaza del ritual a las preguntas totalizadoras de la fe que deben ser dogmatizadas, interpretadas y reespecificadas exegéticamente” (Luhmann, 2009: 115). Para Weber, el misticismo emocional es un estado psicológico pasajero, una actitud emotiva inducida que termina disolviéndose a medida que las religiones burocratizan el carisma de sus maestros y profetas.

La fundación institucional de este segundo elemento religioso, es decir, una ética racional virtuosa y práctica, es aquello que ha estado ausente entre los miles de *sannyasins* que residen y visitan el resort de Osho. Tal como hemos señalado, el resort contiene elementos que lo definen como un nuevo movimiento religioso, donde lo orgiástico-extático no deviene ni construye acción moralizante. Parfraseando a Weber, “el carisma de la mística pura solo está al servicio de sí misma” (Weber, 1964: 38). A diferencia de otros relatos religiosos, Osho y sus *sannyasins* han diseñado e implementado una ética del hedonismo antes que una ética del sufrimiento. De ahí que hayan podido converger elementos psicoterapéuticos post psicoanalíticos en el marco de una “religiosidad sin religión”.

Volviendo a Luhmann, las religiones reformulan las condiciones de inseguridad social, sacralizando los problemas sociales, es decir, convirtiendo en tabú puntos débiles del orden social. “Formulado sociológicamente, la función de la religión es la transformación de la complejidad indeterminada en determinada o determinable” (Luhmann, 2009: 89). En los albores del monoteísmo judeo cristiano, temas relacionados con el control de la violencia y la seguridad social eran relevantes, de ahí que desde las tablas de Moisés hasta la redacción del Corán, el monoteísmo buscara moralizar comportamientos anómicos. En plena modernidad, el control monopólico de la fuerza por parte del Estado; el surgimiento de un mercado transnacional de la mano de una ética del trabajo y una sociedad de consumo; la legitimación de los derechos civiles y la democracia; el surgimiento de un mundo cosmopolita cada vez más conectado; y la aplicación del conocimiento y la racionalidad en los asuntos humanos, han contribuido al descenso de la violencia

(Pinker, 2013) y la legitimación social del civismo, al menos en occidente (Ferguson, 2012). Es en este nuevo entorno social, donde los nuevos movimientos religiosos buscarán sacralizar una nueva complejidad social: la felicidad como parte del proyecto reflexivo del yo (Giddens, 1995).

Lo anterior no supone negar que históricamente las religiones han apelado a la reflexividad de sus simpatizantes, sino destacar que en la modernidad tardía la reflexividad es un hecho mucho más extendido socialmente (Mellor, 1993). La religión es en la modernidad una afiliación reflexiva, un “me first religion” (Wuthnow, 2005) que por lo general viene acompañado de un “creer sin pertenecer” (Davie, 1994), donde la trascendencia ya no se encuentra allá afuera, sino en el yo como búsqueda interior. Es en este marco histórico y social donde debemos situar la experiencia espiritual de miles de personas al interior del *Osho International Meditation Resort*. Siguiendo a Weber, tanto en el mensaje como en los rituales de interacción que se suceden al interior del resort, se apela a la dimensión extática y dionisiaca de lo religioso. Al mismo tiempo, el mensaje místico de Osho desemboca en un suave nihilismo donde las contradicciones lógicas del maestro son encubiertas mediante el sacrificio del intelecto, lo que legitima prácticas institucionales que privatizan la experiencia religiosa en lo psicoterapéutico (Gross 1978; Vitz, 1994). La psicoterapia ofertada no admite análisis en cuanto a sus objetivos y resultados, confluyendo con un discurso espiritual que apela a la emocionalidad catártica.

Siguiendo a Bourdieu (1971), el campo religioso sistematiza las creencias y prácticas religiosas mediante el monopolio de la gestión de bienes de salvación, que se traduce en la formación de un cuerpo específicamente sacerdotal; en este caso, el *Inner Circle* y los cientos de facilitadores que imparten las terapias meditativas y meditaciones al interior del *ashram*. De esta manera se construye un discurso ideológico que busca trascender los condicionamientos sociales mediante una religiosidad oriental ecléctica y una psicoterapia occidental catártica. Dicho trasfondo ideológico ha sido sistemáticamente blanqueado mediante un rediseño institucional, que desde la muerte del maestro busca hacer desaparecer todo vestigio devocional y todo elemento contracultural.

Tal como lo mencionamos, este cambio de orientación se expresa en la transformación desde un *ashram* a un resort. Un resort que desde la muerte de su

fundador encarece los costos de ingreso y permanencia para todos los residentes, con la clara finalidad de seleccionar socioeconómicamente a los nuevos visitantes. No es casualidad que Osho incentivaré entre sus *sannyasins* la idea de que la riqueza material va de la mano con la riqueza espiritual («*Zorba the Buddha*»). A pesar de los argumentos financieros que el resort entrega para explicar esta progresiva alza de sus precios, que van desde el aumento del costo de la vida en India hasta la externalización de servicios antes gestionados por los mismos *sannyasins*, es claro que detrás de esta nueva visión estratégica del resort opera una razón más profunda.

Es en este punto donde las tesis del “Capitalismo Espiritual” (Carrette y King, 2005; Lau, 2000; Possamai, 2000, 2003, 2005) adquieren protagonismo como marco explicativo de la experiencia espiritual al interior del resort. Las terapias meditativas y meditaciones que se ofrecen dentro del campus, que en los setenta y ochenta tenían un fuerte componente antisistema y podían ser adquiridas mediante donaciones, son hoy mercancías cuyo valor de mercado crece año tras año. De un *ashram* que cultivaba una espiritualidad revolucionaria, intentando extender masivamente su mensaje, pasamos a un resort que vende psicoterapias y meditaciones para los buscadores adinerados de nuevas experiencias espirituales. La práctica espiritual es ahora objeto de consumo, perdiendo su vinculación con la idea de un crecimiento espiritual “emancipador” (Ferrer, 2011a), “cosmoteátrico” (Panikkar, 1979, 1998, 1999a, 1999b, 1999c) y “mundicéntrico” (Wilber, 2007).

Nos encontramos frente a un nuevo movimiento religioso, que aunque inicialmente se constituyó como un *world-rejecting new religion movement* (Wallis, 1984), terminó transformándose, luego de la muerte de su líder carismático, en un *world-affirming new religion movement* (op. cit) o *client cult* (Stark y Bainbridge, 1985). Dicha transformación, no sólo blanqueó la rebeldía del mensaje de Osho, sino que deconstruyó su mensaje espiritual en una oferta psicoespiritual orientada a un segmento socioeconómico acomodado. Para tal efecto, estos dispositivos son ofertados como servicios “a la carta”, desconectados de toda idea de evolución y crecimiento espiritual.

La práctica espiritual al interior del resort tiene referencias religiosas, por cuanto los buscadores de lo espiritual encuentran en el mensaje de Osho y sus

técnicas psicoterapéuticas y meditativas un encuadre para conectarse con lo trascendente o numinoso. Así mismo, esta experiencia es organizada comunitariamente, pero en el marco de un contenido ético posmoderno. Nos referimos a una “comunidad estética” o “carnavalesca” (Bauman, 2000; 2003; Maffesoli, 1990), donde se vive momentáneamente una actitud celebrativa y relajada ante el mundo, y una suerte de apología del distanciamiento ante cualquier figura convencional o pauteada socialmente. Siguiendo a Jean-Claude Kaufmann, conviene más hablar de una «colectividad de pertenencia» antes que de una «comunidad de integración» (Kaufmann, 2004). Esta nueva “religiosidad posmoderna” (Bauman, 2004; Lyon, 2002) o “invisible” (Luckmann, 1967, 2008a, 2008b), transforma las experiencias de trascendencia, tradicionalmente interpretadas en el marco de una ética compasiva y solidaria, en consumo para el *well being* emocional.

La experiencia espiritual también es organizada como psicoterapéutica, dentro de un encuadre psicológico humanista-gestáltico-transpersonal, esto es, conducente a la autorrealización y el bienestar personal. De esta manera, ya sea como experiencia religiosa, esto es como experiencia mística o numinosa, o psicoterapéutica, como experiencia de autorrealización personal, siempre la experiencia es organizada de acuerdo a los requerimientos particulares de cada participante. Esto se traduce en que el resort ha diseñado y gestionado un conjunto de “tecnologías del yo” (Foucault, 1990), que buscan reforzar entre sus usuarios o clientes un “hedonismo espiritual” (Ferrer, 2003) y un “narcisismo psicoterapéutico” (Sennett, 2002; Lasch, 1984, 1991; Rieff, 1990; Berger, Berger y Kellner, 1973) que eventualmente podría significar una desconexión social o un alejamiento de las problemáticas públicas.

Aportes de esta investigación a las Ciencias Sociales

El surgimiento y desarrollo de los nuevos movimientos religiosos ha sido un fenómeno sociocultural que no ha escapado a la mirada sociológica. Desde la inicial mirada de Weber y Troeltsch al contenido místico y sectario de las religiones, pasando por los aportes de Simmel y posteriormente Berger y Luckmann a la idea de un nuevo mercado religioso y el surgimiento de nuevas religiones privadas y eclécticas, hasta los análisis de Rodney Stark, Williams Sims Bainbridge, Roy Wallis, James Beckford, Paul Heelas, entre muchos otros, a los diferentes tipos de culto religioso que se vienen constituyendo desde la segunda guerra mundial, la sociología ha ido delineando un marco teórico y metodológico que le ha permitido comprender este fenómeno social.

Tal como lo señalamos en el marco teórico, Osho/Rajneesh y sus *sannyasins* también fueron objeto de análisis sociológico, sobre todo en los años ochenta, cuando el *Rajneeshism* comenzó a ganar adeptos entre una población con buenos niveles de educación formal y altos ingresos económicos. Sin embargo, la mayoría de estos estudios se basaron en valoraciones e impresiones subjetivas que fluctuaron entre los apostatas y los admiradores de la obra de Osho, con un exiguo o nulo trabajo de campo (Aveling, 1999; Lindholm, 2002). Los escasos trabajos sociológicos se centraron en aspectos como el adoctrinamiento espiritual y el control ideológico al interior del rancho de Oregón (Palmer y Bird, 1992; Carter, 1987, 1990); la rutinización del carisma en Osho (Palmer, 1988); y el análisis de algunas variables longitudinales (Latkin y colaboradores, 1987, 1990a, 1990b, 1991).

Los estudios etnográficos luego de la muerte de Osho, en el marco de la sociología académica, son prácticamente inexistentes. Las ciencias sociales perdieron interés en investigar como siguió funcionando el *ashram* de Osho cuando su círculo de hierro, el *Inner Circle*, tomó el poder. Esta investigación tiene el mérito de retomar el estudio sociológico del que fuera el “nuevo movimiento religioso más controvertido de la modernidad” (Mullan, 1983: 1). Para ello buscamos no cometer los mismos errores metodológicos y teóricos del pasado. Hablamos de una investigación etnográfica, que involucró treinta y cinco entrevistas en profundidad y seis meses de trabajo de campo; incorporando un marco teórico que abarco los

grandes referentes del conocimiento sociológico en materia religiosa; y otras disciplinas, como la psicología y la filosofía, en aras de profundizar la interpretación teórica del fenómeno estudiado.

Un segundo aporte, tiene que ver con la idea de espiritualidad. Hoy por hoy, la experiencia espiritual parece haberse transformado desde un camino largo y no exento de dolor y disciplina, en una experiencia que se busca por sus resultados emocionales concretos. El camino espiritual se traduce, para muchas personas, en la búsqueda de satisfacción y realización personal antes que en una senda metódica y moralizante que permita una mayor integración y solidaridad social. Esta nueva espiritualidad, entendida como bien de consumo, es ofertada a través de una serie de dispositivos, entre ellos la psicoterapia y un misticismo ecléctico y hedonista. Esta investigación busca ser un aporte en el develamiento de esas nuevas tecnologías posmodernas del yo, en su genealogía, su funcionamiento y su venta global.

La experiencia espiritual, ahora privatizada como un proceso psicoterapéutico, parece invocar como objeto de estudio a la psicología académica. Esta tesis busca evidenciar la necesidad de comprender que los fenómenos psíquicos y sus deseos de trascendencia no son eventos aislados ni descontextualizados de un marco social y cultural. Si miles de personas entienden hoy la espiritualidad como una gratificación y no como un trabajo de crecimiento personal, es porque existen hoy ciertas condiciones sociales y culturales para que así sea. El capitalismo espiritual (Carrette y King, 2005; Lau, 2000; Possamai, 2000, 2003, 2005) surge exactamente en el momento en que miles de personas se sienten liberados de los tradicionales roles sociales, anclados a la familia y la esfera pública. Dicha “individualización” (Beck, Giddens y Lash 1997; Beck, 1998) producida por la desregulación de los tradicionales soportes de sentido de vida, incentiva la democratización de las elecciones privadas, entre ellas, la opción de nuevas cosmovisiones religiosas. Estas nuevas esferas de trascendencia serán demandadas en un entorno sociocultural que comienza a colocar el tema de la felicidad individual en la cima de los nuevos valores posmateriales (Inglehart, 1991) y la autorrealización como respuesta cultural a las exigencias de una nueva situación vital.

Un último aporte de esta investigación, hace referencia a los marcos éticos en los que se supone debería moverse toda manifestación sagrada. En los discursos sapienciales de muchos maestros iluminados, como en el Buda o el Cristo, es posible identificar una apelación al sujeto sensible y solidario, una invitación a humanizar el entorno social y a formar comunidades pacíficas y sostenibles. A pesar del lenguaje críptico con el que entregaron su mensaje, y de la institucionalización posterior, cargada de dogmas y rituales, es aún hoy posible distinguir un mensaje claro destinado a convertirnos en seres más centrados y empáticos. Es en este último punto, donde la sabiduría de Osho se torna ininteligible. La apelación al observador interno, al vivir en el aquí y ahora, y a desactivar todo indicio de condicionamiento social, puede ser fácilmente interpretado como una invitación al individualismo y el narcisismo.

Si sumamos al punto anterior, el diseño y construcción de un resort en un entorno donde el ingreso promedio per cápita son 1.570 dólares al año según cifras del Banco Mundial¹⁰²; donde la invitación se restringe a aquellos con más poder adquisitivo; y donde nadie se responsabiliza de guiar o servir de soporte en los procesos de crecimiento espiritual que miles de residentes buscan en ese espacio, se corre el peligro de terminar reduciendo la riqueza mística de Osho a una invitación exclusiva para las clases altas, y para aquellos que buscan una espiritualidad a través del engrandecimiento del ego y sus atributos hedónicos.

¹⁰² <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GNP.PCAP.CD>

BIBLIOGRAFÍA

- Ahlstrand, Kajsa (1993). *Fundamental Openness: an enquiry into Raimundo Panikkar's theological vision and its presuppositions*. Estocolmo, Swedish Institute for Missionary Research, 209 pp.
- Alexander, Jeffrey (1987). *Twenty Lectures (Sociological Theory since World War II)*. California, Columbia University Press, 393 pp.
- Almaas, Ali (1996). *The Point of Existence: transformation of narcissism in self-realization*. California, Diamond Books, 602 pp.
- Alper, Matthew (2001). *The God part of the Brain: a scientific interpretation of human spirituality and God*. Nueva York, Rogue, 273 pp.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., F.C.E., 315 pp.
- Anderson, Walter (2004). *The Upstart Spring. Esalen and the Human Potential Movement: the first twenty years*. California, Universe Inc., 352 pp.
- Appadurai, Arjun (2001). *La Modernidad Desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, F.C.E., 237 pp.
- Armstrong, Karen (2007). *La Gran Transformación: el mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*. Buenos Aires, Paidós, 592 pp.
- . (2009). *En defensa de Dios: el sentido de la Religión*. Barcelona, Paidós, 448 pp.
- Ashbrook, James (1984). "Neurotheology: the working brain and the work of theology", en *Zygon*, N°19, pp: 331 – 350.
- Assagioli, Roberto (2000). *Psicosíntesis: Ser Transpersonal*. Madrid, Gaia, 334 pp.
- Atkinson, Paul y Martyn Hammersley (1994). "Ethnography and Participant Observation", pp: 248 – 261, en Denzin, Norman y Yvonna Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Londres, Sage, 643 pp.
- Aveling, Harry (1999). "Introduction", pp: XIII – XXXVIII, en Aveling, Harry (ed.), *Osho Rajneesh & his disciples: some western perceptions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 441 pp.
- Banco Mundial (World Bank). *Datos INB per cápita en US dólares según Método Atlas*. <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GNP.PCAP.CD>
- Barker, Eileen (1989). *New Religious Movements: a practical introduction*. Londres, HMSO, 234 pp.

- Bauman, Zygmunt (1995). *Life in Fragments: essays in Postmodern Morality*. Oxford, Blackwell, 300 pp.
- . (2000). *Modernidad Líquida*. México D.F., F.C.E., 232 pp.
- . (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI, 157 pp.
- . (2004). “Postmodern religion?”, pp: 55 – 78, en Heelas, Paul (ed.), *In Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, Blackwell, 338 pp.
- Beck, Clive (1986). “Education for Spirituality”, en *Interchange*, N° 17, pp: 148–56
- Beck, Ulrich (1998). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva Modernidad*. Buenos Aires, Paidós, 304 pp.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Scott Lash (1997). *Modernización Reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza, 272 pp.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios Personal: la individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona, Paidós, 222 pp.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2001). *El normal caos del Amor: las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona, Paidós, 292 pp.
- Becker, Howard (1953). “Becoming a marihuana user”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 59, N° 3, pp: 325 – 242.
- . (1971). *Sociological Work: method and substance*. Londres, Allen Lane, 358 pp.
- Becker, Howard y Leopold von Wiese (1932). *Systematic Sociology on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold Van Wiese*. Nueva York, Wiley, 772 pp.
- Beckford, James (1985). *Cult controversies: the societal response to New Religious Movements*. Londres, Tavistock, 327 pp.
- . (1989). *Religion and Advanced Industrial Society*. Londres, Unwin Hyman, 189 pp.
- . (2001). “Social movements as free – floating religious phenomena”, pp: 229 – 248, en Fenn, Richard (ed.), *The Blackwell Companion of Sociology of Religion*. Oxford, Blackwell, 485 pp.
- . (2004). “New religious movements and globalization”, pp: 253 – 263, en Phillip, Charles y Thomas Robbins (eds.), *New Religious Movements in the 21st century*. Nueva York, Routledge, 364 pp.

- Béjar, Helena (2011). "Cultura psicoterapéutica y autoayuda: el código psicológico-positivo". En *Papers*, Vol. 96, Nº 2, pp: 341 – 360.
- Bell, Daniel (1980). "The return of the sacred?" pp: 324 – 354, en Bell, Daniel (ed.), *The Winding Passage: essays and sociological journeys. 1960 – 1980*. Londres, Heinemann, 371 pp.
- . (1999). *The Coming of Post Industrial Society*. Nueva York, Basic Book, 508 pp.
- Bellah, Robert (1970). "Civil Religion in America", pp: 168 – 189, en Bellah, Robert (ed.), *Beyond Belief. Essays on religion in a Post-Traditional World*. Nueva York, Harper and Row, 320 pp.
- . (1976). "New religious consciousness and the crisis in the modernity", pp: 333 – 352, en Bellah, Robert y Charles Glock (eds.), *The New Religious Consciousness*. Berkeley, University of California Press, 391 pp.
- Bellah, Robert & et. al. (1989). *Hábitos del Corazón*. Madrid, Alianza, 419 pp.
- Beltrán, Miguel (2010). "Randall Collins y su 'radical microsociology'", en *Revista Española de Sociología*, Nº 13, pp: 117 – 121.
- Benjafield, John (2005). *A History of Psychology*. Oxford, Oxford University Press, 378 pp.
- Benjamin, Ludy y David Dixon (1996). "Dream analysis by mail: an American woman seek's Freud advice", en *American Psychologist*, Nº 51, pp: 461- 468.
- Benner, David (1998). *Psychoterapy and the Spiritual Quest*. Nueva York, Hodder and Stoughto, 173 pp.
- Berger, Peter (1954). "The sociological study of sectarianism", en *Social Research*, Vol. 21, Nº4, pp: 467 – 485.
- . (1969). *The Social Reality of Religion*. Londres, Faber, 231 pp.
- . (1975). *Rumor de Ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, Herder, 172 pp.
- . (1981). *El Dosel Sagrado. Para una Teoría Sociológica de la Religión*. Barcelona, Kairos, 258 pp.
- . (1986). *Invitación a la Sociología: una perspectiva humanística*. Barcelona, Herder, 227 pp.
- . (1990). *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nueva York, Anchor Books, 229 pp.
- . (1994). *Una Gloria Lejana: la búsqueda de la fe en época de incredulidad*. Barcelona, Herder, 267 pp.

- . (1997). “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en *Revista de Estudios Públicos*, N° 67, pp: 1 – 18.
- . (1999). “The desecularization of the world: a global overview”, pp: 1 – 18, en Berger, Peter (ed.). *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington, Ethics and Public Policy Center, 135 pp.
- . (2006). *Cuestiones sobre la Fe. Una afirmación escéptica del Cristianismo*. Barcelona, Herder, 302 pp.
- Berger, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Kellner (1973). *The Homeless Mind: modernization and consciousness*. Nueva York, Random House, 258 pp.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1997). *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. Barcelona, Paidós, 125 pp.
- . (2001). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires, Amorrotu, 240 pp.
- Biddington, Terry (2007). “Spirituality in the market place”, en *The Way*, N° 46, Vol. 4, pp: 113 – 126.
- Billington, Ray (2002). *Religion without God*. Londres, Routledge, 148 pp.
- Birnbaum, Norman y Gertrud Lenzer (1969). *Sociology and Religion: a book of readings*. Nueva Jersey, Prentice Hall, 452 pp.
- Blocher, Donald (2000). *The Evolution of Counseling Psychology*. Nueva York, Springer, 343 pp.
- Boltanski, Luc (1975). *Los usos sociales del cuerpo*. Buenos Aires, Periferia, 111 pp.
- Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue française de Sociologie*, Vol 12, N° 3, pp: 295 - 334.
- . (2007). *El Sentido Práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 454 pp.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (2005). *Una invitación a la Sociología Reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI, 412 pp.
- Brechner, Max (1993). *A passage to America. On the last days of Osho*. Nueva York, Book Quest Publishers, 407 pp.
- Brewer, John (2005). *Ethnography*. Buckingham, Open University Press, 211 pp.
- Bruce, Steve (1995). “The truth about religion in Britain”, en *Journal of Scientific Study of Religion*, N° 34, pp: 417 – 430.
- . (1996). *Religion in the modern world*. Oxford, Oxford University Press, 234 pp.

- . (2000). “The New Age and Secularization”, pp: 200 – 220, en Sutcliffe, Steven y Marion Bowman (eds.), *Beyond the New Age: alternative spirituality in Britain*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 266 pp.
- . (2002). *God is dead: secularization in the West*. Oxford, Blackwell, 269 pp.
- . (2006). “Secularization”, pp: 413 – 430, en Segal, Robert (ed.). *The Blackwell Companion to the study of Religion*. Oxford, Blackwell, 471 pp.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid, Siglo XXI, 385 pp.
- Bulmer, Martin (1982). *Social Research Ethics: an examination of the merits of covert Participant Observation*. Londres, Macmillan, 284 pp.
- Burawoy, Michael (1979). *Manufacturing Consent. Changes in the labor process under monopoly capitalism*. Chicago, University of Chicago Press, 267 pp.
- Burnet, John (1908). *Early Greek Philosophy*. Londres, A & C Black, 434 pp.
- Burston, Daniel (2003). “Existentialism, Humanism and Psychotherapy”, en *Existential Analysis*, N° 14, pp: 309 – 319.
- Caballero, Juan (1991). “Etnometodología: una explicación de la construcción social de la realidad”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 56, pp: 83 – 114.
- Calder, Christopher (1998). *Osho, Bhagwan Rajneesh, and the lost truth*. En <http://meditation-handbook.50webs.com/osho2.html>
- Campbell, Colin (1972). “The cult, the *cultic milieu* and secularization”, pp: 119 – 136, en Hill, Michael (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. Londres, SCM Press, 196 pp.
- . (1977a). *Hacia una Sociología de la Irreligión*. Madrid, Tecnos, 147 pp.
- . (1977b). “Clarifying the Cult”, en *British Journal of Sociology*, Vol. 28, N° 3, pp. 375 - 388.
- . (1999). “The easternisation of the west”, pp: 35 – 48, en Wilson, Bryan y Jamie Cresswell (eds.), *New Religious Movements: challenge and response*. Londres, Routledge, 284 pp.
- . (2001). “A New Age theodicy for a new age”, pp: 73 – 84, en Woodhead, Linda (ed.), *Peter Berger and the study of Religion*. Londres, Routledge, 216 pp.
- Carrette, Jeremy y Richard King (2005). *Selling Spirituality: the silent takeover of religion*. Nueva York, Routledge, 194 pp.

- Carter, Lewis (1987). "The «New Renunciates» of the Bhagwan Shree Rajneesh: observations and identification of problems of interpreting New Religious Movements", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26, Nº 2, pp: 48 - 172.
- . (1990). *Charisma and control in Rajneeshpuram*. Cambridge, Cambridge University Press, 316 pp.
- Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, Chicago University Press, 320 pp.
- . (2006). "El «revival» político de lo religioso", pp: 227 – 265, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza, 311 pp.
- . (2012). *Genealogías de la Secularización*. Barcelona, Arthropos, 478 pp.
- Cautin, Robin (2011). "A century of psychoterapy, 1860 - 1960", pp: 3 -38, en Norcross, John; Vandenbos, Gary y Donald Freedheim (eds.), *History of Psychotherapy: continuity and change*. Washington, American Psychological Association, 802 pp.
- Clarke, Ronald (1988). "The narcissistic guru: a profile of Bhagwan Shree Rajneesh", pp. 55 – 92, en Aveling, Harry (ed.) (1999). *Osho Rajneesh & his disciples: some western perceptions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 441 pp.
- Clarkson, Petruska (1989). *Gestalt Counselling in Action*. Londres, Sage, 216 pp.
- Collins, Randall (1981). "On the microfoundations of Macrosociology", en *American Journal of Sociology*, Vol. 86, No. 5, pp: 984-1014.
- . (1992). "The Sociology of God", pp: 30 -59, en *Sociological Insight: an introduction to non-obvious sociology*. Nueva York, Oxford University Press, 206 pp.
- . (2004). *Interaction Ritual Chains*. Oxford, Princeton University Press, 439 pp.
- . (2005). *Sociología de las Filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Hacer, 1009 pp.
- . (2007). "The classical tradition in sociology of religion", pp: 19 – 38, en Beckford, James y Jay Demerath (eds.), *Sociology of Religion: the Sage Handbook*. Londres, Sage, 746 pp.
- . (2008). "The four M's of religion: Magic, Membership, Morality and Mysticism", en *Review of Religious Research*, Vol. 50, Nº 1, pp: 5 – 15.
- . (2009). *Cadenas de Rituales de Interacción*. Madrid, Anthropos, 538 pp.

-
- Comte, Auguste (2000). *Discurso sobre el Espíritu Positivo*. Madrid, Alianza, 134 pp.
- Cornford, Francis (1984). *De la Religión a la Filosofía*. Barcelona, Ariel, 304 pp.
- Cortright, Brant (1997). *Psychotherapy and Spirit: theory and practice in Transpersonal Psychotherapy*. Nueva York, State University of New York Press, 261 pp.
- Coulon, Alain (1988). *La Etnometodología*. Madrid, Cátedra, 142 pp.
- Crowley-henry, Marian (2009). "Ethnography: vision & version", pp: 37 – 64, en Hogan, John; Dolan, Paddy y Paul Donnelly (eds.), *Approaches to Quantitative Research: theory & its practical application*. Cork, Oak Tree Press, 304 pp.
- Cushman, Philip (1990). "Why the Self is empty: toward a historically situated psychology", en *American Psychologist*, N° 45, pp: 599 – 611.
- . (1992). "Psychotherapy to 1992: a historical situated interpretation", pp: 21 – 64, en Freedheim, Donald (ed.), *History of Psychotherapy: a century of change*. Washington, American Psychological Association, 694 pp.
- Daniels, Michael (2008). *Sombra, Yo y Espíritu: ensayos de Psicología Transpersonal*. Barcelona, Kairos, 481 pp.
- Danzinger, Kurt (1979). "The social origins of Modern Psychology", pp: 27 - 46, en Buss, Allan (ed.), *Psychology in Social Context*. Nueva York, Irvington Publishers, 407 pp.
- Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford, Blackwell, 226 pp.
- . (2000). "Religion in modern Britain: changing sociological assumptions", en *Sociology*, N° 34, pp: 113 – 128.
- . (2003). "The evolution of the Sociology of Religion: theme and variations", pp: 61 – 75, en Dillon, Michelle (ed.), *Handbook of Sociology of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 481 pp.
- . (2006). "Religion in Europe in the 21st century: the factors to take into account", en *European Journal of Sociology*, N° 47, Vol. 2, pp: 271 – 296.
- . (2011). *Sociología de la Religión*. Madrid, Akal, 367 pp.
- Dawson, Lorne (1998). "Anti-modernism, modernism, and postmodernism: struggle with the cultural significance of New Religious Movements", en *Sociology of Religions*, N° 59, pp: 131 – 156.

- . (2006). *Comprehending Cults: the sociology of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press, 266 pp.
- D'aquili, Eugene y Andrew Newberg (1993). "Religious and mystical states: a neuropsychological substrate", en *Zygon*, N° 28, pp: 177 – 200.
- Deikman, Arthur (1982). *El Yo observador: misticismo y psicoterapia*. México D.F., F.C.E., 171 pp.
- Delamont, Sara (2004). "Ethnography and Participant Observation", pp: 217 – 229, en Seale, Clive; Gobo, Giamprieto; Gubrium, Jaber y David Silverman (eds.), *Qualitative Research Practice*. Londres, Sage, 301 pp.
- Denzin, Norman e Yvonna Lincoln (1994). *Handbook of Qualitative Research*. Londres, Sage, 643 pp.
- Derrida, Jacques (1998). "Faith and knowledge: the two sources of religion at the limits of reason alone", pp. 1 - 78 en Derrida, Jacques y Gianni Vattimo (eds.), *Religion*. Cambridge, Polity, 211 pp.
- . (2005). *De la Gramatología*. México D.F., Siglo XXI, 403 pp.
- Descombes, Vincent (1988). *Lo Mismo y lo Otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933 – 1978)*. Madrid, Cátedra, 246 pp.
- Díaz-Salazar, Rafael (2006). "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", pp: 71 – 114, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza, 311 pp.
- Dobbelaere, Karel (1981). "Secularization: a multi-dimensional concept", en *Current Sociology*, N° 29, Vol. 2, pp: 1 - 153
- . (2002). *Secularization: an analysis at three levels*. Frankfurt, Peter Lang, 219 pp.
- Dolnick, Edward (2002). *La Locura en el Diván*. Barcelona, La Liebre de Marzo, 434 pp.
- Drennen, William (1983). "Rajneeshpuram; hound dogs with the scent", pp. 241 – 264, en Aveling, Harry (ed.) (1999). *Osho Rajneesh & his disciples: some western perceptions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 441 pp.
- Durkheim, Emile (2007). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Akal, 427 pp.
- Ehrenreich, Barbara (2011). *Sonríe o Muere. La trampa del Pensamiento Positivo*. Madrid, Turner, 272 pp.

-
- Einoo, Shingo (2009). *Genesis and development of Tantrism*. Tokio, University of Tokyo, 562 pp.
- Elkins, David; Hedstrom, James; Lori Hughes y et. al. (1988). "Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: definition, description, and measurement", en *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 28, N° 4, pp: 5 – 18.
- Ellenberger, Henri (1970). *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. Oxford, Basic Book, 932 pp.
- Emmons, Robert (1999). *The Psychology of Ultimate Concerns: motivations and spirituality in personality*. Nueva York, Guilford Press, 230 pp.
- Epstein, Mark y Jonathan Lieff (1981). "Psychiatric complications of meditation practice", en *Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 13, N° 2, pp: 137 – 148.
- Epstein, Mark (1988). "Meditation and the dilemma of narcissism", en *Journal of Contemplative Psychotherapy*, N° 5, pp: 3 -19.
- . (1995). *Pensamientos sin pensador: psicoterapia desde una perspectiva budista*. Buenos Aires, Lumen, 256 pp.
- Erikson, Erik (1983). *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires, Paidós, 382 pp.
- Estruch, Joan (2006). "El mito de la secularización", pp: 267 – 280, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza, 311 pp.
- Eynde, Vanden (1999). "Buddhism and Gestalt", en *Gestalt Journal*, N° 22, Vol. 2, pp: 89 – 100.
- Fadiman, James (1980). "The transpersonal state", pp: 175 – 181, en Walsh, Roger y Frances Vaughan (eds.), *Beyond Ego: transpersonal definition in Psychology*. Los Angeles, Tarcher, 355 pp.
- Featherstone, Mike (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*. Londres, Sage, 203 pp.
- Fenton, John (1981). "Mystical experience as a bridge for cross-cultural philosophy of religion: a critique", en *Journal of the American Academy of Religion*, N° 49, pp: 51 - 76.
- Ferguson, Niall (2012). *Civilización: Occidente y el resto*. Madrid, Debate, 512 pp.
- Ferrer, Jorge (2003). *Espiritualidad creativa: una visión participativa de lo Transpersonal*. Barcelona, Kairós, 324 pp.

- . (2006). “Teoría transpersonal y filosofía perenne: una evaluación crítica”, en Almendro, Manuel (ed.), *La Conciencia Transpersonal*. Barcelona, Kairos, 524 pp.
- . (2011a). “El conocimiento espiritual como enacción participativa: una respuesta a la cuestión del pluralismo religioso”, pp: 159 – 199, en Ferrer, Jorge y Jacob Sherman (eds.), *El giro participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona, Kairos, 536 pp.
- . (2011b). “Participatory spirituality and transpersonal theory: a ten-year retrospective”, en *Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 43, N° 1, pp: 1 – 34.
- Ferrer, Jorge y Jacob Sherman (2011). “El giro participativo en la espiritualidad, el misticismo y el estudio de las religiones”, pp: 9 – 89, en Ferrer, Jorge y Jacob Sherman (eds.), *El giro participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona, Kairos, 536 pp.
- Feuerbach, Ludwig (1971). *La Esencia del Cristianismo*. México D.F., Juan Pablos Editor, 236 pp.
- Feuerstein, Georg (1998). *Tantra. The path of ecstasy*. Boston, Shambala, 314 pp.
- Firman, John y Ann Gila (1997). *The Primal Wound: a transpersonal view of Trauma, Addiction, and Growth*. Nueva York, State University of New York Press, 287 pp.
- Fitzgerald, Frances (1986). “Rajneeshpuram”, en *New Yorker*, Septiembre 22, pp: 46 - 96.
- Flick, Uwe (1998). *An introduction to Qualitative Research*. Londres, Sage, 528 pp.
- Fondo de la Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). *Estadísticas India 2007 - 2012*. http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/india_statistics.html
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 150 pp.
- . (1995). *Discurso, poder y subjetividad. El sujeto y el poder*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 189 pp.
- . (2002). *La Hermenéutica del Sujeto*. México D. F., F.C.E., 539 pp.
- Fox, Judith (2002). *Osho Rajneesh - Studies in Contemporary Religion Series, N° 4*. Salt Lake University, Signature Books, 54 pp.
- Francis, David y Stephen Hester (2006). *An invitation to Ethnomethodology*. Londres, Sage, 226 pp.

-
- Frank, Jerome (1971). "Therapeutic factors in psychotherapy", en *Journal of Psychotherapy*, N° 25, pp: 350- 361.
- Frank, Thomas (2011). *La Conquista de lo Cool. El negocio de la cultura y la contracultura y el nacimiento del consumismo moderno*. Barcelona, Alpha Decay, 437 pp.
- Freud, Anna (1961). *El Yo y los Mecanismos de Defensa*. Barcelona, Paidós, 200 pp.
- Freud, Sigmund (1999). *El Malestar en la Cultura y otros ensayos*. Madrid, Alianza, 261 pp.
- . (2012). *El Porvenir de una Ilusión*. Madrid, Taurus, 75 pp.
- Fuller, Robert (1984). "Rogers's impact on pastoral counseling and contemporary religious reflection", pp: 352 – 369, en Levant, Ronald y John Shilien (eds.), *Client- Centered Therapy and the Person-Centered Approach: new directions in theory, research and practice*. Nueva York, Praeger, 480 pp.
- Furedi, Frank (2006). *Il Nuovo Conformismo: troppa psicologia nella vita quotidiana*. Milan, La Feltrinelli, 294 pp.
- Furseth, Inger y Pal Refstad (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion*. Londres, Ashgate, 241 pp.
- Galimberti, Umberto (2006). *Las cosas del amor*. Barcelona, Destino, 203 pp.
- Gargarin, Charles (1976). "Taoism and Gestalt Theory", pp: 212 – 218, en Smith, Edward (ed). *The growing edge of Gestalt Therapy*. Nueva York, Brunner/Mazel, 239 pp.
- Giddens, Anthony (1994). *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*. Barcelona, Labor, 402 pp.
- . (1995). *Modernidad e Identidad del Yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península, 299 pp.
- . (1998a). *La Transformación de la Intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra, 183 pp.
- . (1998b). *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la Estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu, 412 pp.
- . (2004). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza, 166 pp.
- Gilbert, Nigel (2008). *Researching Social Life*. Londres, Sage, 549 pp.
- Giner, Salvador (2006). "La Religión Civil", pp: 129 – 171, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid, Alianza, 311 pp.

- Glaser, Barney y Anselm Strauss (2009). *The discovery of Grounded Theory*. Chicago, Aldine, 271 pp.
- Glock, Charles (1976). "Consciousness among contemporary youth: an interpretation", pp: 353 – 366, en Bellah, Robert y Charles Glock (eds.), *The new religious consciousness*. Berkeley, University of California Press, 391 pp.
- Goffman, Erving (1971). *Relations in Public*. Nueva York, Basic, 396 pp.
- Goldman, Marion (2005). "When leaders dissolve: considering controversy and stagnation in the Osho Rajneesh Movement", pp: 119 – 138, en Lewis, James y Jesper Aagaard (eds.), *Controversial New Religions*. Oxford, Oxford University Press, 483 pp.
- Goleman, Daniel (1977). *The varieties of the Meditative Experience*. Nueva York, Dutton, 214 pp.
- Gordon, James (1987). *The Golden Guru: the strange journey of Bhagwan Shree Rajneesh*. Lexington, Stephen Greene Press, 248 pp.
- Grafstein, Laurence (1984). "Messianic Capitalism", pp: 14 – 15, en *New Republic*, Nº 20.
- Grant, John (2000). *The New Marketing Manifesto: the 12 rules for building successful brands in the 21st Century*. Nueva York, Texere, 254 pp.
- Greaves, George (1976). "Gestalt Therapy, Tantric Buddhism", pp: 181 – 201, en Edward Smith (ed.). *The growing edge of Gestalt Therapy*. Nueva York, Brunner/Mazel, 239 pp.
- Grof, Stanislav (1985). *Beyond the Brain*. Nueva York, State University of New York Press, 466 pp.
- . (1998). "Ken Wilber's Spectrum Psychology: observations from clinical consciousness research", pp: 85 – 116, en Rothberg, Donald y Sean Kelly (eds.), *Ken Wilber in dialogue: conversations with leading transpersonal thinkers*. Nueva York, Quest Books, 413 pp.
- . (2010). "Breve historia de la Psicología Transpersonal", en *Journal of Transpersonal Research*, Vol. 2, pp: 125 – 136.
- Gross, Martin (1978). *La Falacia de Freud*. Madrid, Cosmos, 480 pp.
- Gusfield, Joseph y Jerzy Michalowicz (1984). "Secular Symbolism: studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life", en *Review of Sociology*, Vol. 10, pp: 417 – 435.
- Gussner, Robert (1986). "Teaching on karma and rebirth: their social and spiritual role in the Rajneesh Neo-Sannyasin Movement", pp. 23 – 54, en Aveling,

- Harry (ed.) (1999). *Osho Rajneesh & his disciples: some western perceptions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 441 pp.
- Habermas, Jurgen (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Vol. I. Buenos Aires, Taurus, 517 pp.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Barcelona, Siruela, 385 pp.
- Hakim, Catherine (2012). *Capital Erótico. El poder de fascinar a los demás*. Madrid, Debate, 368 pp.
- Halman, Loek y Ole Riis (2003). "Contemporary european discourses on religion and morality", pp: 1 – 21, en Halman, Loek y Ole Riis (eds.), *Religion in secularizing society: the Europeans' religion at the end of the 20th century*. Leiden, Brill, 239 pp.
- Hamilton, Malcolm (2001). *The Sociology of Religion*. Londres, Routledge, 308 pp.
- Heath, Joseph y Andrew Potter (2005). *Rebelarse Vende: el negocio de la Contracultura*. Madrid, Taurus, 417 pp.
- Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement: the celebration of the Self and the sacralization of modernity*. Oxford, Blackwell, 266 pp.
- . (2008). *Spiritualities of Life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford, Blackwell, 282 pp.
- Heelas, Paul y Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to Spirituality*. Oxford, Blackwell, 204 pp.
- Heine, Steven y Dale Wright (eds.) (2000). *The Koan: texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford, Oxford University Press, 325 pp.
- Hervieu-Léger, Danielé (2003). "Individualism, the validation of faith and the social nature of religion in modernity", pp: 161- 175, en Fenn, Richard (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, Blackwell, 486 pp.
- . (2004). *El Peregrino y el Convertido. La religión en movimiento*. México D.F., Helénico, 313 pp.
- . (2005). *La Religión, hilo de la memoria*. Barcelona, Herder, 300 pp.
- Hill, Michael (1973). *A Sociology of Religion*. Londres, Heinemann, 285 pp.
- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart: commercialization of human feeling*. Berkeley, University of California Press, 307 pp.
- . (2008). *La Mercantilización de la Vida Íntima: apuntes de la casa y del trabajo*. Barcelona, Katz, 386 pp.

- Hoffman, Abbie (1971). *Steal this Book*. Nueva York, Pirate Editions/Grove Press, 215 pp.
- Huczynski, Andrzej (1993). *Management Gurus. What makes them and how to become one*. Londres, Routledge, 335 pp.
- Hunt, Harry (2003). *Lives in Spirit. Precursors and dilemmas of a secular western mysticism*. Nueva York, State University of New York Press, 357 pp.
- Hunt, Stephen (2005). *Religion and Everyday Life*. Londres, Routledge, 200 pp.
- Illouz, Eva (2007), *Intimididades Congeladas: las emociones en el capitalismo*. Barcelona, Katz, 244 pp.
- . (2009). *El Consumo de la Utopía Romántica: el amor y las contradicciones culturales del Capitalismo*. Barcelona, Katz, 429 pp.
- . (2010). *La Salvación del Alma Moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Barcelona, Katz, 319 pp.
- Inglehart, Ronald (1991). *El Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, Siglo XXI, 539 pp.
- Jacoby, Russell (1977). *La Amnesia Social: una crítica de la psicología conformista desde Adler hasta Laing*. Barcelona, Bosch, 248 pp.
- James, William (1994). *Las variedades de la Experiencia Religiosa*. Barcelona, Península, 252 pp.
- Jameson, Fredric (2001). *Postmodernismo: la lógica cultural del capitalismo tardío*. Madrid, Trotta, 121 pp.
- Jaspers, Karl (1980). *Origen y Meta de la Historia*. Alianza, Madrid, 363 pp.
- Johnson, Benton (1963). "On church and sect", en *American Sociological Review*, Vol. 8, Nº 4, pp. 539 – 549.
- Jorgensen, Dany y Lin Jorgensen (1982). "Social Meanings of the Occult", en *Sociological Quarterly*, Nº 23, pp: 373 - 389.
- Joshi, Vasant y Swami Satya Vedant (1982). *The Awakened One: the life and work of Bhagwan Shree Rajneesh*. San Francisco, Harper and Row, 210 pp.
- Joshi, Vasant (2010). *The Luminous Rebel: life story of a maverick mystic*. Nueva Delhi, Wisdom Tree, 269 pp.
- Joslyn, Marc (1977). "Figure/ground: Gestalt/Zen", pp: 238 – 257, en Stevens, John (ed.), *Gestalt Is*. Nueva York, Bantam Books, 365 pp.
- Jullien, Francois (2001). *Un Sabio no tiene ideas*. Madrid, Siruela, 253 pp.

-
- . (2009). “Chemin faisant”, pp. 1319 – 1389, en Jullien, Francois (ed.), *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*. Paris, Seuil, 1426 pp.
- . (2010). *Las transformaciones silenciosas*. Barcelona, Bellaterra, 102 pp.
- Katz, Steven (1978). *Mysticism and philosophical analysis*. Nueva York, Sheldon Press, 264 pp.
- . (1983). *Mysticism and religious tradition*. Oxford, Oxford University Press, 279 pp.
- . (1992). “Mystical speech and mystical meaning”, pp: 3 – 41, en Katz, Steven (ed.), *Mysticism and Language*. Nueva York, Oxford University Press, 271 pp.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004). *L´ invention de soi: une théorie d´identité*. Paris, Hachette, 214 pp.
- Kent, Stephen (1988). “Slogan chanters to mantra chanters: a mertonian deviance analysis of conversion to religiously ideological organizations in the early 1970s”, en *Sociology of Religion*, Vol. 49, Nº 2, pp: 104 – 118.
- Kierkegaard, Soren (1976). *Temor y Temblor*. Madrid, Guadarrama, 172 pp.
- Kirk, Stuart y Herb Kutchins (1992). *The selling of DSM: the rhetoric of science in psychiatry*. Nueva York, Hawthorne, 270 pp.
- Kneale, Matthew (2013). *Historia de las creencias contadas por un ateo*. Madrid, Taurus, 279 pp.
- Kornfield, Jack (1993). *A Path with Heart: a guide through the perils and promises of spiritual life*. Nueva York, Bantam Books, 384 pp.
- Kuzminski, Adrian (2008). *Pyrrhonism: how the ancient Greeks reinvented Buddhism*. Londres, Lexington Books, 180 pp.
- Laclau, Ernesto y Chatal Mouffe (1998). *Deconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 323 pp.
- Larson, Edward y Larry Withman (1997). “Scientists are still keeping the faith”, en *Nature*, Nº 386, pp: 435 – 436.
- Lasch, Christopher (1984). *The Minimal Self: psychic survival in troubled times*. Nueva York, W. W. Norton, 317 pp.
- . (1991). *La Cultura del Narcisismo*. Santiago, Andrés Bello, 330 pp.
- Lash, Scott y John Urry (1998). *Economías de Signos y Espacio*. Buenos Aires, Amorrortu, 472 pp.

- Latkin, Carl & et. al. (1987). "Who Lives in Utopia? A brief report on the Rajneeshpuram Research Project", en *Sociological Analysis*, Vol. 48, Nº 1, pp: 73 – 81.
- Latkin, Carl (1990a). "The self-concept of Rajneeshpuram Commune members", en *Journal of the Scientific Study of Religion*, Nº 29, pp: 91 – 98.
- . (1990b). "Self consciousness in members of a New Religious Movement: the Rajneeshes", en *Journal of Social Psychology*, Nº 130, pp: 557 – 568.
- . (1991). "From Device to Vice: social control and Intergroup conflict at Rajneeshpuram", en *Sociological Analysis*, Vol. 52, Nº 4, pp: 363 – 377.
- . (1993). "Coping with the fall: the mental health of former members of the Rajneeshpuram Commune", en *International Journal of the Psychology of Religion*, Nº 3, pp: 97 – 109.
- Lau, Kimberly (2000). *New Age Capitalism: making money east of eden*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 178 pp.
- Leahey, Thomas (2000). *A History of Psychology: main currents in psychological thought*. Nueva Jersey, Prentice Hall, 570 pp.
- Le Breton, David (2002). *La Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 112 pp.
- Lehmann, Hartmut y Guenther Roth (eds.) (1995). *Weber's Protestant Ethic: origins, evidence, contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 412 pp.
- Leibniz, Gottfried (1985). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del Hombre y el origen del Mal*. Madrid, Espasa Calpe, 564 pp.
- Lindholm, Charles (2002). "Culture, Charisma, and Consciousness: the case of the Rajneeshee", en *Ethos*, Vol. 30, Nº 4, pp: 357 – 375.
- Lofland, John (1966). *Doomsday Cult: a study of conversion, proselytization, and maintenance of faith*. Londres, Prentice Hall, 276 pp.
- Lovejoy, Arthur (1983). *La Gran Cadena del Ser*. Barcelona, Icaria, 435 pp.
- . (1960). *The Revolt against Dualism*. Nueva York, Vall-Ballou Press, 325 pp.
- Lowie, Robert (1937). *The history of Ethnological Theory*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 296 pp.
- Lowy, Michael (2006). "Marxismo y religión ¿Opio del pueblo?", pp: 281 – 296, en Borón, Atilio; Amadeo, Javier y Sabrina González (eds.), *La Teoría Marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO, 498 pp.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. Nueva York, McMillan, 128 pp.

- . (2008a). *Conocimiento y Sociedad: ensayos sobre Acción, Religión y Comunicación*. Madrid, Trotta, 237 pp.
- . (2008b). "Reflexiones sobre Religión y Moralidad", pp: 15 – 26, en Bericat, Eduardo (ed.), *El Fenómeno Religioso: presencia de la Religión y de la Religiosidad en las Sociedades Avanzadas*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 316 pp.
- Luhmann, Niklas (2007). *La Religión de la Sociedad*. Madrid, Trotta, 320 pp.
- . (2009). *Sociología de la Religión*. Barcelona, Herder, 288 pp.
- Lynch, Michael y Wes Sharrock (2011). *Ethnomethodology. Volume I*. Londres, Sage, 323 pp.
- Lyon, David (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la Posmodernidad*. Madrid, Cátedra, 232 pp.
- Lytard, Jean (2008). *La Condición Posmoderna*. Madrid, Cátedra, 119 pp.
- Maffesoli, Michel (1990). *El tiempo de las Tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria, 286 pp.
- . (2008). "La comunidad localizada. Variaciones sobre las sensibilidades postmodernas", en *Estudios Avanzados*, N° 6, pp: 7 - 30.
- Mann, Ted (1993). "The Crazies - who follows Rajneesh, and why", pp: 17 – 46, en Palmer, Susan y Arvind Sharma (eds.), *The Rajneesh Papers: studies in a New Religious Movements*. Nueva Delhi, Motilal Banarasidas Publishers, 188 pp.
- Mardones, José (1991). *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales: materiales para una fundamentación científica*. Madrid, Anthropos, 415 pp.
- Martin, David (1966). *Pacifism: an historical and sociological study*. Nueva York, Schocken Book, 355 pp.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1981). *Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. La Habana, Política, 73 pp.
- Maslow, Abraham (1976). *Religious, Values and Peak Experiences*. Nueva York, Penguin Books, 123 pp.
- Mason, Jennifer (2004). *Qualitative Researching*. Londres, Sage, 223 pp.
- Matilal, Bimal (1992). "Mysticism and Ineffability: some Issues of logic and language", pp: 143 – 157, en Katz, Steven (ed.), *Mysticism and Language*. Nueva York, Oxford University Press, 271 pp.
- Maudin, Tim (1986). "The Structure of Skepticism", en *Ancient Philosophy*, Vol. 6, pp: 177 - 193.

- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 435 pp.
- Mead, George Herbert (1962). *Mind, Self, and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press, 401 pp.
- Mehan, Hugh y Houston Wood (1975). *The reality of Ethnomethodology*. Nueva York, Wiley, 259 pp.
- Mellor, Philip (1993). "Reflexive traditions: Anthony Giddens, high modernity, and the contours of contemporary religiosity", en *Religious Studies*, N° 29, Vol. 1, pp: 111 – 127.
- Meredith, George (1987). *Bhagwan: the most godless yet the most godly man*. Bombay, The Rebel Publishing House, 316 pp.
- Milne, Hugh (1986). *Bhagwan: the God that failed*. Nueva York, Sphere Books, 377 pp.
- Moskowitz, Eva (2001). *In Therapy We Trust: America's obsession with self-fulfillment*. Baltimore, John Hopkins University Press, 342 pp.
- Moss, Donald (2001). "The roots and genealogy of humanistic psychology", pp: 5 – 20, en Schneider, Kirk; Bugental, James y Fraser Pierson (eds.), *The Handbook of Humanistic Psychology*. Londres, Sage, 732 pp.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo Político*. Paidós, Barcelona, 208 pp.
- Mullan, Bob (1983). *Life as Laughter: following Bhagwan Shree Rajneesh*. Boston, Routledge, 204 pp.
- Murphy, Gardner (1999). *An historical introduction to Modern Psychology*. Londres, Routledge, 471 pp.
- McCafferty, Dennis (1999). "Old Bhagwan, New Bottles," en *Salon*, <http://www.salon.com/books/feature/1999/10/20/osho/>
- McCall, George y Jerry Simmons (1969). *Issues in Participant Observation: a text and reader*. Londres, Addison Wesley, 359 pp.
- McCole, John (2005). "Georg Simmel and the philosophy of religion", en *New German Critique*, N° 94, pp: 8 – 35.
- McNamara, Patrick (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press, 301 pp.
- Naranjo, Claudio (1993). *Gestalt sin fronteras: testimonios sobre el legado de Fritz Perls*. Buenos Aires, Era Naciente, 214 pp.
- Nelson, Geoffrey (1968). "The concept of cult", en *Sociological Review*, Vol. 16, N° 3, pp: 351 – 362.

- Nelson, John (2000). *Más allá de la Dualidad: integrando el espíritu en nuestra comprensión de la enfermedad mental*. Barcelona, La Liebre de Marzo, 647 pp.
- Newberg, Andrew, D'Aquili, Eugene y Vince Rause (2001). *Why God won't go away. Brain science and the biology of belief*. Nueva York, Ballantine, 234 pp.
- Newberg, Andrew y Stephanie Newberg (2005). "The neuropsychology of religious and spiritual experience", pp: 199 – 215, en Paloutzian, Raymond y Cristal Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Londres, Guilford Press, 590 pp.
- Niebhur, Richard (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. Nueva York, Shoe String Press, 304 pp.
- Noll, Richard (1994). *The Jung Cult: origins of a charismatic movement*. Princeton, Princeton University Press, 387 pp.
- . (2003). *Jung, el Cristo Ario*. Barcelona, Ediciones B, 416 pp.
- Norris, Pippa y Ronald Inglehart (2007). "Uneven secularization in the United States and western Europe", pp: 31 – 58, en Banchoff, Thomas (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Nueva York, Oxford University Press, 334 pp.
- Nussbaum, Martha (1991). "Skeptical purgatives: therapeutic arguments in ancient Skepticism", en *Journal of the History of Philosophy*, N° 29, pp: 521-558
- . (2003). *La Terapia del Deseo: teoría y práctica de la ética helenística*. Buenos Aires, Paidós, 670 pp.
- . (2001). *El Cultivo de la Humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Barcelona, Andres Bello, 357 pp.
- Olson, Mancur (1965). *The Logic of Collective Action: public goods and the theory of groups*. Nueva York, Harvard University Press, 186 pp.
- Osho International Foundation. <http://www.osho.com>
- Osho (1968). *The Inner Journey*. www.osho.com/library/
- . (1976). *The discipline of Transcendence, Vol. III*. www.osho.com/library/
- . (1985). *From Bondage to Freedom*. www.osho.com/library/
- . (1987). *Priests & Politicians: the mafia of the soul*. Colonia, The Rebel Publishing House, 96 pp.
- . (1995). *The Heart Sutra*. Colonia, The Rebel Publishing House, 285 pp.

- . (1988a). *The Great Pilgrimage: from here to here*. Colonia, The Rebel Publishing House, 333 pp.
- . (1988b). *Más allá de la Psicología: charlas en Uruguay*. Neo Person, Buenos Aires, 571 pp.
- . (1998). *Meditación: el arte del extasis*. Madrid, GULAAB, 292 pp.
- . (2001). *Autobiografía de un Místico espiritualmente incorrecto*. Bogotá, Planeta, 414 pp.
- . (2003). *El Libro del Sexo: del sexo a la superconciencia*. México D.F., Grijalbo, 334 pp.
- . (2006). *The Eternal Quest*. Puna, Osho Media International, 245 pp.
- . (2008). *Psicología de lo Esotérico*. Madrid, EDAF, 200 pp.
- . (2009a). *I Am That: talks on the Isha Upanishad*. Mumbai, Jaico Publishing House, 382 pp.
- . (2009b). *Cara a cara con Osho. El Martillo en la Roca*. Madrid, EDAF, 292 pp.
- . (2012). *Meditations*. Puna, Osho International Foundation, 22 pp.
- Osho International Meditation Resort (2012). *Welcome Morning Manual*, Osho International Foundation, 16 pp.
- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 232 pp.
- Páez, Laura (2001). *La teoría sociológica de Max Weber*. México D.F., UNAM, 265 pp.
- Palmer, Susan (1988). "Charisma and Abdication: a study of the leadership or Bhagwan Shree Rajneesh", en *Sociological Analysis*, N° 49, pp: 119 – 135.
- Palmer, Susan y Frederick Bird (1992). "Therapy, Charisma and Social Control in the Rajneesh Movement", en *Sociological Analysis*, N° 53, pp: 71 – 85.
- Palmer, Susan y Arvind Sharma (1993). "Introduction", pp: XI – XX, en Palmer, Susan y Arvind Sharma (ed.), *The Rajneesh Papers: studies in a New Religious Movements*. Nueva Delhi, Motilal Banarasidas Publishers, 188 pp.
- Panikkar, Raimon (1979). *Culto y Secularización*. Madrid, Marova, 160 pp.
- . (1998). *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Barcelona, Siruela, 107 pp.
- . (1999a). *La plenitud del Hombre. Una Cristofanía*. Barcelona, Siruela, 293 pp.

- . (1999b). *La intuición Cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid, Trotta, 192 pp.
- . (1999c). *La nueva inocencia*. Pamplona, Verbo Divino, 432 pp.
- . (2000). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Trotta, 191 pp.
- . (2005). *Espiritualidad Hindú. Sanatama Dharma*. Barcelona, Kairos, 419 pp.
- Parker, Ian (2010). *Psicología como Ideología: contra la disciplina*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 323 pp.
- Parsons, Talcott (1960). *Structure and process in Modern Societies*. Nueva York, Free Press, 344 pp.
- . (1974). "Religion in a post industrial America: the problem of secularization", en *Social Research*, Vol. 41, Nº 2, pp: 193 – 225.
- . (1983). *La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México D.F., Trillas, 179 pp.
- Patridge, Cristopher (2004). "Alternatives spiritualities new religions, and the reenchantment of the west", pp: 39 – 67, en Lewis, James (ed.), *New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press, 544 pp.
- Perls, Fritz y Patricia Baumgardner (1975). *Gift form Lake Cowichan: legacy from Fritz*. California, Science and Behaviour Books, 218 pp.
- Perls, Fritz (1976). *The Gestalt approach & eye witness to therapy*. California, Science and Behaviour Books, 208 pp.
- Peterson, Michael (1998). *God and Evil: an introduction to the issues*. Oxford, Westview Press, 134 pp.
- Pigem, Jordi (2007). *El pensament de Raimon Panikkar: interdependencia, pluralisme e interculturalitat*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 301 pp.
- Pinker, Steven (2013). *Los Ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona, Paidós, 1104 pp.
- Platt, Jennifer (1994). "The Chicago school and first-hand data", en *History of the Human Sciences*, Vol. 7, Nº 1, pp: 57 - 80.
- Plock, Simon Du (1996). "The Existential-Phenomenological Movement, 1834 - 1945", pp: 29 -61, en Dryden, Windy (ed.), *Developments in Psychotherapy. Historical Perspectives*. Londres, Sage, 274 pp.
- Prats, Ramón (2005). "El Buddhismo. Religión y pensamiento budhista en Asia oriental", pp: 173 – 232, en Prevosti, Antoni, Doménech, Antonio y Ramón Prats (eds.), *Pensamiento y Religión en Asia oriental*. Barcelona, UOC, 344 pp.

- . (2013). Apuntes del curso *Budisme Radical: Agnosticisme primordial, psicologia post-tàntrica i meditació en acció*. Universidad Pompeu Fabra, Facultat de Humanidades.
- Possamai, Adam (2000). "A profile of New Agers. Social and Spiritual aspects", en *Journal of Sociology*, Nº 36, pp: 364–77.
- . (2003). "Alternative spiritualities and the cultural logic of Late Capitalism", en *Culture and Religion*, Vol 4, Nº 1, pp: 31– 45.
- . (2005). *Religion and Popular Culture: a hyper-real testament*. Oxford, Oxford University Press, 176 pp.
- Powell, Elsa (2012). *Catharsis in Psychology and beyond: a historic overview*. <http://primal-page.com/cathar.htm>
- Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*. California, University of California Press, 263 pp.
- Raines, John (2002). *Marx on Religion*. Filadelfia, Temple University Press, 242 pp.
- Rajneesh, Bhagwan (1983). *Rajneeshism: an introduction to Bhagwan Shree Rajneesh and his religion*. Rajneesh Foundation, Oregon, 69 pp.
- Ray, Reginald (2001). *Secret of the Vajra World. The tantric Buddhism of Tibet*. Boston, Shambala, 524 pp.
- Richardson, James (1977). *Conversion careers: in and out of New Religious Groups*. Londres, Sage, 160 pp.
- Ricoeur, Paul (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 483 pp.
- Rieff, Philip (1990). *The Triumph of the Therapeutic: uses of faith after Freud*. Chicago, University of Chicago Press, 274 pp.
- Roazen, Paul (1970). *Freud: su pensamiento político y social*. Barcelona, Martínez Roca, 281 pp.
- Roberts, Keith (2004). *Religion in Sociological Perspective*. Toronto, Wadsworth, 445 pp.
- Robbins, Thomas y Charles Phillip (2007). "From cults to New Religious Movements: coherence, definition, and conceptual framing in the study of New Religious Movements", pp: 227 – 247, en Beckford, James y Jay Demerath (eds.), *Sociology of Religion: the Sage Handbook*. Londres, Sage, 746 pp.
- Rockmore, Tom (2002). *Marx after Marxism: the philosophy of Karl Marx*. Oxford, Blackwell, 177 pp.

-
- Rogers, Carl (1980). *A way of Being*. Boston, Houghton Mifflin, 395 pp.
- . (1995). *On Becoming a Person: a therapist's view of psychotherapy*. Nueva York, Houghton Mifflin, 420 pp.
- Rorty, Richard (1990). *El Giro Lingüístico*. Barcelona, Paidós, 168 pp.
- Rose, Nikolas (1998). *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge, Cambridge University Press, 236 pp.
- . (1999). *Governing the Soul: the shaping of the private self*. Londres, Free Association Book, 320 pp.
- Roszak, Theodore (1981). *El nacimiento de una Contracultura. Reflexiones sobre una sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona, Kairos, 320 pp.
- Rothberg, Donald (1993). "The crisis of modernity and the emergence of socially engaged spirituality", en *ReVision*, N° 15, Vol. 3, pp: 105 – 114.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998). *El Contrato Social*. Madrid, EDAF, 207 pp.
- Russell, Bertrand (2004). *Historia de la Filosofía Occidental*. Barcelona, RBA, 876 pp.
- Russell, Harvey (1995). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative approaches*. Londres, AltaMira Press, 666 pp.
- Sacks, Harvey (1984). "On doing «being ordinary»", pp: 513 – 529, en Atkinson, John y John Heritage (eds.), *Structures of Social Action: studies in Conversation Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press, 446 pp.
- Saliba, John (2004). "Psychology and the New Religious Movements", pp: 317 – 332, en Lewis, James (ed.), *New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press, 544 pp.
- Samuelson, Kurt (1961). *Religion and Economic Action*. Estocolmo, University Books, 156 pp.
- Sanderson, Alexis (1988). "Saivism and the Tantric tradition", pp: 660 – 704, en Sutherland, Stewart; Houlden, Leslie; Clarke, Peter y Friedhelm Hardy (eds.), *The World's Religions*. Londres, Routledge, 995 pp.
- Scheff, Thomas (1979). *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Londres, University of California Press, 246 pp.
- Schoen, Stephen (1994). *Presence of Mind: literary and philosophical roots of a wise psychotherapy*. Nueva York, Gestalt Journal, 304 pp.
- Searle, John (1994). *Actos de Habla: ensayo de Filosofía del Lenguaje*. Madrid, Cátedra, 201 pp.

- Sennett, Richard (2002). *El declive del Hombre Público*. Barcelona, Península, 761 pp.
- Sentis, Vikrant (2004). *De Esalen a Poona: Osho y el camino de la Psicología Humanista – Transpersonal*. Santiago, LOM, 320 pp.
- Shane, Paul (1999). “Fritz Perls and Paul Goodman: when Ahasuerus met Erasmus”, pp: 354 – 373, en Moss, Donald (ed.), *Humanistic and Transpersonal Psychology: a historical and biographical sourcebook*. Westport, Greenwood Press, 748 pp.
- Shorter, Edward (1997). *A History of Psychiatry: From the era of the Asylum to the age of Prozac*. Nueva York, Wiley & Sons, 448 pp.
- Shunyo, Ma Prem (1999). *My diamond days with Osho*. Full Circle, Delhi, 316 pp.
- Silverman, David (2006). *Interpreting Qualitative Data*. Londres, Sage, 428 pp.
- Simmel, Georg (1905). “A Contribution to the Sociology of Religion”, *American Journal of Sociology*, Vol. 11, Nº 3, pp: 359 – 376.
- . (1997). *Essay on Religion*. Londres, Yale University Press, 223 pp.
- Singh, Khushwant (1995). *Life’s mysteries. An introduction to the teachings of Osho*. Delhi, Penguin, 250 pp.
- Spencer, Herbert (1917). *First Principles*. Oxford, Oxford University Press, 602 pp.
- Stark, Rodney (1981). “Must all religions be supernatural?” en Wilson, Bryan (ed.), *The social impact of New Religious Movements*. Nueva York, Rose of Sharon Press, 236 pp.
- . (1999a). “Micro foundations of Religion: a revised theory”, en *Sociological Theory*, Vol. 17, Nº 3, pp: 264 - 289.
- . (1999b). “Secularization, R.I.P.”, en *Sociology of Religion*, Nº 60, Vol. 3, pp: 249 – 273.
- Stark, Rodney y Laurence Iannacone (1995). “Truth? A reply to Bruce”, en *Journal of Scientific Study of Religion*, Nº 34, pp: 526 – 529.
- Stark, Rodney y William Sims Bainbridge (1979). “Of churches, sects, and cults: preliminary concepts for a theory of religious movements”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Nº 18, pp: 117 – 133.
- . (1985). *The future of Religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley, University California Press, 600 pp.
- . (1987). *A Theory of Religion*. Nueva Jersey, Rutgers University Press, 390 pp.

- . (2003) “Cult formation: three compatible models”, pp: 59 – 70, en Dawson, Loren (ed.), *Cults and New Religious Movement*. Oxford, Blackwell Publishing, 297 pp.
- Stone, Donald (1978). “New religious consciousness and personal religious experience”, en *Sociological Analysis*, Vol. 39, N° 2, pp: 123 – 134.
- Sundberg, Norman, Carl Latkin, et. Al. (1990). “Personality in a religious commune: CPI’s in Rajneeshpuram”, en *Journal of Personality Assessment*, N° 55, pp: 7 - 17.
- Sutich, Anthony (1976). “The emergence of the Transpersonal Orientation: a personal account”, en *Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 8, N° 1, pp: 5-19.
- Suzuki, Shunryu (1987). *Mente Zen, Mente de Principiante: conversaciones informales sobre meditación y práctica zen*. Barcelona, Estaciones, 190 pp.
- Swatos, William (1983). “Enchantment and disenchantment in modernity: the significance of religion as a sociological category”, en *Sociological Analysis*, N° 44, pp: 321 – 338.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: the making of Modern Identity*. Cambridge, Harvard University Press, 613 pp.
- . (1994). *La Ética de la Autenticidad*. Barcelona, Paidós, 146 pp.
- . (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Harvar University Press, 874 pp.
- Taylor, Eugene (1999). *Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America*. Washington, Counterpoint, 320 pp.
- Thorne, Brian (1988). *Person-centered Counselling and Christian Spirituality: the Secular and the Holy*. Nueva York, John Wiley & Sons, 163 pp.
- Thrift, Nigel (1997). “The rise of soft capitalism”, en *Cultural Values*, Vol. 1, N° 1, pp: 29 – 57.
- Tiryakian, Edward (1962). *Sociologism and Existentialism: two perspectives on the individual and society*. Nueva Jersey, Prentice Hall, 176 pp.
- Tipton, Steven (1982). *Getting saved from the sixties: moral meaning in Conversion and Cultural Change*. Berkeley, University of California Press, 364 pp.
- Troeltsch, Ernst (1981). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Phoenix, University of Chicago Press, 1019 pp.
- Trungpa, Chogyan (1998). *Más allá del Materialismo Espiritual*. Madrid, Troquel, 254 pp.

- Turner, Bryan (1997). *La Religión y la Teoría Social: una perspectiva materialista*. México D.F., F.C.E., 339 pp.
- Urban, Hugh (1996). "Zorba the Buddha: Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagwan Shree Rajneesh", en *Religion*, N° 26, pp: 161 – 182.
- . (2005). "Osho, from Sex Guru to Guru of the Rich: the Spiritual Logic of Late Capitalism", pp: 169 – 192, Forsthoefel, Thomas y Cynthia Humes (eds.), *Gurus in America*. Albany, State University of New York Press, 236 pp.
- Valle, Ronald (1989). "The emergence of Transpersonal Psychology", pp: 257 – 268, en Valle, Ronald y Steen Halling (eds.), *Existential – Phenomenological perspectives in Psychology*. Londres, Plenum Press, 355 pp.
- Van Maanen, John (1988). *Tales of the Field: on writing Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press, 173 pp.
- Varga, Ivan (2010). "Georg Simmel: Religion and Spirituality", pp: 145 – 160, en Flanagan, Kieran y Peter Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Londres, Ashgate, 270 pp.
- Vaughan, Frances (2006). "Cuestiones espirituales en psicoterapia", pp: 129 – 144, en Almendro, Manuel (ed.). *La Conciencia Transpersonal*. Barcelona, Kairos, 524 pp.
- Visser, Frank (2004). *Ken Wilber, o la pasión del pensamiento*. Barcelona, Kairos, 361 pp.
- Vitz, Paul (1994). *Psychology as Religion: the Cult of Self-worship*. Michigan, Eerdmans, 173 pp.
- Wallerstein, Immanuel (2006). *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, Madrid, 115 pp.
- Wallis, Roy (1974). "Ideology, authority, and the development of cultic movement", en *Social Research*, N° 41, pp: 299 - 327.
- . (1975). "Scientology: therapeutic cult to religious sect", en *Sociology*, Vol 1, N° 9, pp: 89 – 100.
- . (1976). *The road to total freedom: a sociological analysis of Scientology*. Londres, Heinemann, 282 pp.
- . (1979). "Reflections on when prophecy fails", en *Zetetic Scholar*, N° 4, pp: 119 - 136.
- . (1982). "Charisma, commitment and control in a new religious movement", pp: 73-140, en Wallis, Roy (ed.). *Millenialism and Charisma*. Belfast, The Queen´s University, 318 pp.

-
- . (1984). *The elementary Forms of the New Religious Life*. Londres, Routledge, 171 pp.
- . (1986). “Religion as fun? The Rajneesh movement”, pp: 129 – 162, en Aveling, Harry (ed.) (1999), *Osho Rajneesh & his disciples: some western perceptions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 441 pp.
- . (2003) “Three types of New Religious Movement”, pp: 36 – 58, en Dawson, Loren (ed.), *Cults and New Religious Movement*. Oxford, Blackwell, 297 pp.
- Walsh, Roger y Frances Vaughan (1982). “El surgimiento de la perspectiva transpersonal”, pp: 11 – 27, en Walsh, Roger y Frances Vaughan (eds.), *Más allá del Ego*. Barcelona, Kairós, 419 pp.
- Wardner, Andrew (1999). *Indian Buddhism*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 603 pp.
- Washburn, Michael (1997). *El Ego y el Fundamento Dinámico: una teoría transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona, Kairos, 398.
- . (1998). “The pre/trans fallacy reconsidered”, pp: 62 – 84, en Rothberg, Donald y Sean Kelly (eds.), *Ken Wilber in dialogue: conversation with leading transpersonal thinkers*. California, Quest Books, 415 pp.
- . (1999). *Psicología Transpersonal en una perspectiva Psicoanalítica*. Barcelona, La Liebre de Marzo, 374 pp.
- . (2003). “Transpersonal dialogue: a new direction”, en *Journal of Transpersonal Psychology*, N° 35, pp: 1 – 19.
- Watts, Alan (1961). *Psychotherapy, East and West*. Nueva York, Pantheon Books, 204 pp.
- Webb, Norman y Robert Wybrow (1982). *The Gallup Report*. Londres, Sphere Books, 81 pp.
- Weber, Max (1915). “Religious rejections of the world and their directions”, pp: 232 – 359, en Gerth, Hans y Charles. W. Mills (eds.) (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York, Oxford University Press, 504 pp.
- . (1922). “The social psychology of the world religions”, pp: 267–301, en Gerth, Hans y Charles. W. Mills (eds.) (1946), *From Max Weber: essays in Sociology*. Nueva York, Oxford University Press, 504 pp.
- . (1964). *Sociology of Religion*. Chicago, Beacon Press, 304 pp.
- . (1996). *Economía y Sociedad: esbozo de Sociología Comprensiva*. México D.F., F.C.E., 1237 pp.

- . (2008). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona, Península, 286 pp.
- Wellings, Nigel (2000). "Naked presence", pp: 177 – 205, en Wellings, Nigel y Elizabeth Wilde (eds.), *Transpersonal Psychotherapy: Theory and Practice*. Londres, Sage, 227 pp.
- Welwood, John (1999). "Realization and embodiment: psychological work in the service of spiritual development", en *The International Journal of Transpersonal Studies*, Vol. 18, N° 2, pp: 169 – 186.
- West, William (2000). *Psychotherapy & Spirituality: crossing the cure between Therapy and Religion*. Londres, Sage, 152 pp.
- White, David (1998). "Transformation in the art of love: Ka Makala practices in Hindu Tantric and Kaula traditions", pp: 172 – 198, en *History of Religions*, N° 38.
- . (2000). "Tantra in practice: mapping a tradition", pp: 3 – 38, en White, David (ed.), *Tantra in Practice*. Delhi, Princeton University Press, 641 pp.
- Wilber, Ken (1993). *Psicología Integral*. Barcelona, Kairós, 178 pp.
- . (1996). *Breve Historia de todas las cosas*. Barcelona, Kairós, 243 pp.
- . (1998). "A more integral approach", pp: 306 – 368, en Rothberg, Donald y Sean Kelly (eds.), *Ken Wilber in dialogue: conversation with leading transpersonal thinkers*. California, Quest Books, 415 pp.
- . (2000a). *Una visión integral de la Psicología*. México D.F., Alama, 468 pp.
- . (2000b). *Grace and Grit: Spirituality and Healing in the Life and Death of Treya Killam Wilber*. Boston, Shambhala, 415 pp.
- . (2003). *Los Tres ojos del Conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona, Kairos, 315 pp.
- . (2005). *Sexo, Ecología, Espiritualidad: el alma de la evolución*. Barcelona, Gaia, 890 pp.
- . (2007). *Espiritualidad Integral: el nuevo papel de la religión en el mundo actual*. Barcelona, Kairos, 520 pp.
- Wilson, Bryan (1969). *La Religión en la Sociedad*. Madrid, Labor, 231 pp.
- . (1970). *Sociología de las Sectas Religiosas*. Barcelona, Guadarrama, 256 pp.
- . (1976). *Contemporary transformation of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 116 pp.
- . (1981). *The Social impact of New Religious Movements*. Nueva York, Rose of Sharon Press, 235 pp.

- . (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press, 187 pp.
- . (1988). "Secularization: religion in the modern world", pp: 195 – 207, en Sutherland, Steward y Peter Clarke (eds.), *The World's Religion: the study of Religion*. Londres, Routledge, 214 pp.
- . (1998). "The secularization thesis: criticisms and rebutals", pp: 45 – 66, en Wilson, Bryan; Laermans, Rudi y Jaak Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration: papers in honour of Karel Dobbelaere*. Lovaina, Leuven University Press, 338 pp.
- Wittgenstein, Ludwig (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 212 pp.
- Wittine, Bryan (1989). "Basic postulates for a Transpersonal Psychotherapy", pp: 269 - 287, en Valle, Ronald y Steen Halling (eds.), *Existential – Phenomenological perspectives in Psychology*. Londres, Plenum Press, 355 pp.
- Wolfert (2000). "The spiritual dimension of Gestalt Therapy", en *Gestalt!*, <http://www.g-gej.org/4-3/spiritual.html>
- Wouters, Cas (2007). *Informalization: Manners & Emotions since 1890*. Londres, Sage, 274 pp.
- Wuthnow, Robert (1976). *The Consciousness Reformation*. Berkeley, University of California Press, 309 pp.
- . (2003). "Spirituality and Spiritual Practice", pp: 306 – 320, en Fenn, Richard (ed.). *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Sussex, Blackwell, 485 pp.
- . (2005). *America and the challenges of religious diversity*. Princeton, Princeton University Press, 391 pp.
- Yinger, Milton (1946). *Religion in the struggle for power*. Carolina del Norte, Duke University Press, 276 pp.
- . (1957). *Religion, Society and the Individual: an introduction to the Sociology of Religion*. Nueva York, Macmillan, 655 pp.
- . (1970). *The scientific study of Religion*. Londres, Sage, 593 pp.
- Yontef, Gary (1995). *Proceso y diálogo en Psicoterapia Gestáltica*. Santiago, Cuatro Vientos, 501 pp.
- Zald, Mayer y John McCarthy (2009). "Religious groups as crucibles of social movements", pp. 67 – 95, en Zald, Mayer y John McCarthy (eds.), *Social*

Movements in an Organizational Society. Nueva Jersey, Transaction Publisher, 436 pp.

Zaretsky, Eva. (1978). *Familia y vida personal en la Sociedad Capitalista.* Barcelona, Anagrama, 139 pp.

ANEXOS

Anexo 1: Guión de la entrevista

Esta pauta sólo contiene las preguntas medulares que guiaron las entrevistas. Las preguntas fueron formuladas en modo de conversación, es decir, en desorden, siguiendo el hilo comunicacional propuesto por el entrevistado. Fue mi intuición durante la conversación lo que fue dando orden a la entrevista. Si notaba mucho nerviosismo o ansiedad por parte del entrevistado, deje de lado preguntas más personales. Dado que con muchos entrevistados no logré formar un cierto grado de proximidad afectiva previo al encuentro, las entrevistas tuvieron el carácter de una conversación muy simple sobre su experiencia en el *Osho International Meditation Resort*. Cabe señalar que las entrevistas y cualquier tipo de grabación están absolutamente prohibidas dentro del ashram, lo que complico el acceso a los informantes y, algunas veces, la fluidez de las entrevistas. Esto último reforzado por el carácter personal que tenían algunas de las preguntas efectuadas.

Preguntas guía

1.- ¿Cuál es tu nombre y tu nacionalidad?, ¿Tú edad?

2.- ¿Podrías contarme que te llevo o porque razones decidiste venir a este resort/ashram?

2.- ¿Es tu primera vez en este campus?

Si la respuesta es No, preguntar ¿Cuántas veces has venido?, ¿Qué te llevo o porque razones decidiste venir en ese entonces a este resort/ashram?, ¿Qué aspectos de la organización del campus han cambiado?, ¿Cuáles han mejorado y cuales han empeorado?

3.- ¿Haz visitado otros centros de Osho fuera de Puna?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Cuáles?, ¿Qué te llevo o porque razones decidiste ir a esos centros?

4.- ¿te consideras seguidor(a) de Osho?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Desde hace cuánto?, ¿Qué te llevo a creer en su filosofía o sabiduría?, ¿Qué cosas entrega Osho para tu vida diaria?

5.- ¿Crees que Osho es un líder espiritual?, ¿Qué fundo una religión?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Puedes identificar cuáles son los mandamientos o preceptos espirituales que hay en el mensaje de Osho?, ¿Por qué crees que tiene seguidores?

6.- ¿Tienes alguna postura religiosa?, ¿Cuál?

7.- ¿Participas de las meditaciones de la tarde y de las charlas de Osho en el Osho Auditorium?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Qué opinas de la meditación de la tarde y de las charlas de Osho en el Osho Auditorium?

8.- ¿Sientes que eres parte de una comunidad de seguidores de Osho?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿En qué espacios de este campus sientes que eres parte de esa comunidad?, ¿A través de qué actividades?, ¿Qué cosas debes hacer y no hacer para ser parte de esa comunidad?

9.- ¿Qué obligaciones morales crees que transmiten las enseñanzas de Osho?

10.- ¿Crees que estar en este campus te brinda la oportunidad de tener experiencias espirituales?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Qué tipo de experiencia?, ¿Crees que esta experiencia es más cercana a lo religioso o a lo terapéutico?

11. ¿Sientes que estas en un proceso de crecimiento espiritual?

Si la respuesta es Sí, pedir una descripción de este proceso, y pasar a la siguiente pregunta.

12. ¿Sientes que estar acá te ayuda en ese proceso de crecimiento espiritual?, ¿De qué modo?

13.- ¿Crees que estar en este campus sólo sirve para disfrutar el momento, al igual que cualquier otro resort?, ¿Qué hace a este resort un espacio distinto de otros resorts?

14.- ¿Crees que estar en este campus brinda ayuda terapéutica?

Si la respuesta es Sí, preguntar ¿Qué tipo de ayuda o servicio terapéutico entrega?, ¿Para qué crees que te servirán?

15.- Preguntar qué tipo de trabajo u actividad desarrolla en su país de origen, y a qué tipo de clase social cree pertenecer (en esta última pregunta se pueden entregar opciones del tipo clase baja, media baja y media alta, clase alta, y si es necesario explicar que se entiende por clase social).

Anexo 2: Transcripción resumida de las entrevistas realizadas

Entrevistador: E

Informante: I

Entrevista 1

E: Hola, ¿Cuál es tu nombre?

I: Ifa Leifnstein

E: ¿De adonde vienes?

I: Austria

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cuarenta y ocho años

E: ¿Es tu primera vez aquí?

I: Si

E: ¿Cuánto tiempo te quedarás en el resort?

I: Dos meses... pero tal vez más, no lo he decidido todavía.

E: ¿Has estado en otro resort/ashram de Osho?

I: No... bueno, estuve en un lugar donde se enseñaban las meditaciones de Osho... en Viena, pero nada parecido a esto.

E: ¿Por qué razón decidiste venir acá?

I: Desde hace diez años he estado leyendo muchos libros de Osho. Recuerdo que leí uno de sus libros y de inmediato me compré quince. Crecí leyendo a Osho. Más tarde empecé con sus meditaciones, la *Dynamic Meditation* y la *Kundalini*... y todo esto me llevo a pensar tengo que ir a su resort... especialmente vine por un curso que dura veintiún días llamado *Mystic Rose*... donde se busca que nos conectemos con nuestras emociones que han sido reprimidas durante nuestra niñez... años de condicionamientos nos han hecho olvidar como reír, como llorar y otras emociones... la idea es volver a conectarnos con ese niño interno que todos tenemos.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: No sé bien que es un líder espiritual, pero creo que no...

E: Me refiero a alguien que sientas como un ejemplo a seguir en materia espiritual...

I: En ese caso no

E: ¿Por qué no?

I: Yo creo que se trata más bien de una persona que vino a la tierra a ayudar a los seres humanos... un ayudador, antes que un líder. Creo que se trata de una persona iluminada, y muy inteligente... su inteligencia reside en que su mensaje no sólo cautiva a los indios, sino también a los occidentales... su ayuda podría ser espiritual, o más bien psicológica...

E: ¿Sabes algo acerca de la doctrina filosófica de Osho?...

I: No creo que haya una doctrina... creo que hay pensamientos iluminados que buscan ayudarnos a conectarnos con nuestro ser más interno, con aquello que hemos olvidado... creo que lo que él dice es que debemos ser lo que somos... no es una doctrina, es un regalo... se tú mismo, ese es su mensaje.

E: ¿Te sientes acá parte de una comunidad de seguidores de Osho?

I: No... creo que poca gente se siente parte de una comunidad de seguidores... yo no me siento parte, simplemente no lo siento, y no sé bien porque... pero sí creo que hay gente que viene acá y se siente parte de algo más grande, sobre todo los indios, que son muy diferentes a nosotros, los occidentales.

E: ¿Tomas parte de las *Evening Meetings*?

I: Sí, pero sólo cuando lo deseo... las instrucciones de mi curso, *mystic rose*, son que debo asistir, pero eso me parece absurdo... como si fuera una niña. Yo soy lo bastante grande para decidir eso, por eso si me siento de ánimo voy.

E: ¿Qué crees que pasa dentro de ese espacio?

I: Es un ritual, pero a mi gusto demasiado estricto... ayer una persona estornudo y fue sacada como si fuera un delincuente... además todo es muy mecánico, el baile, las risas... además no logro entender que dice Osho, creo que hay un problema de acústica, o algo así. Eso no me gusta mucho. Tal vez es necesario que existan estos rituales, los rituales son necesarios para darle sentido a la gente... pero a mí no me gustan... me gusta ir cuando quiero ir, no cuando me obligan a ir... mi impresión es que mucha gente va a esa meditación como una obligación y no porque lo disfrutan... también tengo la impresión de que los indios toman más en serio estas ceremonias, porque los occidentales no estamos acostumbrados a este tipo de rituales tan devocionales. He estado hablando con muchos indios, y para ellos la *Evening Meeting* es la parte más importante de todo lo que sucede en el día, no se lo pierden por ningún motivo.

E: ¿Tú crees que las meditaciones, incluyendo el *Evening Meeting*, son prácticas espirituales?

I: No... creo que las meditaciones que se entregan en el resort tienen una faceta más psicológica... buscan limpiar tu ser, ayudarte a estar más conectado contigo mismo, que el cuerpo y el alma se entiendan, se unan en armonía. Si, también es espiritual, pero no en el sentido religioso... creo que podría ser una experiencia de religiosidad, pero no religión como institución... como una iglesia, o algo así... creo que las meditaciones tiene una aproximación más psicoterapéutica... yo empecé hace muchos años haciendo *gestalt therapy*, por una serie de problemas personales, y creo que Osho es una continuación de eso, porque te entrega una mirada más completa, más holística. En mi caso, la meditación me ayudo y me ayuda a resolver problemas, por eso es más psicológica... es una continuación de la psicología.

E: ¿Sientes lo mismo cuando lees los libros de Osho?

I: Si... lo mismo. Creo que Osho sabe exactamente que sucede en el alma humana. Cuáles son los problemas del hombre, pero sobre todo los problemas de la mujer. Cuáles son los problemas de la naturaleza, y no solo los problemas, sino como resolverlos.

E: ¿En tu caso, podrías decir que Osho es algo así como una herramienta psicoterapéutica?

I: Si... como una continuación de la *Gestalt Psychotherapy*... creo que hay muchas cosas que la *Gestalt therapy* ha sacado de Osho... mi propio terapeuta me recomendó realizar Meditaciones Dinámicas y Kundalini.

E: ¿Cuál es la diferencia entre este resort y cualquier otro resort que hayas visitado antes?, ¿Por qué crees que la gente viene a este resort?

I: Quieren ser ellos mismos... tal vez ya están hartos de jugar tenis, golf y beber cervezas. Piensan que debe haber algo más, algo que les puede dar felicidad... esto no lo puedes encontrar en un *holiday resort*... puedes encontrar un poco de alegría, entretenimiento y relax, pero no realmente a ti mismo.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: He sido católica, durante diez años fui budista, luego el budismo me aburrió, me pareció tan lleno de reglas y ordenes... así que lo deje... ahora quiero pensar que no creo en nada, pero cuando tengo miedo recurro a Dios, por eso creo que algo de católica tengo en mis venas.

E: ¿Crees que Osho, en su sabiduría o filosofía, tiene mandatos morales, o instrucciones acerca de cómo guiar la vida?

I: No, para nada... yo creo que él está en contra de esto, del tener que hacer cosas, creo que es un rebelde, un rebelde contra la iglesia, contra la política. Creo que su único mensaje es sé tú mismo.

E: En la forma en que quieras ser...

I: Si, exacto.

E: ¿Tú crees que la meditación es una práctica espiritual?

I: No lo siento así... aunque no tengo ni idea que es una práctica espiritual, no lo siento de esa manera.

E: ¿Qué es para ti una meditación?

I: Depende del tipo de meditación... por ejemplo, la Meditación Dinámica es para sacar de ti todo aquello que te molesta, para limpiar... otras meditaciones son para sentir energía o emociones que no siento en mi vida cotidiana... otras son para entrar en contacto, tal vez estas podrían ser espirituales, con cosas que no vez, el universo, las estrellas, no lo sé... depende de la meditación.

E: ¿Te sientes acá en un proceso de crecimiento espiritual?

I: No lo sé... no tengo claridad de que significa crecer espiritualmente. Me siento más bien en un proceso terapéutico.

E: ¿Pero sientes que el resort apoya ese proceso terapéutico?

I: El resort no es responsable de nada de lo que la gente busca en este lugar. Si buscas crecimiento espiritual, sólo tú eres el responsable de ello. Siento que cada uno de nosotros hace lo que estime conveniente para sentirse mejor.

E: ¿Cuál es tu profesión?, ¿En que trabajas?

I: Soy fisioterapeuta y trabajadora social.

E: ¿Cuál es tu nivel educacional?

I: Termine la universidad

E: Si tuvieras que definirte en un estrato de clase, entre bajo, medio-bajo, medio, medio-alto y alto, ¿Dónde te sitúas?

I: Bajo y medio.

E: Gracias.

Entrevista 2

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Emilio

E: ¿De adonde vienes?

I: Vengo de Córdoba, Argentina.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta años.

E: ¿Cuánto tiempo te quedarás acá?

I: Una semana en principio.

E: ¿Es la primera vez que estas en el resort?

I: La primera.

E: ¿Habías estado antes en un resort o centro de Osho?

I: No.

E: ¿Por qué viniste acá?

I: Porque era el momento de estar acá.

E: ¿En qué sentido?

I: Es que ahora estoy preparado para estar acá

E: ¿Desde cuándo conoces la filosofía o el saber de Osho?

I: Desde hace diez años.

E: ¿Y cómo te llego esa sabiduría?

I: A través de los libros... poco a poco me fui interiorizando más en lo que transmite, hasta el punto de plantearme venir acá, y si no vine antes es porque había mucho que debía aprender en el camino... y hoy estoy aprendiendo pero estando acá.

E: ¿O sea te fuiste preparando a través de las lecturas?

I: Si, si... se fue dando a través de los libros, videos, meditaciones.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Creo que Osho es un líder místico... es una persona igual que tu o que yo, y no lo llamo líder porque se ve nada más viendo este resort... es místico porque es un misterio su enseñanza.

E: ¿Tú crees que su idea original era formar este resort... una suerte de culto en torno a su imagen?

I: No, no siento eso para nada... para mí el mensaje principal que me transmite Osho es ser cada día más consciente.

E: ¿Dentro de la filosofía de Osho, tú crees que hay mandamientos o imposiciones morales a seguir?

I: Si las hay, a mí no me han llegado.

E: ¿Qué es lo que te llega de Osho?

I: La palabra consciencia... lo es todo esa palabra... si sos consciente de todo, realmente sos todo, o no sos nada... ese es el camino.

E: ¿Te parece que el resort es un espacio donde se congrega una comunidad de seguidores de Osho?

I: Siento que es un espacio en este planeta que reúne muchas condiciones para estar en equilibrio y escuchar el mensaje que él nos transmite.

E: ¿Tú crees que toda la gente que está aquí comparte esa postura?

I: Creo que cada persona tiene su postura, pero creo que la gente está más dispuesta a lo que se ve en la calle, en la vida real... la gente quiere estar aquí.

E: Cuando has estado haciendo las meditaciones que se ofrecen en el centro, ¿te sientes en conexión con los demás, o lo sientes más como un trabajo individual, personal?

I: Creo que el ambiente es propicio para conectarte con vos mismo... si te conectas con vos mismo, te conectas con los demás también, pero de otra manera.

E: ¿Qué diferencia este resort de otro resort común y corriente?

I: Estamos en un campus universitario... así me siento... es completamente diferente, acá estoy aprendiendo cosas muy valiosas... es una escolita.

E: ¿Pero no crees que la gente acá venga en un plan más de relax y de pasarlo bien, más que a aprender?

I: No lo sé... mi percepción es que la gran mayoría viene a estudiar, por lo menos con la gente que me he contactado están en un proceso de aprendizaje.

E: ¿Aprendizaje espiritual?

I: Tal vez, supongo que cada uno decide que quiere aprender en este lugar. El campus solo pone a disposición las enseñanzas de Osho, de ahí tú ves que haces con eso.

E: ¿Tú tienes alguna creencia religiosa?

I: Como dice Osho, soy religioso sin teología... lo que significa consciencia.

E: Voy a entender que no te sientes católico, ni musulmán, ni nada.

I: Las religiones son todas iguales... me bautizaron, luego la comunión, luego la confirmación, y luego me empecé a buscar yo.

E: Y en esa búsqueda apareció Osho que fue guiando tu proceso.

I: Si... muchísimo... como otros maestros.

E: ¿Cómo por ejemplo?

I: Morihei Ueshiba, quien invento el aikido, fue otro de mis maestros... Usui, que es un master en reiki... mi madre, una gran maestra.

E: ¿Tú crees que en la filosofía de Osho hay mandamientos morales?

I: Hablar lo moral es hablar de una sola cosa... hablar de una escala moral, cada persona tiene su propia escala moral y es diferente... en la medida de lo que transmite y no le haga daño a nada ni a nadie, que al contrario sume.

E: ¿Por qué crees que Osho tuvo y tiene seguidores?

I: Creo que es el fiel reflejo de lo que él llama Zorba el Buda... gozar de los placeres terrenales, que gozaba Zorba, y llegar a iluminarse como lo hizo Buda, y esa mezcla es la que te hace tener los pies en la tierra y tocar las estrellas con las manos.

E: ¿La meditación la entiendes como una práctica espiritual?, me refiero a las que estás haciendo acá

I: Son métodos que te ayudan a ser consciente.

E: No te gusta la palabra espiritual

I: Sí... lo que pasa es que es solo una palabra que no cubre la experiencia que puedes tener meditando o lo que hagas acá.

E: ¿Sientes que este espacio es más psicoterapéutico o más bien religioso?

I: Es más espiritual, en el sentido de buscarte a ti mismo... a lo mejor le puede hacer bien a la gente en los dos polos, depende de si la gente lo elige en uno de ambos polos.

E: ¿En tu caso?

I: En mi caso es un espacio equilibrado, armónico...

E: ¿Qué haces para vivir?

I: Soy ilusionista.

E: ¿Y tú educación?

I: Soy profesor de educación física.

E: Si tuvieras que definirte en un estrato socioeconómico, ¿dónde te incluirías?

I: De todas¹⁰³.

E: Gracias.

Entrevista 3

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Gierin Kho... Gierin es el primer nombre, y Kho mi apellido.

E: ¿De adonde vienes?

I: Vengo de Taiwán

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cincuenta.

E: ¿Es la primera vez que estas en el resort?

I: No, mi cuarta vez.

E: Tu cuarta vez ¿Habías estado antes en un resort o centro de Osho fuera de este?

I: No, siempre en el mismo... he estado en otros centros, en Taiwán, pero sólo en un resort... este.

E: ¿Por qué viniste acá?

I: Este sitio es bastante singular, más allá de un lugar religioso o simplemente hermoso... acá podemos hacer muchas clases de meditaciones... en este espacio

¹⁰³ Fuera de grabación me indico que se sentía parte de una clase media.

puedo sincronizar de manera práctica lo que leo en los libros de Osho. A diferencia de otros lugares para meditar, acá me siento más cómodo...

E: Cuando viniste a este lugar por primera vez, ¿lo hiciste por alguna razón especial?

I: Si... yo tuve un *affaire* amoroso... yo estoy casado... se trató de una enfermera en mi hospital, cuando esta relación estaba empezando fui enviado a Estados Unidos a estudiar por unos meses. Cuando regrese, ella se había casado y estaba embarazada de su pareja... esto fue muy difícil de superar, por ello busqué algo que consolara mi alma. Antes, solía practicar otras meditaciones provenientes del budismo, pero en esta clase de situaciones es muy difícil utilizar estas técnicas más tradicionales de meditación. Las meditaciones de Osho están diseñadas para crear energía, que en mi caso me sirvieron para pasar esta agonía. Luego, he venido a este lugar a meditar con rigurosidad, tal vez no de la manera correcta, pero dando lo mejor de mí. Mi propósito inicial era utilizar las meditaciones de Osho para salir de este estado emocional.

E: Por ende, tu primera visita a este lugar se debió porque te sentías un poco deprimido...

I: No ligeramente deprimido, muy deprimido. La primera vez que vine empecé a hacer Meditación Dinámica, antes había hecho Kundalini en el centro de Taiwán. En este lugar encuentras muchos terapeutas, lo que te permite encontrarte con el origen de la filosofía de Osho.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: De todas maneras.

E: ¿Por qué?

I: Porque algunos líderes espirituales no tienen realmente una comprensión de cómo transitar en estos caminos del espíritu. Muchos líderes espirituales son sólo líderes políticos. Osho en cambio es un verdadero líder espiritual porque el creo muchas meditaciones y terapias meditativas que eran necesarias para sus discípulos. No sólo desde la teoría, sino con un trabajo práctico.

E: ¿Tú te consideras un seguidor de Osho?

I: Como soy una persona altamente educada, hago cosas por alguna razón. Gente como yo es muy escéptica hacia este tipo de cosas... la gente escéptica debe hacer las cosas por sí mismo, deben ir hasta lo profundo para comprobar si de lo que se habla es cierto. Para mucha gente, si Osho dice haz esto o haz lo otro, ellos lo hacen... en este sentido, no soy un seguidor de Osho. Soy un meditador. Por ejemplo, en esta ocasión no haré Dinámica ni Kundalini, sólo *Evening Meeting*, esto

porque antes hice mucha Dinámica y mucha Kundalini, tal vez de manera equivocada, por ende siento que ya fue suficiente para mí.

E: Pero cuando has hecho estas meditaciones, ¿Cómo te has sentido?

I: Qué clase de meditación.

E: Por ejemplo, Meditación Dinámica.

I: Cuando lograba realizar la meditación de manera correcta me he sentido con más energía, que esta no se desperdicia. Pero también hay efectos negativos... mi cuerpo comienza a sentirse cansado, porque si lo haces con intensidad, tu espíritu se llena de energía, pero tu cuerpo siente dolor. Si realizas la meditación varios días seguidos, tu cuerpo comienza a tener problemas. Esto porque realizaba la meditación con todo mi corazón, con mucha intensidad porque creía que eso era totalidad, pero eso significó mucho estrés para mi cuerpo. Cuando la energía es tan alta, tu cuerpo no está acostumbrado... además en sociedad nadie entiende él porque estás con tanta energía. Ahora ya no lo necesito, pero en esos años necesitaba consolar mi dolor... si tienes dolor, pero además no tienes energía, comienzas a hundirte, por eso comencé con estas meditaciones, el problema es que cuando la energía comienza a bajar necesitas continuar con la Meditación Dinámica... de esta manera utilizaba la meditación de una forma adictiva, como sucede con el cigarrillo o el alcohol... la meditación era como un proveedor de energía, lo que distorsionaba el sentido auténtico de la meditación. Me demore muchos años en darme cuenta de ello.

E: ¿Cómo te diste cuenta de ello?

I: Leyendo a Osho y conversando con otros *sannyasins*.

E: ¿La administración del resort te apoyo en este tema?

I: No, creo que Amrito y su gente tienen cosas más importantes de que preocuparse.

E: ¿Cómo entiendes ahora el sentido de la meditación?, ¿cuál es el propósito del meditar hoy?

I: Para Osho el propósito de meditar son los condicionamientos. Si durante la meditación puedes ver tus condicionamientos, podrás tener energía. Creo que cuando logras este propósito, no necesitas Dinámica ni Kundalini todo el tiempo. Ahora utilizo la meditación para aumentar mi consciencia. Tengo mi propia teoría, nosotros siempre reconocemos algo, tu nombre, tu país, tu sociedad, y tú vives en ese mundo, incluso si te opones a él. Vivo en Taiwán, y soy taiwanés, eso es un primer nivel. Pero tal vez Taiwán es destruido, y eso hace que te sientas mal. Estás atado a un lugar. Pero como nada es permanente, estas atado a algo que cambia. Lo mismo sucede con tu familia, si tu padre muere, te entristece porque estas atado

a él. No haya nada en este mundo que no esté cambiando. Sólo hay una cosa que no cambia...

E: Tu alma

I: No. La conciencia como flujo. Mientras hablo contigo te observo, veo tus movimientos... vivimos en consciencia, en todo tiempo y lugar, incluso cuando duermes. Es como un pez en el agua, que no sabe lo que es el agua porque está en todos lados y en todo tiempo. El agua como la conciencia no cambia. Si estas atado a lo que cambia, te sentirás triste y feliz, si tengo dinero estaré feliz, si no lo tengo, triste...

E: Pero eso suena para mi muy budista

I: Está bien...

E: ¿Hay diferencias entre el budismo y la filosofía de Osho?

I: Osho toma muchas cosas del budismo, el habla un montón del budismo zen, de hecho en Taiwán no mucha gente sabe acerca del zen. El zen es muy difícil de entender, pero Osho logra hacer entender este mensaje que muchas veces se entrega distorsionado.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad de seguidores de Osho?, ¿Crees que esto es una comunidad?

I: No... pero es que siempre fui un visitante, no un trabajador. Como trabajador debes conocer y eres conocido por los restantes miembros del resort. Se te enseñan a como trabajar, como responder a otros. Esta vez soy trabajador, desde hace una semana, y me siento más comprometido con el lugar que cuando era visitante. Pero estaré acá sólo dos meses, ¿Cómo puedo sentirme parte de una comunidad en tan poco tiempo? Cuando eres visitante sólo haces las meditaciones o los grupos, por lo que no sientes demasiada conexión con el grupo.

E: Eso significa que si trabajas acá, te sientes parte de una comunidad

I: Claro, porque te fuerzan a entrar en contacto con otros trabajadores... es una organización. Hay gente que trabaja acá por diez o veinte años, imagínate. Como trabajador te enteras de cosas que como visitante nunca te enteras. Ahora, como trabajador, me siento más conectado. Como visitante sólo vienes a meditar, es un trabajo solitario. Ahora llevo una semana acá y he conocido más gente que cuando era visitante, tanto así que debo escribir sus nombres para no olvidarlos.

E: ¿Cuál es la diferencia entre este resort, y otros resort que hayas visitado?.. Me refiero a los resorts cerca de la playa, donde puedes tomar piña colada o algo parecido.

I: Si, entiendo... he ido a esos resort... en este resort el propósito es totalmente diferente, este resort no es por dinero, es porque Osho creó una comuna, que luego de su muerte, se convirtió en un resort para continuar entregando su legado. Esta comuna, que para muchas personas tenía un sentido religioso, se transformó en un resort para evitar este tipo de pensamiento religioso. Ellos están cubriendo todas estas meditaciones con el nombre de resort. Pero en esencia este es un campo de meditación.

E: ¿Por qué razón quisieron alejar este componente religioso?

I: Creo, estoy pensando en estos momentos, que dado que para mucha gente Osho era un gurú del sexo, ellos no comprendieron el mensaje, por eso decidieron cambiar este lugar, eliminar todo componente religioso. Si te das cuenta, hay miles de visitantes que quieren saber que pasa en este resort, antes no había nada como un *welcome center*, o cualquier cosa para ayudar a los recién llegados, sólo desde hace cuatro años atrás comenzó el *welcome morning*.

E: ¿Tú crees que gracias a estos cambios, el lugar ha mejorado o empeorado?

I: Están usando un modo distinto de atraer gente.

E: ¿Pero eso es bueno o malo?

E: No lo sé... a veces creo que es más comfortable... es difícil de decir, antes no habían trabajadores indios para limpiar este lugar o cocinar, entonces los *sannyasins* tenían que trabajar muy duro. Incluso si estabas haciendo un grupo tenías que trabajar, porque había muchas cosas que hacer. Hoy en día, ellos suben los precios un montón, para mi es cada vez más caro. Antes mucha gente venía sólo a buscar mujeres, porque era barato, ahora ya no es así... por eso en los *welcome morning* a los indios hombres se les hace una charla antes de dejarlos entrar. Porque para ellos Osho es un gurú del sexo, sólo eso. Como ven muchas mujeres occidentales creen que pueden venir a cazar. Ahora se les explica cómo deben comportarse... es muy diferente a como era antes.

E: ¿Encuentras dogmas en la filosofía de Osho?

I: Osho dice que el único dogma es la conciencia. Que todo tiene un propósito, incluso aquellas cosas malas que te suceden. El sólo enfatiza esta idea de la conciencia. No se trata de que en esta vida deba pagar por mis pecados de otra vida, conciencia no es eso. Conciencia es ser consciente de todo, que tu conciencia y la mía son realidades atemporales.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Comencé a estudiar budismo, y me hice budista unos treinta años atrás. Eso no es una tradición familiar. Como he trabajado en hospitales he visto a muchos jóvenes morir, eso en parte explica mi acercamiento al budismo. El budismo me

enseño a meditar. Sin embargo me aleje del budismo porque he visto a muchos budistas en los cuales no puedo reconocer su comportamiento. En Taiwán mucha gente anciana se hace budista, y esta gente tiene ideas fijas sobre qué hacer y no hacer en la vida. Tienen muchos dogmas a seguir. No hagas esto, no hagas aquello. Ahora creo que todo eso es estúpido, sin sentido.

E: ¿Cómo conectas haber sido budista y tu proximidad con Osho?

I: No tengo claro que haya dejado de ser budista... no he sido monje budista, porque hacen cosas que a mi juicio contradicen el mensaje original de Buda.

E: Osho y meditar en este lugar... ¿no es una experiencia religiosa para ti?

I: Estoy aquí porque creo que las palabras de Osho son las correctas, y quiero participar de las meditaciones y sentir mi conciencia lo que más pueda. Se trata de un camino de crecimiento personal. Mejorar mi yo a un nivel espiritual, pero no de manera religiosa.

E: ¿A qué te refieres con mejorar espiritualmente?

I: Mira, ni Osho ni este lugar buscan enseñarte nada a la fuerza, pero si estas consciente de lo que te entregan crecerás espiritualmente, es decir, estarás más despierto, más alerta ante los cambios de la existencia.

E: ¿Qué haces en tu país?... ¿cuál es tu trabajo?

I: Soy radiólogo... doctor que interpreta radiografías y *scanners*. También hago intervenciones en base a esa información, tratando de curar enfermedades.

E: Si tienes que ponerte a ti mismo en una escala que va desde clase baja a clase alta... ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media alta.

E: Gracias.

Entrevista 4¹⁰⁴

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Cristina.

E: ¿De adonde vienes?

I: Vengo de Moldavia.

E: ¿Y tú?

I: Greg... también de Moldavia

E: ¿Cuántos años tienen?

I: Veinte y ocho y Greg tiene treinta y tres.

E: ¿Por qué decidieron venir acá?

I: Comenzamos leyendo libros de Osho, dado que antes estábamos estudiando no podíamos venir, pero ahora que hemos finalizado los estudios hemos venido.

E: ¿Es la primera vez que están en el resort?

I: Si.

E: ¿Habían estado antes en otro centro de Osho?

I: No, sólo hemos leído sus libros pero nunca habíamos estado en alguno de sus *ashrams*.

E: ¿Realizaban algún tipo de meditación antes de venir acá?

I: Habíamos intentado hacer un poco de Kundalini antes.

E: ¿Creen que Osho es un líder espiritual?

I: En realidad creemos que es un líder espiritual, pero se supone que no debería ser un líder espiritual.

E: ¿Por qué?

I: Porque Osho no es un sacerdote y este lugar no es una iglesia... sin embargo encuentro que muchas de las cosas que él dice sirven para mi búsqueda personal, mi crecimiento personal. Por eso para mí es un líder espiritual, pero no un Dios o algo parecido. Podríamos decir que él es un profesor.

¹⁰⁴ La presente entrevista se realizó a dos informantes simultáneamente.

E: ¿Tú piensas lo mismo Greg?

I: De todas maneras.

E: Ya veo que están muy conectados... ¿Ustedes piensan que este lugar es una comunidad de seguidores de Osho?

I: Definitivamente.

E: ¿Eso quiere decir que la gente acá tiene una comprensión muy similar de lo que es Osho?

I: Yo creo que los indios si se toman en serio la idea de que Osho es un sacerdote, un líder espiritual. Ellos son seguidores de Osho. Pero los europeos y americanos son como nosotros, les gusta lo que Osho dice, les gustan las meditaciones y vienen acá por eso. No se trata de un asunto tan serio como para los indios.

E: Eso quiere decir que para los indios este lugar tiene más sentido como una comunidad de seguidores de Osho.

I: Si.

E: En ese caso, ¿Cuál es la diferencia entre este resort y otros resort donde puedes tomar piña colada durante las vacaciones?

I: Hay una gran diferencia, este es un espacio para meditar y por eso estamos acá, eso no tiene nada que ver con un resort común y corriente. Aquí venimos por meditación y crecimiento espiritual. No es un *spa center*.

E: ¿Qué entienden por crecimiento espiritual?

I: Creo que entendemos crecer como personas, darnos cuenta que existen energías y procesos en el mundo de los que no somos conscientes... es difícil de explicar con palabras, pero al final es sentirse mejor... no sé si eso es crecimiento espiritual, sólo lo intuyo.

E: ¿Qué piensas tú Greg?

I: Lo mismo.

E: ¿Participan de las *Evening Meetings*?

I: Muy poco

E: ¿Cuál es vuestra experiencia cuando están allí?

I: En realidad, yo creo que las *Evening Meetings* son como la Meca para los Indios. Es como un ritual sagrado. Para mí no es tan importante como para los indios. Para mí es un espacio muy energético, ya sabes, la pirámide te carga de energía. Pero no siento luces ni nada parecido. Pero creo que si vas cada vez más profundo en

las palabras de Osho, creo que la *Evening Meeting* se convierten en un ritual muy importante.

E: ¿Y para ti Greg?

I: No es tan importante, por el momento, así que no participo mucho de ello.

I (Cristina): Para mí es importante, pero no muy importante. No es mi prioridad, si tengo que elegir que hacer acá no elegiría hacer *Evening Meetings*.

E: ¿Han leído los libros de Osho?

I: Si.

E: ¿Qué sienten cuando leen los libros de Osho?

I: Al principio me costaba, porque no soy una persona muy religiosa. Vengo de una familia muy religiosa...lo mismo mi primo.

E: ¿Qué tipo de religión?

I: Protestante... como te decía, crecí en un entorno de ir a la iglesia los domingos, leer la biblia, pero en un momento de mi vida me di cuenta que ya no creía en esas historias. Luego pensé, debería haber algún líder, alguien que comparte mis creencias, y cuando leí a Osho por primera vez me dije a mi misma, este es el hombre. Amé todo lo que él decía, sus ideas acerca de la vida... todo... realmente estuve de acuerdo con todo lo que decía...

E: Eso quiere decir que dejaste de ser protestante cuando comenzaste a leer a Osho

I: En realidad no cambie...

E: Es decir aún te sientes protestante

I: Es que no es importante, en realidad no siento que haya cambiado mi religión. Mi familia, mis padres son protestantes... Osho no quiere que cambiemos, que tomemos *sannyas* no es importante, lo importante es lo que pasa dentro de nosotros. Puedes ser musulmán, o lo que sea, y continuar leyendo a Osho, y encontrar que Osho está en lo correcto.

I (Greg): En mi caso soy cristiano ortodoxo, y no creo en tener que ir a la iglesia, ni nada de eso...

E: ¿Pero no creen que las ideas de Osho podrían ser contrarias a las expresadas por esas religiones?

I: Claro que si... lo que quiero decir es que no he cambiado eso porque soy parte de una familia cristiana, pero si me preguntas si soy cristiana diría que no, pero

tampoco soy una seguidora de Osho, entiendo que ambas posturas se contradigan. No tienen nada en común.

E: ¿Pero prefieren creer en Osho antes que ser protestante o cristiano ortodoxo?

I: Yo creo en la filosofía de Osho...

I (Greg): Yo también... pero algunas veces voy a la iglesia... básicamente porque mi familia lo hace... sobre todo en navidad o pascua. Pero no tengo ningún problema con ello... podemos leer a Osho y compartir otras religiones.

E: ¿Cuándo están haciendo meditaciones acá, ya sea Vipassana o Kundalini, se sienten parte de una comunidad, o sienten que están haciendo un trabajo solitario?

I: Cuando son en el auditorio se siente una energía inmensa, lo que hace que la meditación sea más intensa de cuando meditas solo. Yo siento la energía colectiva en el auditorio.

E: ¿Y en las *Evening Meetings*?

I: También siento mucha energía... también cuando hago las otras meditaciones, pero depende mucho de cómo te encuentres, no pasa todo el tiempo, no se trata de decir quiero sentir mucha energía y voy a la *Evening Meeting*, no funciona así, a veces se siente a veces no.

I (Greg): Cuando estas esperando que algo especial suceda durante la meditación, nada sucede.

E: ¿Puedes encontrar mandamientos, dogmas o principios morales en la obra de Osho o desde la administración del resort?

I: Osho buscaba destruir todos los dogmas... mostrarnos que son contradictorios... hay algunas cosas en las que no estoy de acuerdo con Osho, pero Osho te permite esa flexibilidad.

E: En este sentido Osho es más flexible que por ejemplo el cristianismo.

I: Así es.

I (Greg): Por eso podemos incorporar Osho en nuestras vidas sin tener que ser anticristianos o lo que sea.

E: ¿Qué hacen en vuestro país?... ¿cuál es su trabajo?

I (Greg): Trabajo en proyectos... soy periodista

I (Cristina): Acabo de terminar un máster en economía el año pasado. Estudie Arte antes.

E: ¿Tienen alguna idea de porque la gente sigue y ha seguido a Osho?

I: Yo creo que la gente que sigue a Osho es porque busca un acercamiento espiritual más fácil... es muy difícil seguir la biblia, porque está llena de órdenes, no hagas esto, no hagas aquello. En Osho en cambio el camino es más simple, igualmente efectivo, pero no requiere reglas. Yo creo que toda la gente que sigue Osho no cree realmente en todo lo que dice... la gente toma algunas partes y deja otras... yo tomo lo que funciona para mí.

E: A veces se encuentran contradicciones en su obra

I (Greg): Muchas contradicciones

I (Cristina): Los libros de Osho están plagados de contradicciones, pero eso es parte de su filosofía, lo que pienso ahora no necesariamente será lo que piense mañana, porque vivo en el presente. En sociedad debo asumir que lo que diga hoy debo mantenerlo mañana, pero para Osho la invitación es que el que me quiera seguir que me siga, y el que no, no importa.

I (Greg): En Osho una respuesta puede ser interpretada de manera distinta por cada persona.

E: ¿Creen que deben hacer cosas adicionales a meditar si siguen las enseñanzas de Osho?

I: Yo no sigo a Osho, la meditación es sólo una técnica que me permite alcanzar un mejor estado mental... no soy seguidora de Osho, por eso no he tomado *sannyas*, porque no tiene sentido. De Osho puedes tomar lo que te venga bien, sin necesidad de ser su discípulo.

E: Si tienen que poner a Osho y su filosofía entre dos polos, religión por un lado y psicoterapia por otro, ¿Dónde lo sitúan?

I (Cristina): 100% más cercano a la psicoterapia.

I (Greg): Mucha gente que busca refugio viene a este lugar

I (Cristina): Yo creo que todos los que estamos acá estamos un poco locos. Este es un espacio psicoterapéutico antes que religioso.

E: ¿Estáis buscando asesoría psicoterapéutica acá?

I: Nosotros buscamos crecimiento espiritual, como mucha gente acá... nosotros buscamos ser más sabios o crecer espiritualmente, pero también hay mucha búsqueda psicológica en este lugar.

E: Si tienen que ponerte a sí mismos en una escala que va desde clase baja a clase alta... ¿Dónde se sitúan?

I: Venimos de una buena familia... somos de Clase alta.

E: Gracias.

Entrevista 5

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Marcia.

E: ¿De adonde vienes?

I: Brasil.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y nueve años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Primera vez.

E: ¿Habías estado antes en otro centro de Osho?

I: Si, en Río de Janeiro.

E: ¿Por qué razón decidiste ir a ese centro en Río?

I: Porque comencé a leer mucho acerca de Osho, libros e información en Internet... no sabía que existía ese centro en Río, ni menos este en Puna. Pensaba que Osho sólo era un filósofo que escribía libros y que había muerto, no que había dejado este legado. Pensaba que sólo era un filósofo que escribía libros, luego me di cuenta que existía un tarot creado por él.

E: Pero, ¿Por qué razón decidiste ir a centro en Río?

I: Cuando comencé a leer sus libros, y por medio de Internet, me entere de ese centro... que se trataba de un centro de meditación y de talleres. Descubrí no sólo ese centro, sino el de Puna, y el de otros lugares en el mundo. Encontré la dirección del centro en Río, los llamé y ellos me dijeron que hacían encuentros todas las semanas de jueves a domingo.

E: ¿No está abierto todo el año?

I: No, es solo una casa, donde hay un hombre que vive ahí, una gran habitación sin muebles y un lugar para cambiarse de ropa. Se presentan los videos de Osho, como acá, los discursos son con ropa blanca... las meditaciones se pueden hacer con ropa de cualquier color, pero las *Evening Meetings* con ropa blanca, por eso

cuando me preguntaste en la recepción que porque sabía lo de la ropa blanca, es por esta razón.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Porque empecé a disfrutar las meditaciones, los talleres que hice en Río... Un día comencé desde las ocho de la mañana hasta las seis y media de la tarde... realicé algunos talleres que disfrute mucho en el centro, y por eso decidí venir acá.

E: ¿Qué es Osho para ti?

I: Yo creo que él fue todo, fue filósofo, pintor, artista... creo que también fue un líder espiritual... a pesar de que sus meditaciones podrían no ser espirituales, para mí es acerca de mente y cuerpo, y como entrar en el cuerpo... nunca dijo nada acerca de espiritualidad.

E: ¿Tú crees que esta gente que esta acá son seguidores de Osho?

I: Creo que depende, hay gente que viene acá solo para estar sola, porque he visto a mucha gente con una placa que dice "en silencio", porque ellos quieren estar solos... eso es bastante extraño, imagina tener que venir acá para estar en silencio... para mí este es un espacio para interactuar porque hay gente de todos los países, hay tantas meditaciones y actividades, tanto espacio para interactuar, y hay gente que prefiere estar en silencio, eso es muy extraño.

E: ¿Te sientes una seguidora de Osho?

I: Creo que lo voy a ser, ahora no soy *sannyasin*, pero lo voy hacer, he escogido Phrem Lila como nombre *sannyasin*, hasta lo he puesto en mi Facebook. He estado haciendo turismo por toda la India, Jaipur, Rajasthan... he visitado todos los monumentos, y puse fotos de estos lugares, y la gente está maravillada, que lugares más hermosos dicen... y ahora he puesto fotos de mi vestida en túnica blanca, les he dicho que me voy a hacer *sannyasin*, que he elegido Phrem Lila como nuevo nombre, y hubo un silencio... me imagino que la gente piensa que me he vuelto loca.

E: Creo que piensan que has cambiado de identidad

I: No debería haber puesto esas fotos ni relatado este cambio de nombre...

E: Tal vez podrías haber explicado que solo has cambiado nombre porque eres *sannyasin* pero sigues siendo la misma persona.

I: Eso es lo que he puesto ayer... que sólo he escogido un nuevo nombre para aprender, estamos aquí para aprender, nada más.

E: ¿Esa es la razón por la que estas acá?

I: Si... hay otro motivo... estoy empezando a generar cambios en mi vida, quiero dejar mi trabajo, porque mi trabajo es como un estilo de vida. Trabajo en una compañía aérea, como asistente de vuelo, desde Inglaterra a Brasil. Me gusta mi trabajo, pero siento que ya no tengo desafíos en mi vida, por eso he venido acá, y quiero seguir viniendo por este proceso de cambio. Estaba hablando con Bruno hoy, un chico de Ecuador, y le explicaba que es más fácil cambiar cuando sientes que la vida no tiene sentido, cuando pierdes un trabajo o tu marido muere, cuando algo malo sucede te conviertes en otra persona, pero en mi vida nada malo ha pasado, no he perdido un trabajo, nadie ha muerto, pero necesito cambiar... ahora no sé qué hacer, como dice Osho, es en estos momentos donde debes estar abierto a lo desconocido.

E: ¿Pero por qué Osho y no otro místico?

I: Creo que Osho me eligió a mí... no lo sé.

E: ¿Pero qué fue primero, tú decidiste cambiar tu vida, o luego de leer Osho decidiste cambiar de vida?

I: No, no, no, esto no tiene nada que ver con Osho, estaba harta de mi trabajo, de mi forma de vida, y me estaba acostumbrando a eso, se de gente que han cambiado de trabajo, no han conseguido lo que quieren y se han vuelto un poco locos, depresivos, y yo no quiero eso, quiero estar segura... acá es como mi trabajo porque conozco gente de todos lados, incluso trabajo con ellos... este lugar me recuerda un poco mi trabajo, pero estoy feliz, es una experiencia única conocer gente de todo el mundo.

E: Si te entiendo bien, comenzaste a cambiar de vida, y Osho te ha ayudado en este proceso...

I: Las meditaciones de Osho... estoy recién comenzando... tal vez en el futuro pueda tener más certezas, pero ahora no.

E: ¿Crees que este lugar es una comunidad?

I: No, acá la gente es egoísta y para estar en comunidad es para compartir... como una religión, acá la gente se busca a sí misma, quieren ir dentro de ellas, por ejemplo, si haces un curso como *Born Again*, conoces gente, juegas con ella, compartes, y al otro día no te dicen ni buenos días. Mucha gente ni siquiera te mira, como si no existieses... eso es muy extraño. La gente es loca por un rato, pero luego vuelven a ser ellos mismos. Voy a sugerir a la organización que tengan una gran mesa, porque mucha gente viene acá sola, y no tienen oportunidad de conocerse entre sí, porque muchos son tímidos, comen mirando su plato.

E: ¿Qué opinas de las *Evening Meetings*?

I: La primera vez fue bastante extraño, pero Osho quería esto, vestir de blanco y escuchar sus videos... al principio fue extraño, lo viví como si se tratase de un líder espiritual, una cosa religiosa... pero ahora pienso que este hombre hizo cosas tan bellas, dejó un hermoso legado, entonces porque no hacer este ritual por él, es una forma de rendirle respeto.

E: ¿Pero te sientes cómoda aquí?

I: La primera vez lo hice en Brasil, y pensé que era un poco loco, pero ahora está bien porque no tiene nada que ver con algo religioso, aunque puedo ver gente que le da otra connotación... más de adoración, sobre todo los indios.

E: ¿Cuál es la diferencia entre este resort y otros resort que hayas visitado?

I: He estado en algunos Spa para perder peso, es un poco lo mismo, la gente tiene problemas, buscan perder peso y se vuelven un poco locos por la poca comida que te dan, y se vuelven un poco agresivos, tal como allá, encuentro gente que no es feliz con sus vidas, que buscan algo...

E: ¿Y en tú caso?

I: No estoy feliz con mi trabajo, con mi vida, quiero desafíos. Espero encontrar acá la fuerza para tomar decisiones, por eso estoy acá, porque no soy feliz 100%. Creo que es lo mismo para todos acá.

E: ¿Cuál es tu experiencia con los libros de Osho?

Me sirven, al igual que otros filósofos, como Deepra Chopak... leo esta clase de libros que me enseñan a ser más creativa con mi vida... Osho era pintor, y no sabía eso... tenemos que descubrir nuestro lado artístico, nuestro cuerpo... lo que escuche es que Osho fue seguidor de Buda y Zorba, Buda es meditación, tranquilidad, como hoy que estuve una hora meditando, y Zorba, que no se mucho acerca de él, pero es más activo, saltar, reír. Entonces lo que Osho hizo fue poner a ambos juntos... Tal vez para los indios es fácil hacer meditación, pero para nosotros los occidentales es muy difícil, nunca vi a mis padres meditar, por eso necesitamos la Meditación Dinámica. Necesitamos saltar, cansarnos para entrar en la mente, creo que Osho fue muy inteligente al ver esta diferencia... hay otro muy famoso, Vikrant Yoga, este indio, como Osho, hizo una revolución, inventó un yoga para occidentales. Él se dio cuenta que para los occidentales es muy difícil hacer yoga, sobre todo quedarnos quietos... han abierto un centro de esto en Río, en California, y al igual que Osho tuvo problemas porque la gente decía que era rico, pero lo ha hecho bastante bien, se trata de una gimnasia que se hace sobre cuarenta y dos grados de calor, es como la Meditación Dinámica de Osho. Yo lo hice y me pareció muy bueno.

E: ¿Te sientes seguidora de Osho?

I: Creo que sí, porque de verdad me gustan sus meditaciones.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Crecí como cristiana, pero no voy mucho a misa, creo que he perdido contacto con la iglesia.

E: ¿Y ahora te sientes más cercana a la filosofía de Osho?

I: No, no tiene que ver con la filosofía de Osho... se trata más bien de una búsqueda espiritual, en Brasil fui a *John of God*, es muy famoso, incluso Oprah Winfrey fue allí a entrevistarle, está en el medio de la nada en Brasil, él puede curar gente que va allí.

E: ¿Sientes que la gente y la organización del resort te ayudan en este proceso de búsqueda espiritual?

I: Me siento sola... creo que todo esto se trata de un trabajo individual y no colectivo.

E: ¿No sientes ningún apoyo?

I: No

E: Por último, si tienes que poner a Osho y su filosofía entre dos polos, religión por un lado y psicoterapia por otro, ¿Dónde lo sitúan?

I: En el medio... porque Osho nunca quiso ser interpretado como religioso, pero hay gente que así lo cree.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media... creo.

E: Gracias.

Entrevista 6

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Chen Tzu-jung.

E: ¿De adonde vienes?

I: Corea.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cuarenta y siete años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No.

E: ¿Cuántas veces has visitado este resort?

I: Más de quince veces.

E: ¿Has estado en otros centros de Osho fuera de este?

I: Si... he visitado centros en Europa, Italia, Alemania y Taiwán.

E: O sea que sabes mucho de los centros de Osho.

I: En realidad no mucho, tenemos centros en nuestro país, en los cuales también he participado, de hecho he dirigido algunos de estos centros y viajo a Europa para entrenarme.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro en esta oportunidad?

I: Esto es casi como parte de mi vida diaria... cada año tomo dos meses libres de mi trabajo y regreso acá. No necesito una razón o motivo específico para ello.

E: Y cuando decidiste venir acá por primera vez, ¿Por qué razón lo hiciste?

I: Sólo por curiosidad... algunos amigos me introdujeron en Osho... lo explicaré así, antes de conocer las meditaciones de Osho, hice Vipassana Zazen, que es un tipo de meditación tradicional, estuve con monjes, a los que llamamos maestros, ahí conocí amigos que meditaban, y un día recibí el mensaje de un amigo que me contó que existía un nuevo tipo de meditación, así que sólo por curiosidad vine a este lugar.

E: ¿Antes no habías leído libros de Osho?

I: Si, también a través de amigos que me los recomendaron.

E: ¿Cómo comparas tus otras experiencias de meditación con este lugar?

I: Antes era una tortura... te tienes que levantar temprano, incluso resolviendo Koan... te levantas muy temprano y recibes golpes con un palo... fue muy bueno, pero luego de conocer a Osho lo deje, al principio fue muy difícil, pero luego de tres meses encontré algo realmente importante... es una técnica más rápida que Goenka Vipassana.

E: ¿Qué es más rápido?

I: La profundidad, el modo en que vez dentro de ti... ahora cuando miro hacia atrás y la comparo con las otras técnicas, me doy cuenta que es mucho más científico.

E: ¿Las meditaciones de Osho?

I: Exactamente, y luego de las meditaciones de Osho se ha vuelto más fácil poder meditar en silencio, de otra manera mi mente no está tranquila... esa es mi experiencia.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: ¿Qué quieres decir con líder espiritual?

E: Para no complicarnos te lo planteo así, ¿Te sientes seguidora de Osho?, un líder espiritual es una persona que congrega seguidores en torno a su saber...

I: Ok, en un principio así fue, porque tengo condicionamientos religiosos acerca de cómo seguir a un maestro. Cuando decidí tomar *sannyas*, pensé soy su seguidora, tomé *sannyas* por correo, entonces hay un gran espacio de tiempo entre que aplico y recibo mi nuevo nombre de *sannyasin*. Tuve que esperar cinco meses, y durante ese tiempo leí muchos libros de Osho, y él dice claramente, no soy tu maestro... y pensé, ¿por qué no?, debe estar bromeando, él dice sólo soy tu amigo... me tomo diez años entender eso.

E: Es un poco una contradicción ¿no?, puedes ser *sannyasin* pero por otro lado su filosofía es sé tú mismo.

I: Sí, pero es porque tienes que decidir cuál es el sentido de ser *sannyasin*, de acuerdo a Osho, ser *sannyasin* significa sólo ser meditador, nada más, no tiene que ver con ser discípulo... *sannyasin* es meditador, no discípulo. En la antigüedad teníamos este sistema de maestro y discípulo, pero esta relación es distinta a la de profesor y estudiante... el discípulo recibe la iluminación por medio de su maestro, y lo que hizo Osho fue acabar con esa tradición... ya no funciona esa relación de maestro y discípulo.

E: ¿Por qué no?

I: Porque hemos cambiado, en la modernidad este tipo de vínculos ya no funciona. Él fue muy inteligente... por eso él dijo no soy tu maestro, soy tu amigo, para ello inventó estas meditaciones y trato de que la gente alcanzará la iluminación sin necesidad de maestro alguno... esa es la idea, por eso acá no hay nadie que te guíe como un maestro.

E: ¿Pero no te sientes sola en este proceso de crecimiento espiritual?

I: No, el resort no tiene que entrometerse en cada uno de los procesos que la gente busca desarrollar acá. Crecer espiritualmente es un proceso solitario.

E: ¿Cuál es tu experiencia durante las *Evening Meetings*?

I: La primera vez que vine no hice ninguna, hice todas las otras meditaciones pero no *Evening Meeting*. Porque como trabajaba en la comuna era mi hora de cenar,

imagina que terminaba Kundalini a las cinco y media y estaba tan hambrienta, así que no hice ninguna. La segunda vez que vine hice siete veces en seis meses... era aburrido para mí, ya que no te puedes saltar ninguna parte, a veces son tres horas completas, y pensé esta no es meditación para mí... durante ese tiempo hablé con un viejo *sannyasin* y le dije quiero hacer estos talleres y estos grupos, y este *sannyasin* me dijo no hagas nada, sólo enfócate en hacer *Evening Meeting*, y yo le dije que no me gustaba esa meditación porque en ese tiempo no podía entender lo que Osho decía, y ella me dijo ni siquiera tienes que escuchar sus palabras... mi inglés no era muy bueno en ese entonces, y no podía entender lo que decía, ni su acento... le dije que me aburría, que me daban ganas de dormirme, y ella me dijo no te preocupes, duerme, y entonces fui y me dormía todos los días... lo extraño era que cuando Osho se despedía en ese mismo momento me despertaba, y luego de tres meses algo paso.

E: ¿Qué cosa?

I: No lo sé muy bien, estaba durmiendo durante la *Evening Meeting* y ni siquiera recuerdo que estaba diciendo, de que iba el discurso, pero algo toco mi corazón y me desperté... algo se abrió en mi corazón... esa fue mi primera experiencia, algunos la llaman iniciación.

E: ¿Pero no te parece que hay una contradicción entre las *Evening Meetings* y las otras meditaciones?, cuando estoy haciendo Kundalini o Dinámica entiendo que son técnicas, pero durante las *Evening Meeting* percibo un elemento más celebrativo, más religioso, más de adoración... la gente grita Osho repetidas veces... ¿Sientes esa contradicción entre la meditación como técnica y este otro elemento más devocional?

I: Osho utilizó este nombre por poco tiempo, por lo que no puedo asociar este nombre a su persona, él fue llamado Bhagwan por muchos años, hasta que un día dijo no quiero ser llamado así... el nombre Osho no tiene importancia... Es una palabra que busca golpear tu centro energético... funciona para gente occidental, solía ser ohhh (onomatopeya), algo como eso, y luego se cambió por Osho... es un mantra...

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: No ahora, antes sí. Siento que el proceso es solitario, mira, la gente que está acá, por alguna razón debe estar explorando algo dentro de ellas, y esta gente se mantiene junta... yo vine ahora por dos meses, otra gente estará una semana, entonces compartimos por un período breve de nuestras vidas, luego decimos adiós, pero durante ese tiempo compartimos algo, ese algo inspira nuestras experiencias comunes, y eso parece ser nada para la gente que vive lejos de este lugar, pero es importante, puede ser abrirse un poquito más, y eso ya es significativo para la humanidad, para la existencia. Me siento como si una esponja seca recibiera agua, por eso me doy dos meses al año para venir.

E: Cuándo has leído o escuchado a Osho, ¿encuentras algunos dogmas o mandamientos a seguir?

I: Luego de leer sus libros y escuchar muchos de sus discursos, puedo combinar toda esta información en una sola palabra: conciencia despierta (*awareness*) o testigo interno (*witness*), ese es el único mensaje. Esa es la realidad, es la esencia o finalidad de todo... Osho habla demasiado, pero su mensaje es claro, conciencia despierta y testigo interno. Escribió seiscientos libros... recuerdo que el primer libro que leí era sobre sexo... Luego de leerlo me di cuenta que en ninguna parte habla de sexo, pero sobre la conciencia despierta todo el tiempo, y el libro parece tan caliente, pero no hay nada de sexo.

E: ¿Pero porque Osho es conocido como un gurú del sexo?, ahora este sitio parece mucho más tranquilo de lo que la gente piensa o era en el pasado.

I: Creo que cuando Osho estaba en su cuerpo atrajo muchos occidentales, creo que en los ochenta la sexualidad era abierta, pero desde que he venido, luego de la muerte de Osho, no siento que sea así.

E: ¿Cuándo fue la primera vez que viniste?

I: En 1993... Osho murió en 1990... es extraño, pero mucha gente viene por esa razón, pero este lugar es como un milagro, porque mucha gente viene por ese propósito, pero luego de intentar se aburre... luego deciden probar con la meditación, o algunas sesiones, y entonces comienzan a participar, y algo sucede, entonces se mueven desde el sexo a la meditación. Eso lo he visto cientos de veces. Gente que viene específicamente a cazar mujeres y luego se hacen meditadores.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Solía ser budista, pero ya no más.

E: ¿Luego de leer a Osho dejaste el budismo?

I: Sí, me di cuenta que no necesitaba ser budista o cristiana, o lo que sea.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Más allá de estos dos puntos... esto es religiosidad, pero no religión, no hay organización ni Dios.

E: ¿Qué hay sobre la psicoterapia?

I: Psicoterapia es sólo una ayuda para ir más en profundidad con la meditación.

E: ¿Es posible ver a Osho como una herramienta psicoterapéutica?

I: No... Osho creó psicoterapias para ayudar a entrar en la meditación, pero eso no significa que la psicoterapia es la finalidad, es sólo el principio. Por ejemplo, ahora estoy meditando pero siento que no puedo ir más profundo, estoy trabada, pero ahora estoy haciendo sesiones y cursos para abrir aquello que no me permite ir más profundamente con la meditación.

E: En ese caso los cursos están más relacionados con la psicoterapia.

I: *Mystic Rose* es una terapia meditativa... algunos cursos son más psicoterapéuticos, pero se trata de psicoterapias basadas en la meditación, esto los hace diferentes a otras terapias occidentales. Tal vez la técnica es la misma, pero su base es distinta.

E: ¿Crees que acá viene mucha gente buscando cura psicológica a través de la meditación?

I: No lo sé... tal vez algunas personas... Hay gente que se aburre de las psicoterapias tradicionales y prueban con la meditación, pero este no el propósito de la meditación... si a través de la meditación trasciendes tus problemas, eres afortunado, pero no sé si ese es el propósito de la meditación.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te situas?

I: Media

E: Gracias¹⁰⁵.

Entrevista 7

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Roshinin.

E: ¿De adonde vienes?

I: Nací en India, pero vivo en Estados Unidos.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veintiún años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

¹⁰⁵ Fuera de la entrevista me señaló ser traductora de libros de Osho y ser facilitadora de algunas de sus terapias meditativas en diversos centros de Asia.

I: No, esta es mi cuarta vez en el *ashram*.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: En esta oportunidad tuve más días de vacaciones, y decidí venir acá a trabajar, hacer *Work as Meditation*, porque en el pasado no pude pasar más de cinco a seis días acá. Ahora pude gestionar pasar por lo menos todo un mes.

E: ¿Es tu primera vez trabajando acá?

I: No... si, la última vez que vine era menor de edad, tenía dieciséis años... para el *Work as Meditation* en caso de menores de edad sólo te dejan trabajar tres horas al día, así que ahora es primera vez trabajando todo el día.

E: Cuando decidiste venir acá por primera vez, ¿Por qué razón lo hiciste?

I: Bueno... la primera vez que vine al resort tenía cuatro años de edad, vine con mi madre porque ella es *sannyasin*. Ella viene acá cada dos años, busca la manera de volver a Puna, ella estuvo acá cuando Osho estaba vivo, así que estuve expuesta a este lugar desde muy pequeña. La segunda vez que vine tenía diez años de edad, luego con dieciséis, y ahora con veinte y uno.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: ¿Que si creo que Osho es un líder espiritual?... yo lo veo como un líder espiritual y como un filósofo que te ayuda a captar el sentido de cada día, de tu vida.... Tienes que conseguir un trabajo, familia, hijos, pero son cosas sin sentido aunque se supone que tienen un sentido... él logra abrirte cuando escuchas sus discursos, sus lecciones, cuando haces sus meditaciones, te das cuenta que hay algo más que tú, que hay un silencio dentro tuyo que no necesitas llenar con lo que hay afuera... que esta todo dentro tuyo, que no necesitas buscar afuera.

E: ¿Te sientes seguidora de Osho?

I: Definitivamente soy seguidora de Osho.

E: Pero parece haber una suerte de contradicción, ya que por un lado enseña sigue tu propio camino, pero por otro lado tienes a un maestro.

I: Así es... yo no tomo todo... la razón por la que me gusta Osho es porque su filosofía es muy personalizada, puedes tomar lo que quieras de ella, es una religión de uno a uno, eres sólo tú con esa religión, tú y Osho, como percibes tú sus enseñanzas... por eso me gusta, no se trata de un maestro, de un líder, de un líder espiritual, sino que es mi maestro, mi comprensión de él, mi forma de vida, mi guía, mi crecimiento espiritual.

E: Puedes tomar algunas partes de la filosofía de Osho, aquellas que sirven para tu vida...

I: Exactamente.

E: ¿Qué piensas de las *Evening Meetings*?... ¿Cuál es tu sensación de ese espacio?

I: Para mí las *Evening Meetings* son una meditación en la que no sabes que estás en meditación...es algo que sucede lentamente... al principio te sientes muy relajado, porque el tono de su voz es muy suave, un solo tono, pero cada cierto tiempo te hace volver al presente porque es eso lo que él quiere, darte cuenta que es lo que sucede adentro y afuera, y eso algo muy difícil de hacer... mantenerte alejado de tus pensamientos... tienes esas pausas, silencios entre palabras para hacerte volver... cuando él habla tal vez no puedas entender lo que dice, especialmente para gente joven, cuando era niña no podía entender lo que decía... se trata de conceptos muy profundos, cuando lo escuchaba estaba más pendiente de pensar en mi amigos, mi colegio, mi novio... hoy puedo ver mis pensamientos, pero a veces comienzo a pensar en mi vida en Estados Unidos, en mi mascota, que está haciendo mi padre, mi familia, pero sus silencios logran hacerme volver al presente, logro estar aquí y ahora. En cierta forma no te das cuenta que estas meditando, la forma en que pones atención, en que habla, en como escuchas... volverte al momento presente esa es la finalidad... incluso si no escuchas lo que dice, sus silencios te hacen volver, porque notas que no está hablando... está hablando y no hablando, ese es el juego... esas interrupciones te hacen volver...Osho es maravilloso, pero estoy enamorada de su obra, no de él... cuando grito Osho no estoy diciendo su nombre, no apelo a su identidad, es como un mantra, como *Om*... no puedes cambiar tu identidad, puedes cambiar tu nombre, y es verdad, puedo ser Roshinin hoy y ser otra persona mañana, pero eso no cambia lo que soy, es sólo una palabra, y mucha gente no lo entiende.... Hay muchas dudas sobre este punto, pero creo que las otras meditaciones te preparan para esta celebración, para ese estado mental.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá, una comunidad de seguidores de Osho?

I: No, no lo creo, sólo creo sentirme más cómoda con otros *sannyasins*. Tú vienes acá a traer conciencia (*awareness*) para ti, es para ti y si conoces a alguien que está haciendo el mismo viaje, fantástico. No siento que deba ser amigable, o que deba conocer a todos los *sannyasins*, sólo siento que todos acá tienen el potencial de ser conscientes (*awareness*), lo que se puede lograr con otros medios también, es como la gente que va a un concierto, que se entretienen ahí, no son amigos, pero van a ver a la misma persona. Para mí no es nada más que eso, aunque puedo decirte que no es lo mismo para otras personas.

E: Cuándo has leído o escuchado a Osho, ¿encuentras algunos dogmas o mandamientos a seguir?

I: Para mí son más bien sugerencias, como por ejemplo ducharse antes de *Evening Metting*, él no está diciendo literalmente tienes que ducharte, si no te duchas no hay problema, es simplemente que eso te ayudará durante la meditación en algún modo... como cuando te dice tienes que recostarte en el suelo y centrarte, y tu mente va de un lado a otro... pero eso no son dogmas o mandamientos a seguir.

E: ¿Cuál es la gran diferencia entre este resort y otros resort, como esos resort que están cerca de la playa y puedes tomar piña colada?

I: Para mí hay muchas diferencias, acá hay muchas reglas y normas que debes seguir, las que creo son necesarias, porque lo que Osho quería hacer era sacar esos condicionamientos de ti. Tú no sabes que condicionamientos tienes hasta que vienes a un lugar como este, ¿Por qué tienes que usar una túnica roja?, para los hombres es muy duro, para mucha gente es difícil, puedes ver sus represiones como hombre... se trata de traer conciencia (*awareness*) de nuestra singularidad... ya que con túnicas tu no ves quien es blanco, negro, alto, bajo, somos todos lo mismo. El resort solo establece unas reglas para llevarnos bien, pero nada más, si quieres descansar o estar todo el día en la piscina, es tú responsabilidad.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Soy hinduista.

E: ¿Sientes alguna contradicción entre ser hinduista y seguir de algún modo las enseñanzas de Osho?

I: Hay un montón de contradicciones, definitivamente, el hinduismo es muy conservador, pero afortunadamente para mí no crecí en una sociedad hinduista, he vivido toda mi vida en América, donde conoces gente que es católica, protestantes, judíos... creo en la reencarnación... y en muchas otras cosas más.

E: ¿Pero no tienes contradicciones entre ser hinduista y estar acá?

I: Es como te dije, he estado expuesta desde muy pequeña a este mundo, mi madre es *sannyasin*, por eso no ha sido una contradicción... en el caso de mi madre fue una historia completamente diferente, ella tuvo que esconderse de sus amigos y familia por ser *sannyasin*, por venir a Puna. Escuchar a Osho no fue tan fácil para ella, porque la sociedad india no aceptaba a Osho, esta sociedad fue muy conservadora, y todavía lo es. Mi madre me contó que debía ocultar sus libros y casetes de Osho de su familia porque la juzgaban constantemente. Pero ella es una rebelde, y yo también, por eso tomo lo que quiero del hinduismo y tomo lo que quiero de Osho. Para mí fue un proceso más fácil que para mucha gente.

E: Al final tomas lo mejor de ambos mundos.

I: Así es.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En el medio, pero más cercano a la psicoterapia.

E: ¿Por qué?

I: Porque esto no tiene nada que ver con religión, él no es Dios, es un hombre, es un profesor... Tenemos muchos profesores en la vida que te enseñan distintas aproximaciones a la vida. Yo creo que es más cercano a la psicoterapia porque para alcanzar la conciencia despierta (*awareness*) puedes perderte y tener muchos problemas... por ejemplo, ¿por que estoy celosa?, veo mis celos, y me doy cuenta que soy infeliz, y comienzas a plantearte todas estas preguntas, y con ello comienzas a comprender como funciona tu mente. Es como una auto-terapia. Luego te das cuenta que no hay razón para estar enojados o frustrados. Eres algo que está más allá del cuerpo y la mente. Eres solo una mente parlanchina y vienes acá a buscar la no mente.

E: ¿Crees que la meditación podría ser una psicoterapia?

I: Creo que sí, creo que mucha gente lo necesita, especialmente en Estados Unidos, porque allá la gente quiere todo rápido y ahora. No creo que sea malo, pero la gente no se da el tiempo para reflexionar, y hay tanto deseo de posesión, celos, agresividad. No sabes de adonde viene tanta inseguridad. La gente se decide a tomar medicamentos por todo, sin saber que todo puede ser resuelto desde ti.

E: ¿A qué te dedicas en tu país?

I: Estoy estudiando Biología en la Universidad de Texas

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Entre clase media y media alta

E: Gracias.

Entrevista 8

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Suragh.

E: ¿De adonde vienes?

I: Karumandurai, sur de India.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cuarenta años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Sí, es la primera vez con estadía de largo plazo, vine el año pasado y me quede sólo un mes.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Vine porque quiero conocer la verdadera naturaleza de mi ser, pero al mismo tiempo no quiero renunciar al mundo externo. Quiero ambas cosas. Como disfrutar de la comida, del baile, de la atmosfera de este lugar, pero al mismo tiempo quiero buscar dentro de mí. Creo que este es tiempo perfecto para ello.

E: Cuando viniste por primera vez, ¿Cuál fue la razón?

I: Por la misma razón, porque antes de venir a Osho había estado leyendo acerca de que es la vida, que es la realidad, quien soy yo... me di cuenta que no hay significado en la vida, no es necesario luchar, y en unos años más no estaré acá, entonces me pregunte porque motivo estoy acá, ¿por qué estoy luchando?, ¿por qué trabajo tan duro?, tuve estas preguntas todo el tiempo desde mi niñez.

E: Estas en una búsqueda permanente sobre el propósito de la vida...

I: Quiero encontrar algo que no cambie, algo permanente, por eso vine aquí. Pero desde el principio no quise dejar afuera el mundo externo... la idea es que la búsqueda no se convierta en tu muerte social, muchos buscadores tienen que renunciar al mundo, yo no estoy en contra de eso, pero no tiene que ver conmigo, porque si renuncias no puedes tener buena ropa, buena comida, una bonita casa, eso no tiene sentido para mí... estoy buscando algo más grande en la vida, algo más agradable, más permanente, y para ello tienes que perder cosas... si estás buscando más felicidad haces de la felicidad una obsesión.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Eso es algo irrelevante, para mí no tiene importancia... en cierto sentido tiene algo de espiritual, de religioso.

E: ¿Pero te sientes más cercano a un maestro, a un amigo, a un ayudador?

I: Para mí él es como un maestro... sin duda.

E: ¿Alguien que te ayuda en tu proceso de crecimiento espiritual?

I: En la India hemos entendido el crecimiento espiritual como sufrimiento y dolor, pero con Osho el disfrute de los placeres es perfectamente compatible con crecer espiritualmente.

E: ¿Crees que todos acá comparten la misma idea acerca de Osho?

I: No lo sé... no juzgo a las otras personas.

E: ¿Qué son para ti las meditaciones de Osho?

I: En mi caso entiendo todas las meditaciones, Vipassana, Kundalini, lo que sea, como un trabajo personal. No hay duda de que la experiencia en las otras meditaciones se reflejan en el *Evening Meeting*, como un collar, donde una se conecta con la otra... lo que experimento en Dinámica va a mi experiencia en Kundalini, luego a *Evening Meeting*, y finalmente se refleja en tu trabajo diario.

E: ¿No sientes que las *Evening Meetings* son más cercanas a una experiencia religiosa si se le compara con las otras meditaciones?

I: No.

E: Para ti es solo otra meditación.

I: Así es.

E: ¿Crees que es posible encontrar gente acá que solo viene para divertirse y relajarse?

I: Si, viene mucha gente sólo a relajarse, pero finalmente se encuentran con la experiencia de meditar... es hermoso, porque a pesar de que no saben nada de la filosofía de Osho, en algún momento experimentan un cambio de conciencia. Esa es la gran diferencia entre este lugar y otros resorts. Este es el *Osho International Meditation Resort*. Esta es la visión de Osho, que todas las actividades de un hombre común, como bailar, comer, pintar, necesitan experimentar la no conciencia, la no mente. Para ello diseño estas técnicas de meditación. Por eso en esas meditaciones tienes que bailar, correr, lo que sea. Incluso trabajando acá tienes que hacer cosas diferentes. Para ello esta *Work as Meditation*.

E: Tú has estado haciendo meditaciones de Osho por mucho tiempo, si tuvieras que definir cuál ha sido tu cambio personal más importante durante ese tiempo, ¿Cuál sería?

I: Estoy más presente... no pensando en el futuro, sin tantas inseguridades, más en el presente... viviendo en este momento.

E: ¿Cuál sería el mensaje más importante de Osho?

I: Vive en este momento. Se tú mismo. Goza el mundo y a ti mismo.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Nací en una familia hinduista, pero luego de leer a Osho automáticamente lo deje.

E: Es difícil congeniar ser hinduista y ser seguidor de Osho

I: Exactamente... después de leer a Osho el hinduismo dejó de decirme cosas. Osho comenzó a hablarme sobre Jesús, Buda, y los amé a todos.

E: Cuando lees a Osho, ¿qué mensaje recibes?

I: Siento que él habla de mí... siento que me está hablando directamente a mí, personalmente.

E: ¿Cuándo empezaste a leer a Osho?

I: Cuando tenía veinte años... en esos años estaba loco por Osho, tomaba la mitad de mi salario y lo gastaba en sus libros, lo leía con copiosidad.

E: ¿Sientes que la organización del resort te ayuda a comprender mejor a Osho?

I: Así es, el resort es un espacio único. No se trata de que ellos te digan que debes o no debes hacer, esa es una decisión que solo te compete a ti. Al final la filosofía de Osho apela a tu individualidad.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Es religión, ya que no tiene nada que ver con mente, más allá de la psicología.

E: Pero sería una religión sin institución

I: Ese es el punto.

E: Una religión sin dogmas, eso es muy difícil de comprender

I: Esto es un experimento, algo que nunca ha sucedido antes en la historia de la humanidad, así que no lo puedes comparar con algo del pasado. Es la primera vez que sucede en el planeta. Antes sucedió en algunas partes del planeta, para

algunos buscadores de lo espiritual que renunciaron al mundo. Osho es una experiencia original y nueva. Nada que ver con la mente.

E: ¿Crees que los occidentales tienen una comprensión distinta de Osho que los indios?

I: Claro que sí, porque todo el mundo es distinto, porque cada uno tiene diferentes condicionamientos. Cuando uno viene por primera vez, cada uno tiene una comprensión distinta de lo que pasa acá. Pero poco a poco comienzan a dejar sus condicionamientos.

E: ¿A qué te dedicas en tu país?

I: Estaba trabajando en una compañía de ingeniería automotriz, y ahora comencé mi propia compañía hace seis meses.

E: Si tienes que ponerte a ti entre clase baja, media o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media alta.

E: Gracias.

Entrevista 9

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: María.

E: ¿De adonde vienes?

I: Del País Vasco.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y tres años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Sí.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Bueno, no era mi plan venir a Osho, o sea sí que estaba en mi mente, pero mi plan era venir a la India, hacer un trayecto por distintos pueblos, pero sucedió que me di cuenta que estaba súper mal, yo, por dentro... desde Delhi me sentía mal, así que me escape a Varanasi y luego llegue acá.

E: ¿En qué sentido te sentías mal?

I: Que estaba triste, que estuviera donde estuviera sentía que estaba mal. Entonces el problema no era el exterior, al principio el exterior me estaba produciendo estrés, que es lo que yo traje también, mi mente estaba cansada, y vi que el exterior me estaba agobiando... luego vi que el problema lo tenía yo, no era el exterior, y cerca de Delhi decidí, no era que tenía en mente Osho, lo que pasa es que mi profesora de constelaciones familiares me había comentado de hacer la Rosa Mística. Eso se me quedó en la mente, así que pensé me voy a ir a Puna a ver qué encuentro ahí, y según lo que encuentre me quedo o no. Bueno, llegue a Puna y encontré lo mismo que en Delhi, más pequeño, pero lo mismo, así que al final decidí entrar acá.

E: Pero ese problema del que me hablaste, ¿Surgió en Delhi o venias con él desde España?

I: Bueno, en España era como que quería hacer este viaje para cortar con mi familia, con mi madre, y necesitaba hacer un paro en mi vida, saber qué pasa con mi vida. Es un problema saber lo que quieres en tu vida, lo que pasa es que ya lo ves, pero acá se hace más intenso, porque estás sola veinticuatro horas, no hablas con nadie.

E: ¿Qué opinión tienes de Osho?

I: Si te digo la verdad, no he leído nada de él, ni sé nada de él.

E: O sea te recomendaron hacer la Rosa Mística, en un resort en India creado por un tal Osho.

I: Si, así que de él no te puedo hablar porque no sé nada de él.

E: ¿Cuánto tiempo llevas acá?

I: Veintitrés días

E: ¿Cómo te has sentido en este tiempo?

I: Bien, lo único malo es que en las *Evening Meetings* no entiendo nada de lo que Osho dice. Al principio me parecía una chorrada, vas y bailas... bueno, ahora me gusta, porque con eso siento paz, me gusta que todos vayamos de blanco. Siento que se termina el día de mi trabajo interior.

E: ¿Pero has pedido ayuda para entender mejor el mensaje de Osho?

I: Lo que pasa es que acá te dicen que no debes romperte la mollera tratando de entender lo que este hombre dice. Debes sentir los silencios de su discurso, así que eso hago.

E: ¿Sientes que la gente que esta acá forman una comunidad de seguidores de Osho?

I: No, algunos igual si, pero en general no.

E: ¿Qué piensas de la gente que esta acá?

I: Yo creo que los que viven dentro del *ashram* si tiene inculcado la filosofía de Osho, ellos son una comunidad, sobre todo los que llevan tiempo acá. Pero los que venimos de fuera, uno que otro, hombre, los que yo he conocido no lo creo. Cada uno viene hacer su trabajo interior... el trabajo es individual, pero igual trabajas con la gente, porque interactúas con ellos... porque intercambiamos nuestras historias y eso te da mucha información. Pero acá cada uno anda a su bola.

E: ¿Eso te parece bien?

I: Pues si... aunque hay muchos que están muy perdidos.

E: ¿Tú cómo te sientes?

I: Yo desde el principio me he sentido más activa, más animada, en la Meditación Dinámica me siento muy bien... lo que pasa es que yo soy muy independiente.

E: ¿Sientes que esa angustia que traías ha desaparecido?

I: Hoy la angustia desapareció cuando entre... dentro me sentí protegida, lo que no se es porque fuera no me sentía no protegida... La angustia se me ha ido, pero el cansancio mental lo tenía, ahora que empecé *Born Again*, ayer fue el primer día, y no quería volver a ir, pero me convencí de que tenía que hacerlo, volver a la infancia.

E: ¿Qué clase de trabajo hacen ahí?

I: Volver a ser una niña, la que quiera... se trata de una hora de ser niño, como siempre quisiste ser, eso es todo, volver a la inocencia.

E: ¿Cuánta gente hay en el curso?

I: Somos unos diez.

E: ¿Hay interacción entre ustedes?

I: Bueno, hay algunos que si otros que no, unos juegan solos...

E: ¿Te sientes protegida en el curso?

I: Si, Asmita está dando el curso, y ella asesora cómo va la clase, pero eso es todo, es una hora de niño, y luego una hora de meditación en silencio... pero estoy sintiendo el cambio, ya que desde niño tienes que cumplir con el papel de madura, y ahora tengo que volver a ser niña... al principio pensaba que era una chorrada, pero ahora no. El niño interno necesita salir. Mariana me ha ayudado, me ha dicho no dejes que la mente interfiera... no le dejes que te gane.

E: ¿Cuántos cursos has hecho?

I: Tres, el *No Mind*, Abrir el Corazón, y este.

E: ¿Cuéntame un poco sobre el *No Mind*?

I: Es una hora *gibberish*, que es hablar así como raro, que al principio me ha costado un montón, y luego meditación en silencio. Luego Abrir el Corazón, que eran tres días, pero sólo hemos hecho uno, porque el grupo no alcanzaba. Esa me gusto un montón, me dio pena dejarlo.

E: ¿Qué hacían ahí?

I: Al principio una danza, para abrir el corazón, luego charlar, luego un dibujo sobre lo que sentíamos... charlar con un árbol por diez minutos, luego comí con un compañero con quien compartimos nuestras historias, luego charlamos todo el grupo, que éramos seis.

E: Durante esos cursos, ¿te toco vivir episodios de descontrol emocional, o que alguien comenzara a quejarse porque no le gusto el curso, o que alguien quisiese abrir ese espacio para contar algo personal?

I: No, yo creo que cuando alguien piensa que es una chorrada no lo dice, y si te da por hablar o expresar emociones ellos te recogen bien. Te acogen, pero solo en ese espacio, luego vuelves a tu proceso individual.

E: ¿Sientes que hubo algún tipo de asesoría psicoterapéutica?

I: No... yo creo que aquí se tiene que buscar cada uno la vida... puedes venir más abierto o cerrado, y eso te ayudara o te limitara, acá dentro no hay terapeutas ni nada. Conocí a un mejicano que se agobio un montón, y trato de buscar ayuda y nadie le dijo algo... es una pena.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Bueno, hay algo...te iba a decir cristiana, pero no es que lo sienta.

E: Del tiempo que llevas acá, y de lo que te has enterado de Osho, ¿Qué idea te llevas de él?

I: No sé. Es que no entiendo el inglés, pero dicen que eso no es importante. ¿Qué me llevo de él?, no sé, es que no he leído nada. Que hay que dejar al cuerpo, que acá dentro tienes que ser los más feliz posible. Soltarte. He notado acá que soy muy ordenada, pero acá me he relajado, sobre todo cuando bailo... he notado que me dejo volar, eso lo he notado. Debes dejar de ser tú mismo.

E: ¿Ahora tienes ganas de enterarte sobre más cosas de Osho, ir a un centro en España, por ejemplo?

I: Si, tampoco encabronarme, leer... me han recomendado libros. Si quiero leer.

E: ¿Qué haces en España?, ¿A qué te dedicas?

I: Trabajo en una tienda de pescado.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Psicoterapéutica, por aquí cada uno viene con su religión y pensamiento distinto, pero me suena más psicoterapéutico.

E: ¿Has estado en otros espacios psicoterapéuticos?

I: He hecho constelaciones familiares, he ido a terapeutas... esto es una continuación de esos trabajos. Yo creo que aquí cuesta trabajarse a sí mismo, por lo menos en mi caso, porque no te sueltas en una meditación, necesitas algún curso para poder entrar a trabajar con la meditación. Hay gente que le cuesta menos porque ya viene trabajado, han hecho meditación. Yo como no meditaba afuera, los cursos me han ayudado. Cogerle a la meditación, con la mente observando es difícil. Acá nadie te ayuda, esa es la verdad. Yo en el primer curso de Abrir el Corazón sentía que tenía que sacar algo, pero sobre todo parar mi mente... comenté que un amigo que le daba a las drogas y al alcohol, que cuando se iba a la cama la única manera de parar la mente era con el alcohol. Yo creo que cada uno elige su camino. Yo me he trabajado con las constelaciones y con esto.

E: ¿Sientes que hay un efecto sobre tu persona luego de estas semanas de trabajo?

I: Si, ahora todo va mejor.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: No sé... supongo que clase media.

E: Gracias.

Entrevista 10

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Phrem Santyam.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy búlgaro.

E. ¿Cuántos años tienes?

I: Creo que sesenta y uno.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Mi segunda vez.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Para mejorar mis habilidades sociales, mi crecimiento espiritual.

E: ¿Cuándo fue la primera vez que viniste?

I: El año pasado, en febrero... me quede febrero y marzo.

E: Cuando viniste por primera vez, ¿Cuál fue la razón?

I: La misma razón.

E: ¿Crees que la gente que está acá son seguidores de Osho?

I: Nunca estuve acá cuando él estaba vivo, no sé si la gente seguía sus reglas ahora más que antes.

E: ¿Crees que en el resort hay gente que sólo viene por diversión y a relajarse, más que a meditar o a buscarse espiritualmente?

I: Yo creo que todos los que vienen lo hacen para buscar algún tipo de crecimiento espiritual. No estoy seguro que todos, pero sí creo que todos vienen a aprender un poco más. Mucha gente viene a refrescar cosas que aprendió cuando eran más jóvenes... hay gente que ha hecho *Mystic Rose* por cuatro o cinco veces, *No Mind* por tres veces, y así.

E: ¿Has hecho cursos acá?

I: *No Mind, Mystic Rose...*

E: ¿Qué has sentido haciendo esos cursos?

I: Muy bien, me han cambiado completamente... sientes una gran diferencia tratando contigo mismo y con otras personas. Si no sabes lidiar contigo, no sabes lidiar con otras personas... si te sientes bien proyectas esa energía...

E: ¿Sientes que la gente que esta acá forman una comunidad de seguidores de Osho?, ¿Te sientes parte de esa comunidad?

I: Si, lo siento. Soy parte de esta comunidad, de hermanos y hermanas... algunas veces tratan de provocarte para ver como reaccionas, es como un juego, para ver como reaccionas. Hay de esa clase de personas... esta es una escuela mística... ellos te enseñan cómo vas a reaccionar en el mundo. Son como viejos maestros que quieren ver como reaccionas.

E: Me dijiste que estas en un proceso de crecimiento espiritual...

I: Quiero ser mejor persona

E: ¿Cómo es eso?

I: Sentirme mejor, ser mejor.

E: ¿Cuántos años llevas haciendo eso?

I: Empecé cuando era adolescente... empecé a necesitar ser algo más de lo que era, comencé a practicar yoga, hasta que un día decidí venir acá.

E: ¿Ves algún elemento religioso en las *Evening Meetings*?

I: Claro que sí, es nuestro líder espiritual, estamos escuchando sus videos, nos está enseñando como trabajar nuestras debilidades, pero al mismo tiempo nos está enseñando como destruir nuestra mente... gritar Osho es felicidad... Osho, Osho, lo amo.

E: Pero Osho es contrario a las religiones.

I: He estado en iglesias muchas veces, pero la gente ahí no va tan en lo profundo... he estado ahí, pero es mejor trabajar por ti mismo, pero si me siento débil tal vez voy a una iglesia, porque están cerca de mi casa.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No lo sé, vengo de Bulgaria que es cristiana... a veces hay festivales organizados por iglesias y eso me gusta.

E: ¿Has estado en la *Sannyas Celebration*?... los viernes en la noche.

I: He ido como tres o cuatro veces, pero no voy siempre. Prefiero ir a comer algo a esa hora.

E: ¿Qué piensas acerca de ese ritual?

I: Yo creo que está bien, la gente baila y recibe su nombre *sannyas*... hay muchos abrazos, te haces amigos de todos, es hermoso, es celebrar tu hermandad con tus nuevos hermanos y hermanas.

E: Pero es extraño, porque te haces discípulo, y Osho siempre habla de ser tú mismo, no seguir a nadie, no seguir dogmas, maestros... hay un especie de contradicción... ¿no?

I: No, el mensaje es haz tu propia meditación, tu propio trabajo, Osho habla principalmente de meditación, toma tiempo para tu propia meditación. Esa es la única regla. También te enseña algunas técnicas de baile para mantener tu energía alta.

E: ¿Encuentras algunos dogmas o mandamientos a seguir en la filosofía de Osho?

I: No... se trata de puro conocimiento acerca de la existencia. Cuando medito, medito, me veo a mí mismo, eso viene de la existencia. Cuando Osho habla es puro amor, me dan ganas de llorar, especialmente cuando veo sus ojos. Este hombre es maravilloso.

E: ¿Cuándo empezaste a leer a Osho?

I: Fue en 1980, en Canadá, donde vivo ahora, conocí a un discípulo de Osho, en Vancouver. Ellos tenían una casa donde se reunían, unos seis. Ellos me enseñaron técnicas de meditación, como Nataraj o Kundalini, en las mañanas y tardes, cualquier persona podía ir y hacer meditaciones por un par de horas y luego te ibas. Mi inglés no era muy bueno, así que cuando empecé a leer libros de Osho me di cuenta que su escritura era muy simple, muy fácil de leer. Más fácil de leer que cualquier otro libro. Gracias a sus libros pude aprender inglés. Él usa pocas palabras, pero son exactamente las que deben ser usadas.

E: ¿En cuál espacio de este resort te sientes más en comunidad?

I: Creo que todo es lo mismo, todo te ayuda un poco en tu crecimiento. Lo mejor es no perderse nada. Ese es el consejo que Osho te da, porque si te pierdes algo no avanzas en este proceso... si sigues todo, luego de tres o cuatro semanas te sientes fantástico.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: ¿Entre psicoterapia y religión?... prefiero no hablar de religión ni de psicoterapia, para mi es algo más grande... esto me permite abrir más cosas, no es comparable con estas dos cosas.

E: ¿Qué haces para vivir en Canadá?

I: Soy conductor de camiones, pero tengo mi propia empresa... cuando hace mucho frío allá me muevo a India, que es más cálido.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media supongo.

E: Gracias.

Entrevista 11

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Phrem Kawa.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy de Taiwán.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cuarenta y siete años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Es mi tercera vez.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Porque hace diez años atrás me convertí en una *sannyasin* de Osho... además comencé a leer libros de Osho hace dieciséis o diecisiete años atrás, eso me llevo a venir acá.

E: Cuando viniste por primera vez, ¿Cuál fue la razón?

I: Porque estaba trabajando en Taipéi, pero no era feliz... quería vacaciones, así que elegí este lugar, sólo por tres o cuatro días. Vine con mi hermano, porque en mi familia todos mi hermanos y hermanas con *sannyasins*.

E: ¿Toda tu familia son *sannyasins*?

I: No, solo mis hermanos y hermanas... fue mi hermana mayor la que trajo los libros de Osho a mi familia, y así todos se interesaron.

E: Me dijiste que te sentías estresada en tu trabajo, y por eso decidiste venir.

I: Si... necesitaba un lugar para descansar, tenía muchas ideas de lugares donde ir, pero finalmente me decidí por Puna.

E: ¿Qué sientes cuando haces las meditaciones acá?

I: Creo que acá las meditaciones son distintas a otros lugares, en otras meditaciones me siento no estando viva, en este mundo, pero con las de Osho me siento no una persona... me siento parte de ti. Me siento cerca de mi corazón, no como antes... me cuesta decirlo en inglés.

E: ¿Cuál es para ti la diferencia entre la Meditación Dinámica, Kundalini, y las *Evening Meetings*?

I: Para mí, las *Evening Meetings* son diferentes, porque la energía es diferente, estamos todos más cerca, siento más paz... Osho nos dice que todos somos Buda, y pienso que es verdad, todos somos Buda.

E: Para mí, cuando hago cualquier meditación es una técnica personal, pero la *Evening Meeting* la siento más como una celebración, tienes que gritar Osho, bailar... es diferente.

I: Sí, estamos celebrando porque estamos felices... cuando Osho comienza a hablar no puedo entenderlo, pero puedo sentir su energía, siento silencio y paz en mi corazón... me ayuda a ir a lo profundo de mí. No puedo entender, así que sigo los tiempos, sus silencios, eso me ayuda a meditar, incluso mejor que en las otras meditaciones.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: Creo que son más amigables, no como la gente de afuera, que están más enojados... acá la gente es mejor... lo siento como una gran familia, no se trata de venir de paseo, sino de vivir como una gran familia.

E: ¿Te sientes discípula o seguidora de Osho?

I: No, porque Osho siempre dice cosas distintas, así que hago lo que quiero. Para mí Osho me ayuda a ser mi misma. No se trata de hacer esto o lo otro, esa es la diferencia con otros maestros, como Buda o Cristo... no es un Dios. Se trata de estar más cerca de mí y hacer lo que quiera.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No, antes era budista, pero cuando comencé a leer a Osho cambie, ahora soy libre. Puedo hacer lo que quiera, me siento libre.

E: ¿Por qué razón te gusta leer a Osho?

I: Me gusta porque trata de unir Cristo con Buda... así lo veo yo... me gusta leer taoísmo, antes de Osho traté de entrar a un monasterio budista en Taiwán para entender mejor a Buda, pero apareció Osho. Él conoce muy bien el budismo. Así que cambie y me hice *sannyasin*.

E: ¿Osho es tu maestro?

I: Es mi maestro

E: ¿Pero no eres seguidora de Osho?

I: No lo sigo, porque él no me dice que es lo que debo hacer, la única orden es ser tú mismo. Ser tú mismo es lo único importante.

E: ¿Crees que hay gente acá que sólo busca relajarse y no meditar?

I: Sí, eso está bien... pero una vez que comienzan con la meditación empiezan a cambiar. Cuando vine acá por primera vez lo hice para relajarme y divertirme, y ahora vengo a meditar. La primera vez no pensaba que este lugar era para meditar.

E: ¿Qué es para ti el crecimiento espiritual?

I: Desde mi experiencia es hacer lo que quiera hacer, ser libre más allá de todo condicionamiento.

E: ¿Crees que el resort apoya esa visión?

I: No lo sé... pero es la filosofía de Osho así que eso es lo que cuenta.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde la pondrías?

I: Yo creo que es algo completamente nuevo... es un espacio para el nuevo mundo, pero nada que ver con psicoterapia y religión.

E: ¿Has hecho alguna terapia meditativa?

I: No, porque son más caras. He hecho algunas en Taiwán porque son más económicas, pero la gente dice que acá la energía es mejor.

E: ¿Qué haces en tu país para vivir?

I: Soy diseñadora de páginas web.

E: ¿Crees encontrar algún dogma o mandamiento moral en los textos de Osho?

I: No lo sé... para mí el único dogma es ser tu misma.

E: Si te tienes que poner en una escala que va de clase baja a clase alta, ¿Dónde te colocas?

I: Clase media baja, porque aún vivo con mi familia.

E: Gracias.

Entrevista 12

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Yamil.

E: ¿De adonde vienes?

I: De Cuba, pero vivo en Nueva York.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y un años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Si.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro?

I: Cuando tenía más o menos veinte años de edad, estaba en la universidad estudiando ciencias de la computación, y un amigo se me acercó y me dio un libro de Osho. Él sabía que me gustaba la filosofía, el Tai Chi, meditar, las artes marciales... tú sabes, en grupo de amigos la gente se presta libros. Entonces leí el libro y se me movieron cosas dentro de mí. Me dije, este hombre tiene algo. Me gustó su propuesta de construir tú vida sin seguir a ningún ídolo o ideología, observándose uno mismo, todos tus condicionamientos, que hacen que uno tenga determinados comportamientos. Condicionado por los padres, la historia, la educación...

E: Entonces, luego de leer a Osho pensaste voy a ir a Puna, al *ashram* de este hombre...

I: No fue así... estoy trabajando en Nueva York, tengo un buen salario, entonces decidí venir a India, y la opción de Osho apareció como parte del viaje.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: Bueno, él se ha convertido en un líder espiritual, aunque yo siento que para nada era su propósito. Se ha convertido porque cumple con la definición de líder. Yo no me considero un seguidor. En un momento, años atrás, leí el primer libro, luego me leí siete libros más y complementé eso con libros de filosofía y psicología, siento que profundice en su palabra, en sus discursos. Unido a experiencias personales, le voy dando dinamismo a lo que voy leyendo con lo que voy viviendo. Voy aprendiendo una nueva forma de concebir la existencia... digamos que yo he intentado vivir intensamente, estando alerta de lo que está pasando, cuáles son mis pasos y dónde está mi cabeza.

E: ¿Encuentras alguna diferencia entre las meditaciones que hacemos acá y la *Evening Meeting*?

I: Entiendo tu pregunta, porque parece que en ese espacio se siente una intención de alabar a Osho.

E: ¿Tú lo sientes así?

I: Yo en lo personal no alabo a nadie. Cuando he estado ahí lo percibo, pero no le hago mucho caso a eso. Siento que la interpretación que esas personas le han dado a Osho difiere bastante de la mía. Yo creo que esas personas no han leído a Osho, porque él lo ha aclarado muchas veces... él era contrario a esa idea del discípulo.

E: ¿Has ido a las *Sannyas Celebration*?... En ese espacio se bautiza a los nuevos discípulos...

I: No he ido todavía. Converse con un amigo sobre eso, una persona que esta acá y que conoció personalmente a Osho hace muchos años, y lo primero que le pregunte es si alguien acá está iluminado. Y lo segundo que le pregunte es como alguien tiene la autoridad de bautizar a otro como discípulo consagrado, en nombre de qué. Me preguntaba quien está capacitado para investir a alguien con ese poder de convertirte. Todo eso es muy extraño, para un sector de occidente, y para mí que vengo de Cuba, donde nunca fui bautizado por nada, me parece muy raro. Pero si observas los condicionamientos indios, ellos si realizan esa práctica. Tal vez para ellos es un paso que necesitan para comenzar el camino de la búsqueda y el despertar de la conciencia. Sería parte de su condicionamiento religioso.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: Yo no me siento miembro de ninguna comunidad. Afuera ando en mi propio camino, buscándolo y descubriéndolo, lo mismo acá. Lo que pasa es que mi modo de ser no se ajusta al pertenecer a ninguna comunidad. No me siento parte de la comunidad de seguidores de Osho.

E: Te lo pregunto porque hay gente que me ha dicho que se siente parte de una hermandad...

I: Eso me da pie para decirte que siento algunas personas acá vienen a buscar compañía, a buscar pertenecer a un grupo, una especie de fraternidad que no encuentran en otros lugares, pero eso va en contra de alcanzar este estado de *awareness*, porque lo que están haciendo es suplir carencias, lo que están haciendo es luchar contra su miedo a la soledad.

E: ¿Crees que la gente viene a meditar acá, o vienen a pasárselo bien y relajarse?

I: No sé a qué viene la gente. Haciendo una generalización, y sabiendo que Osho hablo mucho sobre sexo, mucha gente vendrá a eso, otros vendrán a descansar, y otros, como yo, venimos a crecer. Es parte de mi camino de búsqueda.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Ninguna. Hace unos años para acá, luego de leer a Osho entre otras lecturas, he abierto puertas y ventanas. Vengo de una familia atea, y yo lo era. Pero ahora mismo me declaro agnóstico, más cercano a creer nada que otra cosa. Llegue a la conclusión de que no era importante si yo creía o no en algo sobrenatural, y por lo mismo deje de preocuparme.

E: ¿Cómo defines tu camino de crecimiento espiritual?

I: Como buscar mi verdadero yo... pero sin encerrarme en ningún principio o concepto.

E: ¿Sientes que Osho tiene dogmas o mandamientos que entregarte?

I: No, para nada. Una de las cosas que más me gustan de este hombre es que Osho no tiene fronteras ni dogmas.

E: ¿Qué cosas te entrega Osho... ya sea en sus libros o meditaciones?

I: Aceptar el silencio. Disfrutar el silencio. No identificarme con nada. No construir, o intentar construir nada... uno está siempre construyendo castillos en el aire, que luego te portan insatisfacción e infelicidad. Es una construcción ilusoria, y la vida tiene su propio cauce. Todo esto aprendí de Osho y de otros maestros. Osho no ha dicho nada que no haya sido dicho antes. Lo que siento es que Osho hizo un compendio de todas las tradiciones, para jugar con ellas. Es un arroz con mango, como decimos en Cuba.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En lo personal, no lo pondría en ninguno de los dos. Pero siento que mucha gente lo pone en uno u en otro. Creo que trasciende ambas fronteras. Se pueden tomar cosas de él para hacer psicoterapia, pero siento que su obra va más allá. Tampoco estoy familiarizado con todo lo que la psicoterapia puede abarcar, porque no soy psicólogo. Tengo alguna noción porque tuve una novia psicóloga cuatro años.

E: Hay mucha gente que podría sentir este resort como un espacio de contención psicoterapéutica.

I: Si, podría ser así. Pero esto no es una aspirina para hacer sentir bien a la gente. Esto es una depuración radical donde abres el corazón, las venas y todo tú ser, para desangrar, llorar y luego poder disfrutar de algo que viene después. No es una

almohada para reposar tu cabeza pesada de tanta mierda que tienes, es liberarse de toda esa carga que requiere esfuerzo, por eso las meditaciones.

E: ¿Sientes que el resort apoya esa filosofía?

I: Yo siento que la organización del resort sólo se limita a conservar este espacio de manera limpia, que funciones como un reloj. Eso es todo. Tú eres quien decide que parte de Osho tomas, y cual dejas fuera. Por eso mismo hay tanta gente acá que está muy perdida... que no entiende nada.

E: ¿A qué te dedicas?

I: Trabajo como ingeniero informático para una oficina de negocios en Nueva York.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te situas?

I: Clase media alta... es que se gana buen dinero.

E: Gracias.

Entrevista 13

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Samia.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veinte años.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy de India.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, desde mi niñez he venido acá muy a menudo. Cuando tenía diecisiete años vine por primera vez, y ahora vengo cada tres meses.

E: ¿Por qué razón sueles venir a este centro?

I: Para meditar, puedo meditar afuera, pero acá la energía es diferente... afuera medito, pero acá la meditación es más profunda porque obtengo ayuda del ambiente y de la gente...

E: ¿Qué clase de meditaciones haces regularmente?

I: En mi hogar hago meditaciones silenciosas, como Nadabhrama y otras, también Vipassana, y *Talking to your Body and Mind*.

E: ¿Haces estas meditaciones todos los días?

I: Si. Medito una hora al día, pero también trabajo con pequeñas técnicas de respiración, al caminar también.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: No me siento parte de una comunidad... cuando cierro los ojos para meditar estoy sola, por eso no me siento parte de nada. Pero definitivamente la energía grupal ayuda mucho, cuando meditas solo es diferente, en cambio, cuando meditas en grupo te sientes motivado por el resto de la gente... por ejemplo, en la Meditación Dinámica, en *gibberish* y catarsis, si lo hago sola siento que no puedo soltar todo, pero si siento la voz de los otros es más fácil. Eso me anima a gritar, o lo que sea. La energía grupal importa, porque para meditar el lugar debe ser silencioso, que ayude a la meditación... eso significa que el lugar también importa mucho.

E: En ese sentido el resort está bien gestionado

I: Si, han mantenido este espacio para nosotros, para los que quieran encontrarse espiritualmente.

E: ¿Cómo te sientes en las *Evening Meetings*?

I: Para mí, *Evening Meeting* es un encuentro con el maestro. Cuando Osho estaba en su cuerpo la gente solía sentarse junto a él, y de eso va la *Evening Meeting*, de encontrarse con el maestro. *Evening meeting* es baile también porque ir directamente al silencio con mucho ruido mental acompañándote no es bueno. La energía grupal te ayuda a sacar afuera todos estos pensamientos negativos. Puedo ver mis emociones en ese espacio, si estoy triste me moveré más lentamente, si estoy más feliz, con más energía. Eso también es meditar. La música te ayuda a sacar esas emociones en el baile. Luego de bailar me siento energizada y relajada, al mismo tiempo. Luego de eso, escuchar a Osho es una técnica de meditación, pero para mí es una melodía. A veces entiendo lo que él dice, pero a veces me quedo solo con la melodía de su voz, y dejo de pensar en lo que está diciendo... su voz es hipnótica para mí, es como emborracharse.

E: ¿Sientes que todos entienden los mismo sobre estar en este lugar?

I: No, soy un individuo... desde mi infancia he estado viniendo, así que conozco muy bien este lugar, pero en este lugar todo está cambiando. La última vez que vine fue diferente, hace cuatro años cambio, siempre cambia. No importa por cuánto tiempo vengas, o si es tu primera vez o no, el sentido de este lugar no es formar comunidad.

E: ¿Te sientes una seguidora de Osho?

I: No, porque Osho dijo lo que sea que esté hablando no es necesario que me sigas, sólo si tú sientes que lo que yo digo te hace bien, tómalo. Osho dijo que no quería que sus *sannyasins* lo siguieran. La filosofía de Osho es moderna y muy práctica. Él buscaba que tú no siguieses a nadie, ni siquiera a él. Él solo compartió su experiencia de iluminación para que tú buscaras tu propio camino de iluminación, sin seguir a nadie.

E: En ese contexto, ¿Qué es Osho para ti?

I: Lo tomo a veces como un profesor, no lo tomo como un gurú. No lo adoro. Es sólo un maestro. De hecho no me gustan todas las cosas que dice. Lo escucho y experimento sus palabras por mi cuenta. No creo en todo lo que dice. No creo ciegamente en lo que dice. Solo tomo algunas cosas de lo que dice, otras no las escucho.

E: ¿Tú crees que para algunas personas acá Osho es un gurú, un dios?

I: Todo depende de la persona, pero acá la idea es no adorar a nadie, pero alguna gente hace cosas como esas. Por ejemplo en las *Evening Meetings*, que son un espacio para hacer preguntas al maestro. Antes, cuando Osho estaba en su cuerpo, era posible hacerlo, pero ahora nos quedan las preguntas que antes hacían y que nos sirven en el presente. Cuando Osho dejó su cuerpo él quiso que las *Evening Meeting* continuarán. Eso no una adoración, es sólo un encuentro.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No. Dado que mis padres son *sannyasins*, y mis abuelos también. En mi familia no tenemos ningún credo religioso. Como mis padres son *sannyasins*, cuando era pequeña jamás me obligaron o detuvieron para ir a algún templo o adorar una religión. Comencé a escuchar y leer a Osho por mi cuenta.

E: Cuando lees o escuchas a Osho, ¿sientes que debes seguir algún dogma o mandamiento?

I: No, porque lo que yo entiendo de Osho es que no debemos seguir a nadie. Lo único que dice es awareness, se consciente (*be aware*). Todas sus técnicas están hechas para ser conscientes, para despertar la consciencia.

E: En ese caso, la conclusión es que debo meditar y estar consciente

I: Al igual que otros gurúes, Osho no te dice explícitamente que es lo que debes hacer.

E: ¿Qué significa ser *sannyasin* para ti?

I: *Sannyasin* significa nada, es solo cambiar mi nombre, no tiene que ver con seguir las meditaciones de Osho... ser una *sannyasin* es un juego para mí, porque al cambiar mi nombre me doy cuenta que no hay algo así como una identidad. Por

ejemplo, sé que eres Antonio, ese es tu nombre, pero si te nombro de otra forma, eres la misma persona, no eres tu nombre, pero si te llamo con otro nombre no me contestaras, eso significa que te has identificado con tu nombre. Pero tú piensas que eres Antonio, que eso eres tú. Mi nombre real es Diphmala, pero Samia es mi nombre *sannyas*, pero no soy ninguno de ellos. Desde mi infancia me han nombrado de una manera, pero yo no soy esa personalidad. Todo esto se trata de romper condicionamientos... *Sannyasin* es un juego que te sirve para ver tus condicionamientos, y desde ahí quebrarlos. Si tomas *sannyas* y obedeces a alguien, haz esto, haz lo otro, estas en el mismo círculo del condicionamiento.

E: ¿Por qué crees que nadie explica estas cosas en el resort?

I: Todo está en los libros y discursos de Osho... el *Inner Circle* sólo mantiene este lugar funcionando, buscando no entorpecer los procesos personales de búsqueda espiritual de cada *sannyasin*.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Para mí está en el medio, porque Osho no es psicoterapia, a pesar de que aprendió psicología con la intención de ayudar a mucha gente, sobre todo desde occidente. Psicología es el estudio para entender a las personas, por eso él tuvo que aprender ese saber. En cuanto a la religión... para mí la religión es leer, gozar, bailar, es algo espiritual, y para Osho lo religioso tiene que ver con eso... Osho rompió con sus condicionamientos, no dejó nada para él, él nos entregó sus discursos pero no nos dijo hagan esto o hagan aquello. Él no es parte de ninguna religión, es consciencia libre. Él aprendió psicología para trabajar con los condicionamientos de distintas personas occidentales. Sólo con la idea de ayudar, aunque él nunca fue psicólogo.

E: En todas tus visitas acá, ¿has visto gente que busca ayuda psicológica en este lugar?

I: He visto mucha gente depresiva, con ciertos problemas, pero no creo que busquen asistencia psicológica acá. Ellos buscan ayuda escuchando a Osho. Osho no es un psicólogo, sino alguien que diseñó técnicas meditativas, por ejemplo Meditación Dinámica. Una técnica para el sujeto moderno. Puedes venir acá y no escuchar a Osho, pero si haces Dinámica por veintiún días te sentirás mejor, podrás ver cambios. Es una herramienta científica. Osho es una combinación de espiritualidad y psicología. Inventó técnicas a través de sus estudios de la consciencia. Él tomó lo mejor de muchas tradiciones, las combinó de una manera muy inteligente.

E: ¿Qué haces para vivir en India?

I: Soy asistente de vuelos.

E: ¿Crees que la gente viene acá sólo para divertirse o también vienen a meditar?

I: Yo creo que la gente viene acá por ambas razones. Muchos vienen porque han escuchado que es un buen lugar para tener sexo y relajarse. Algunos han escuchado que es bueno para meditar. Yo vengo a meditar, así que no conozco mucha gente que venga por otro motivo. Este lugar es una combinación de ambas cosas, por ende, la gente que viene a meditar y también relajarse, entiende el relajo como parte de la meditación. Se trata de gente que ha meditado antes.

E: ¿Sientes que este lugar era más abierto a la sexualidad antes que hoy?

I: En el pasado todo era diferente. India está convirtiéndose en una sociedad más abierta, día tras día, pero cuando Osho estaba en su cuerpo India era más conservadora. En ese tiempo todo lo que sucedía acá, relacionado con técnicas para el despertar, generaba más comentarios fuera de estas murallas. Los indios no podían digerir lo que acá pasaba. Hoy la sociedad está deviniendo más abierta, así que hay menos comentarios. Además Osho estaba vivo, y eso hacía de este lugar algo diferente, había mucha más experimentación. Ahora lo hay, pero menos que antes. Antes podía entrar cualquier persona, mucha gente, eso también ha cambiado. Antes venía más gente en busca de sexo, porque la sociedad india era más conservadora. Pero la sociedad actual es más madura. Antes los indios estaban más reprimidos, ahora están más abiertos. Ahora entienden las meditaciones de Osho. Cuando tienes hambre sexual no puedes meditar.

E: Gracias¹⁰⁶.

Entrevista 14

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Sidhar.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy de Maharastra, India.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

¹⁰⁶ Fuera de la entrevista me comento que su clase social es alta, ya que proviene de una familia de muchos recursos económicos.

I: No, mi séptima u octava vez.

E: ¿Por qué razón disidiste venir a este centro por primera vez?

I: Desde que empecé a leer a Osho tenía muchas preguntas en mi mente, así que decidí venir acá por un tiempo. Cuando vine por primera vez tome *sannyas*, desde ese momento he venido varias veces. Pero cuando vine por primera vez vine luego, en el mismo año, tres o cuatro veces.

E: La razón por venir esta vez, ¿Cuál es?

I: No hay razón, siento que pertenezco a este lugar. Al principio necesitaba razones, pero ahora no. Este es mi lugar. Ahora estoy pensando en venirme a vivir a Puna para estar cerca de este lugar. Lo estoy pensando.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual?

I: Si... pero no líder, puedes llamarlo hombre, maestro... ¿líder?, no es un político, es un hombre espiritual.

E: ¿Te sientes un seguidor de Osho?

I: No, no sigo a nadie... soy un amigo de Osho... él ha compartido sus experiencias conmigo. Cuando lo escuche por primera vez dude mucho de él, pero poco a poco me fui acercando a él. No fue un acercamiento ciego, tenía muchas preguntas. Se trató de un proceso en el que me fui rindiendo ante su palabra, paso a paso. Creo que cuando alguien se acerca demasiado a prisa a Osho, en realidad no lo está entendiendo. Se necesita tiempo para confiar en él. Incluso luego de tomar *sannyas* continuaba dudando de él. Pero hoy en día todas las dudas han desaparecido.

E: ¿Crees que este lugar es una comunidad?

I: Si, es una comunidad.

E: ¿Crees que toda la gente que está acá tiene el mismo propósito, busca lo mismo?

I: No, mucha gente viene por otras razones. Puedes notarlo fácilmente, pero está bien. Osho no busca juzgar a nadie. Osho siempre cuenta la historia de que Buda le dio *sannyas* a un asesino. Él siempre supo que muchos de sus *sannyasins* estaban acá no por la razón correcta. Pero un mal hombre puede convertirse en un buen hombre, es un proceso.

E: ¿Cuál es el propósito correcto de estar acá?

I: Este es un lugar para meditar, y vivir feliz... cualquier contenido que salga de la meditación está bien, no es contrario al dinero, al sexo, Osho no estaba contra nada. Él quería *sannyasins* ricos, sanos, no estaba contra el cuerpo... él quería cuerpo y alma, lo que llamaba Zorba el Buda. Meditación es la piedra fundacional,

pero tú no estás acá sólo para meditar... pueden surgir muchas cosas de la meditación, y eso está bien, debes explorarlo.

E: ¿*Evening Meeting* es una meditación?

I: Claro, es una meditación. Tú bailas al principio, luego entras en la calma. Incluso cuando Osho habla es un tipo de meditación, aunque también puede ser una no meditación. Si lo escuchas atentamente es un tipo de meditación. Él habla con espacios de silencio, no como si quisiese enseñarnos algo. El propósito es totalmente diferente, él quiere crear un silencio en nuestra mente. Nuestra mente esta con mucho ruido, así que se trata de un dispositivo para silenciar la mente. Tu mente está ansiosa de esperar que frase viene cuando Osho habla, pero hay un silencio, él está jugando con tú mente.

E: ¿En qué actividades te sientes que eres parte de una hermandad, que compartes la misma energía que los demás?

I: En todo... en *Evening Meeting*, ya que todos nos estamos fusionando en una sola energía. También cuando estas meditando, haciendo *Silent Sitting*, ahí hay veinticinco personas que no se conocen, pero estamos unidos en una misma energía, se puede sentir.

E: ¿Sabes porque la túnica es morada?

I: Tiene que ver con la ciencia de los colores. Este color es muy frio para los ojos lo que nos ayuda a meditar. Además la túnica debe quedar suelta, no apretada... no como en el ejército que necesitas ropa apretada para luchar... es suelta porque es mejor para meditar e ir al baño también. Si te fijas, todas las pirámides acá son negras por fuera, lo que ayuda a tomar tu energía negativa. A mucha gente le toma tiempo entender esto, creen que es antojadizo, y no es así. Osho no es un nombre, es un poderoso mantra, y por eso él lo escogió. Además es fácil de aprender para que otras personas lo puedan usar.

E: Cuando he visto los videos en la *Evening Meeting*, me he dado cuenta que la gente no usaba estas túnicas blancas ni moradas.

I: En ese tiempo no era necesario. Primero empezó con el color naranja, naranja es caliente, quiso empezar con el color del fuego. La idea era colocar el fuego en la mente de las personas. Antes, incluso si tú estabas fuera de la comuna debías usar el naranja, en tu trabajo. Donde fueras tenía que usar el naranjo, era obligatorio. Creo que eso duro cinco o siete años. Esto significo que mucha gente dejara su trabajo. En ese entonces Osho sólo quería a la gente más loca. Eso significaba mucha confusión en esos años, mucha gente que sólo venía por sexo porque pensaban que si las mujeres estaban de naranja estaban más predispuestas a tener sexo.

E: Tal vez en ese tiempo era un lugar para sexo libre... habían más hippies...

I: No, no lo creo... si la mujer esta lista, y si el hombre está listo, entonces no hay problema, es solo eso. Es lo mismo ahora. Me imagino que ahora hay más habitaciones para tener sexo, antes era más público. En los setenta y ochenta la gente era más desinhibida para tener sexo, hoy ya no es así. Creo que es un cambio global, no sólo acá.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No, nací en una familia hinduista, pero ahora rechazo eso... Llegue a mi propia comprensión.

E: ¿Osho te ayudo en ese proceso?

I: Si, es como un guía que me dice experimenta. Si él me muestra el camino no tiene nada que ver con mi experiencia. Si tú crees ciegamente no tienes experiencia. Ahora es mi experiencia, mi comprensión.

E: ¿Sientes que debes seguir algunos dogmas o mandamientos al estar en este lugar, con Osho?

I: Si piensas en dogmas es tu pensamiento. Todo tiene que venir desde adentro, no forzar hacer esto o aquello, porque en ese caso estás pensando. Es tu mente. Te estás controlando, engañando, porque si nadie te observa harás otra cosa. Pero si estas en meditación, no te podrás engañar. Sucederá espontáneamente, sin necesidad de recordártelo.

E: ¿Cómo entiendes la idea de crecimiento espiritual en este resort?

I: El resort no se preocupa del crecimiento o el hedonismo espiritual, se trata de un lugar hermoso para meditar, y disfrutar de ciertos lujos como bailar, comer y nadar.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Él fue un hombre religioso, pero también trabajo con psicoterapias, una de ellas el psicoanálisis. Básicamente él fue un hombre espiritual, un maestro. Para mí está más cerca de la religión, pero no una religión organizada. Él quería que la gente entrara en una religiosidad, no que fueran religiosos. Ningún maestro antes se atrevió a contar chistes, o hablar abiertamente del sexo. Muchos han tratado, pero han fallado.

E: ¿Nunca te has sentido presionado a hacer cosas que no querías en este lugar?

I: No... nadie te presiona a nada.

E: A veces veo un poco de presión en el sentido de que debes bailar, estar feliz... sobre todo cuando recién llegas...

I: Pero ese es tu condicionamiento... como vez a todo el mundo bailando comienzas a pensar porque yo no estoy bailando, pero ese es tu juego mental, eso es lo que debes trabajar... nadie te va a decir que debes bailar, no hay reglas en ese sentido. Por ejemplo, en *Evening Meeting* hay mucha gente que no baila, y no hay ningún problema.

E: ¿Qué haces para vivir en India?

I: Trabajo en el negocio de las propiedades, se trata de una empresa familiar.

E: Si tienes que ponerte a ti mismo en una escala que va desde clase baja a clase alta... ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media alta. Antes era clase media baja, pero me ha ido bien.

E: Gracias.

Entrevista 15

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Sahasi.

E: ¿De adonde vienes?

I: De Chile

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veinte y ocho

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Si.

E: ¿Por qué razón disidiste venir?

I: La meditación.

E: O sea conocías las meditaciones de Osho en Chile

I: Si. Porque cada vez que uno lee un libro de Osho, en la contratapa sale información del resort.

E: ¿Hay centros de Osho en Chile?

I: Si, uno en el sur.

E: ¿Fuiste a ese?

I: No. Pero fui a uno en Costa Rica, que está muy bueno. En la selva, se llama Pachamama.

E: ¿Por qué fuiste a ese de Costa Rica?

I: Un amigo *sannyasin* me dijo que había un centro. Fui a surfear y pase a conocerlo. Hice unos cursos, el *Who Is In?*, y un retiro de silencio de seis días.

E: ¿Te consideras seguidor de Osho?

I: No. Porque esto no es una religión.

E: ¿Cómo te definirías entonces en relación a Osho?

I: Pero es que Osho no quería que lo siguieran. Te da libertad, que elijas tu estilo de vida.

E: ¿Tú eres *sannyasin*?

I: Si

E: ¿Y qué significa eso para ti?

I: Es como hacer lo que quieras hacer. Un compromiso contigo de hacer lo que sientas, y no estar dominado por la masa, el miedo. Hacer lo que quieras. Cada nombre tiene un significado de vida, en mi caso es espontaneidad.

E: ¿Te sientes en una comunidad?

I: Siento que estamos todos en la misma. Todos tenemos un programa que nos metió la sociedad, que no nos deja ser libres, y acá estamos todos desprogramándonos, para hacer lo que realmente queremos hacer. Estamos descubriendo nuestros verdaderos potenciales.

E: Eso da sentido de comunidad

I: Si, a mí me ayuda mucho, porque puedes ver hasta donde puedes llegar. Ves a gente que lleva años trabajándose y meditando, y los ves que están en un estado relajado, contentos, que ya pasaron todo el proceso. Están arriba, y eso te sirve de inspiración para darte cuenta que pronto estarás más relajado, mejor. Mientras más se limpie ese programa, ese condicionamiento, te sentirás más conectado contigo, más feliz, pero eso toma tiempo.

E: ¿Tú has hecho muchos cursos acá?

I: Si

E: ¿Con que te has sentido más en contacto contigo mismo, con los cursos o las meditaciones?

I: Las dos, las dos van ayudándose una a otra. Las terapias meditativas ayudan a romper los bloqueos del ego, y una vez que eso se realiza es posible crecer espiritualmente a través de la meditación

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Yo he estado en el psiquiatra. Cuando pensaba que estaba loco, que no me gustaba el colegio, que no calzaba en la sociedad. En ese momento comencé a leer a Osho, y me di cuenta que estaba bien, que el colegio es una basura que te destruye. La diferencia es que el psiquiatra te da una pastilla que es un parche que no te permite transformarte, que no soluciona nada, que tendrás que tomar pastillas de por vida. Con la meditación te das cuenta que todo se transforma, que es un método natural, sin químicos, donde uno se conecta con la no mente, y comienzas a sanarte.

E: Me dijiste que para ti, crecer espiritualmente es hacer lo que quieras hacer. ¿Cómo haces esa definición de lo que quieres hacer?

I: Momento a momento, nunca pensando en el futuro.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: De niño era católico, por miedo, en el colegio. Luego me di cuenta que no me gustaba. Hablaba con mis profesores de religión sobre la muerte, y sentía que mentían, que no sabían que pasaba con ese evento. Además había un castigo enorme, se supone que veníamos con pecados antes de nacer. Pero por susto era creyente, por miedo a no irme al cielo en caso de morir. Les creía solo para irme al cielo, por miedo, por seguir a las masas, para no sentirme como bicho raro.

E: ¿Hoy en día no tienes ninguna creencia religiosa?

I: No.

E: ¿Sientes que Osho te ayudo a no tener creencias religiosas?

I: Si, totalmente. Creo en la existencia, que siempre me está apoyando en todo lo que necesito. Toda la gente te dice que hay que proyectarse en el futuro, que hay que trabajar, y yo no hago eso, yo vivo en el momento, y cada vez me doy cuenta que todo va muy bien así. Recibo regalos siempre, siempre estoy en los mejores lugares, nunca me falta nada, siento que hay algo detrás que siempre me apoya, y siento que si tu estas conectado en el camino, siempre la existencia te da más. Cuando aprendes a confiar, el apoyo se hace más fuerte. No hay que tener miedo, hacer lo que hace la masa.

E: ¿Cuántos años tenías cuando empezaste a leer a Osho?

I: A los diecisiete. En esa época me quería suicidar. No me gustaba el colegio y pensaba que estaba loco porque a todo el mundo le gustaba ir al colegio. No me gustaba trabajar, yo prefería estar en la playa o en la montaña. Disfrutar con los amigos. No calzaba en el programa del sistema, entonces me sentía mal, porque sentía que no tenía que disfrutar eso. No termine el colegio, entonces siempre fui para la sociedad alguien que no sirve para nada. A mí siempre me han gustado los trabajos manuales, como jardinería, pero si alguien te ve como jardinero te mira en menos.

E: ¿Qué es la *Evening Meeting* para ti?

I: Disfrutar, bailar, escuchar a Osho... un lujo... estar con gente que está en la misma energía.

E: ¿Se te ocurre alguna idea de por qué Osho tiene y tenía tantos seguidores?

I: En mi caso porque me mostro que la vida es preciosa, que uno tiene a un Dios dentro, que la vida es un paraíso si uno está despierto. Es un regalo muy grande cuando tienes una vida de mierda... puedes tener lo que quieras pero si no cambias nunca serás feliz.

E: ¿Qué te llevas de todas las terapias meditativas que has hecho?

I: Que uno tiene la posibilidad de romper los bloqueos que uno va generando a medida que va creciendo. El miedo al padre, a la madre, y todo eso va desapareciendo conscientemente. Los miedos son un programa, se trata de no ser esclavo de eso. Los cursos son una limpieza de todo eso. La sociedad te dice no llores, no rías, y en estos espacios a que la risa y el llanto son espontáneos, que nadie te puede quitar eso. Uno va reprimiendo, y los cursos son un espacio protegido para sacar todo eso.

E: ¿Te costó mucho tiempo adaptarte a este lugar?

I: Venía de viajar, una locura, fue un cambio fuerte. Me sentí muy contenido acá. Yo venía de un proceso fuerte de antes, y acá logré estabilizarme. Me sentí protegido y tranquilo.

E: ¿Qué haces para vivir en Chile?

I: Vendí mi casa y mi camión. Siempre me he dedicado al *skateborad*, estuve en el norte trabajando por dos años, la casa la construí yo mismo. Luego sentí que tener casa era una responsabilidad, así que la vendí. Con el *skate* ganaba dinero haciendo presentaciones, fotos para revistas, y vendiendo tablas de snowboard en Santiago. Y mi familia me apoya mucho económicamente.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Mi familia es acomodada...

E: Gracias.

Entrevista 16

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Mariana.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy de Portugal.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veintinueve años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Sí.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro por primera vez?

I: Por mucho tiempo he estado leyendo libros de Osho, creo que desde que tengo quince años. Por ende, siempre había escuchado de este lugar. Para mí era un sueño venir acá pero nunca había hecho nada para venir. Estudie psicología, terminé y estaba trabajando... durante mi formación pensé que la psicología tenía que estar más allá de la mente, pensé en un nuevo tipo de psicología, como la psicología transpersonal. Ellos usan técnicas parecidas a las de Osho, como usar el cuerpo, el baile... en mi universidad no aprendimos eso. Vine por una razón personal, que es avanzar profundamente en la meditación, y también para hacer el programa *Work as Meditation*, para comprender el trabajo como una forma de vida, mirar el trabajo como una forma de relajarse, eso es lo que dice Osho, o bien, que puedes ser meditador todo el tiempo. Durante mucho tiempo recopilé mucha información, conocí mucha gente, tuve experiencias transformativas con la meditación, pero venir acá era una necesidad no solo para mí, sino también para mi profesión.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual?

I: Eso es sólo un concepto... no creo que lo necesites... Osho es contrario a la idea de guiar a alguien, él hizo un trabajo formidable, creo hermosas técnicas... todo el

mundo tiene un propósito, a veces es ayudar en el crecimiento personal de otros. Para mi Osho no es un guía, porque él estaba contra eso. Para mí es un gran amigo, un gran profesor, un profesor acerca de la vida, pero no un guía. A los guías hay que seguirlos y Osho habla de ser nosotros mismos. Puedo entender que para mucha gente es un guía, porque mucha gente necesita seguir a alguien, como a un pastor, pero él era contrario a eso.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: No... en alguna forma sí, pero una comunidad de trabajadores, pero no todos somos trabajadores, muchos son invitados. Me siento más parte de un resort. Yo lo veo como una escuela. *Work as Meditation* para mi es una escuela. Ya lo ves, hay muchos programas y la gente viene por un día, o un mes, o lo que sea... Cuando trabajas empiezas a tener esa sensación con la gente que trabajas. Para mí este lugar es muy similar a la vida exterior, donde la gente viene y va, tiene una estructura que te ayuda en la meditación. Si lo comparas con lo que hay afuera no es tan diferente, si estás trabajando acá. Si no estás trabajando acá sientes que no es la vida cotidiana.

E: O sea sientes sentido de comunidad con la gente que trabaja contigo, pero no con los visitantes ocasionales

I: Me siento que estoy en un grupo. Pero no veo este lugar como una comunidad. Osho quiso cambiar este lugar completamente, ahora la gente tiene que pagar para trabajar acá, antes la gente no estaba interesada en meditar, sino en llevar esto como un estilo de vida. Ahora la gente que viene debe pagar, es decir, solo si quieres meditar te interesa pagar. Ahora la gente siente que este es un lugar para meditar. La gente que viene es porque está motivada por meditar, antes eran muy pocos.

E: ¿Qué te parece que haya que pagar tan altos precios para estar acá?

I: No son tan altos... a mí me parece que sirve de filtro para que los que estemos acá realmente estemos por los motivos correctos. Antes este lugar estaba lleno de mucha gente que no venía precisamente a meditar. Eso ha cambiado, y está muy bien.

E: Para mí, *Evening Meeting* no se parece a las otras meditaciones porque veo elementos religiosos o de adoración. ¿Qué opinas de eso?

I: No estoy de acuerdo. Creo que es una técnica meditativa, pero mucha gente mal entiende lo que ahí sucede. Si pones atención a lo que Osho está diciendo, puedes entenderlo, pero ese no es el propósito de esta meditación. No se trata de entender lo que él dice. Yo sólo he tenido dos o tres de esas experiencias, que es tratar de observar en mi persona quien está escuchando a Osho. Ese es el propósito de esta meditación. Hay una historia acerca de eso. Un día un hombre norteamericano vino, con su novia japonesa, y él hombre se quejó diciendo que no había necesidad de

que su novia fuera a las *Evening Meetings* porque no iba a entender el idioma. La respuesta fue, tu novia va a entender mucho más que tú. No se trata de entender o aprender. Osho siempre está contradiciéndose, lo importante no es lo que dice sino la forma en que lo dice. Él habla con esos vacíos silenciosos entre sus palabras, utiliza bromas para traerte al presente. No es un trance. Muchas veces trato de entender lo que dice, pero me doy cuenta que ese no es el punto.

E: ¿Dónde aprendiste esta explicación?

I: Sabía eso antes... creo que es bueno asistir a las explicaciones de Amrito. Osho describe estas técnicas en sus libros.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No, mi familia es católica. Mi abuela fue muy conservadora, por eso mi madre quiso ser más liberal conmigo. Gracias a mi madre conocí a Osho. Mi madre también está en un proceso de búsqueda. No creo en ningún dios.

E: ¿Crees que la gente está haciendo los cursos y las meditaciones como psicoterapias?

I: Hay algunos cursos, las terapias meditativas, como *Primal Rebirth* o *Satori* que son creaciones de Osho. He escuchado que Osho leyó más de ciento treinta mil libros, por eso sus terapias son tan científicas. Él combino muchas cosas. Para Osho la psicología podría ser de ayuda si no se detiene en la mente, y eso es lo que están haciendo acá.

E: Según yo, acá hay gente que viene a relajarse y divertirse, gente que viene por un proceso de crecimiento personal, y gente que busca ayuda psicológica... ¿estás de acuerdo con esta interpretación?

I: No he conocido a nadie que venga por problemas psicológicos, pero podría ser. Esto es como la vida real, así que tienes toda clase de gente.

E: ¿Crees que la mayoría de la gente viene acá para crecer espiritualmente?

I: Si, lo creo. Mucha gente viene sin saber qué es lo que pasa acá, han escuchado que hay mucha diversión, meditaciones... la meditación está de moda hoy en día.

E: Eso quiere decir que crecer espiritualmente puede ser divertido.

I: Si, ¿por qué no?... Este es un espacio de tolerancia, así que puedes entender tu crecimiento espiritual como deseos.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Religión, pero no en el modo en que la gente entiende la religión. Es un sentido original del término religión... para mi religión tiene que ver con crecimiento espiritual, religión no es budismo, catolicismo... No es una institución.

E: ¿Cuál es el propósito de vivir en la filosofía de Osho?

I: La filosofía de Osho no es un estilo de vida, es un no camino. Lo único que debes hacer es ser consciente (*be aware*), y desde ahí puedes hacer lo que quieras... no sigo nada, sólo a mí misma.

E: ¿Eres *sannyasin*?

I: No... Creo que no ha llegado mi hora, es algo muy personal... para mí, ser *sannyasin* es una forma de ayuda para sacar de tu mente tu identidad, porque si alguien me dice Mariana, siento que yo soy ese nombre, si cambio el nombre ya no sé quién soy... es una forma de tirar fuera tu ego. Ese era el propósito de Osho, pero en mi caso no creo que ayude...

E: ¿Por qué no?

I: Porque no le voy a contar a nadie mi nuevo nombre fuera de este lugar... es una decisión muy personal. Hay gente que se siente muy bien sabiendo que es *sannyasin*.

E: ¿No sientes que hay una especie de contradicción en ser *sannyasin*, que es un discípulo...

I: Pero no es lo mismo... *sannyasin* es ser estudiante, no discípulo. Mucha gente toma *sannya* porque quiere ser parte de una comunidad.

E: ¿Crees que es posible remover o destruir todos los condicionamientos, tal como lo propone Osho?

I: No se trata de destruirlos, sino de ser consciente de ellos. Una vez que eres consciente, los condicionamientos dejan de interferir en tu vida. Lo mismo con las emociones, cuando siento celos trato de reprimir mis emociones, no se trata de matar las emociones, sino de no identificarse con ellas, observarlas... acá nadie trata de reprimir tus condicionamientos, sino de que los traigas, los puedas ver y trabajes en ellos. Una vez que los observas te das cuenta que no son parte de tu naturaleza. Es lo que aprendemos en la *Welcolme Morning*, aprender a que nuestra forma de aproximarnos a otra persona, saludarla por ejemplo, es parte de nuestra cultura no de nuestra naturaleza. No se trata de luchar contra los condicionamientos, sino solo observarlos. Osho dice que cada vez que tratas de luchar contra algo, se vuelve más fuerte, porque le estas dando mucha atención. Cuando trata de reprimir algo, por ejemplo no quiero sentir esto, toda esa energía vuelve. No debes juzgar.

E: Lo que sucede con esto es que aprendes a desidentificarte de tus emociones. a observarlas sin dejarte llevar por ellas. A mi juicio eso tiene un fuerte contenido narcisista, ya que no te comprometes con nada...

I: Primero, si observas a un ser iluminado pensarías esta gente nunca se enoja, pero en realidad se enojan tanto o más que uno, se enojan cuando así la situación lo amerita. Segundo, narcisismo es acerca de fortalecer tu ego, y acá todo es acerca de expulsar tu ego. Es lo opuesto. Te empiezas a sentir más compasivo con toda la gente. Empiezas a ver a la gente y a sentirla.

E: En tu caso, ¿has sentido ese cambio más compasivo?

I: Mi vida ha cambiado muchísimo, pero no solo por Osho... aún tengo mi ego y mucho que trabajar, pero sigo trabajando en ello. Cuando hablo con alguien y observo que quiero algo de esa persona me doy cuenta de mi ego... o bien cuando quiero impresionar... puedo ver a mi ego hablar, estoy empezando a ser más compasiva. Estoy aprendiendo a escuchar, ya que usualmente proyectamos en otros nuestras palabras...

E: ¿Qué haces para vivir en Portugal?

I: Acabo de terminar mi práctica y mi grado de master en la universidad... Ahora no tengo trabajo, así que debo volver a buscar... ya veremos adonde la vida nos lleva.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Media.

E: Gracias.

Entrevista 17

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Jitka.

E: ¿De adonde vienes?

I: Soy de la República Checa.

E: ¿Cuánto años tienes?

I: Treinta años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Es mi segunda vez.

E: ¿Por qué razón disidiste venir a este centro por primera vez?

I: Vivo en Inglaterra, y desde ahí estaba buscando un lugar para meditar. Encontré las meditaciones de Osho, las aprendí pero quería más. Mi profesor de meditación me hablo de este lugar, así que decidí venir para hacer más meditaciones.

E: ¿Cuál es la razón de esta segunda venida?

I: He cambiado mi vida, estoy comenzando de nuevo... estoy haciendo grandes cambios, deje mi vida en casa y también en Inglaterra. Así que se me ocurrió viajar a Asia y decidí partir acá. Deje mi novio, mi familia, mi trabajo, mis padres, mi departamento, con la idea de encontrar un nuevo lugar donde empezar. Como muchas cosas internas empezaron a suceder, busque un lugar seguro donde estar, así que elegí este *ashram*. No quería estar perdida en la ciudad o en cualquier Hotel, elegí este lugar porque desde acá puedo empezar a tomar decisiones.

E: ¿Te sientes una seguidora de Osho?

I: No, no sigo a nadie, sólo tomo partes de lo que dice... así lo hago con todo, escucho personas y me quedo con un 20%.

E: ¿Con que otros pensadores has hecho esto?

I: Por ejemplo, cuando he hecho cursos de crecimiento espiritual, sólo me quedo con algo. Hice un curso para seguir tu intuición, pero sólo me quede con una parte porque el resto pensé es pura mierda.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: Si, lo siento ahora porque estoy trabajando acá. Pero la primera vez no lo sentí mucho. No estaba segura de que iba a vivir acá. Pero en cierta medida me siento parte de una comunidad.

E: Cuando estás haciendo las meditaciones, ¿lo sientes como un trabajo solitario, o como un ritual que te conecta con las demás personas que te acompañan?

I: Me siento conectada con el grupo... no siempre, pero si siento esa energía colectiva.

E: Cuando estás haciendo *Evening Meeting*, ¿Cuál es tu experiencia?

I: Muchas veces no quiero ir... me gusta ir porque tienes la oportunidad de experimentar la muerte, esa es mi parte favorita, pero hay otras partes que me aburren... hay días que me siento con ganas de ir, pero otras veces escaparía. Me gusta que sea un compartir, pero no me gusta que sea obligatoria.

E: ¿Sientes algo religioso en ese espacio?

I: No.

E: Pero cuando la gente grita Osho

I: Para mí eso es para elevar la energía. No me gustan las religiones, si viese algo religioso no me gustaría este lugar.

E: ¿No tienes creencias religiosas?

I: No, nunca las he tenido.

E: ¿Has hecho cursos dentro del resort?

I: *Mystic Rose* y *No Mind*.

E: ¿Cuál es tu apreciación de esos cursos?

I: Creo que son cursos que haces pero cuyos resultados se ven luego... es difícil de describir... creo que los efectos vienen luego... disfrute ambos... pero resultados no he visto, además he estado haciendo otras cosas.

E: Cuando has leído libros de Osho, ¿Qué te pasa con esas lecturas?

I: Sólo he leído dos de sus libros. Leí uno que me encanto, pero no recuerdo su nombre. Luego leí "Desde el Sexo a la Superconsciencia", que aún no lo he terminado. Lo encontré interesante.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Creo que para algunas personas es más religioso, porque están enamorados de él. Para mi esta gente está equivocada. En realidad no sé bien, pero si puedo ver gente que endiosa a Osho. Para mi es solo algo que quiero probar un poco y dejarlo. Me refiero a que es mi segunda vez acá, lo que significa que me gusta este lugar, es sólo que hay cosas de Osho que no comprendo o no veo.

E: ¿Te sientes ahora en un proceso de crecimiento espiritual?

I: Si

E: ¿Cómo ves a Osho en este proceso?

I: Como una ayuda

E: Cuando empezaste a tomar estas decisiones en tu vida, este cambio, dejar tu novio, familia, trabajo, casa... ¿En ese momento apareció Osho?

I: No

E: ¿Cómo relacionas Osho con este cambio en tú vida?

I: No creo que esté relacionado con él. Sólo estaba siguiendo mi voz interna.

E: No sientes que Osho te ayudo a tomar esas decisiones

I: No lo sé... él es energía así que tal vez influencio esta decisión... pero sólo he leído un libro y medio, así que no lo sé.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: ... Podría ser un líder que algunas personas siguen, no sé si lo que dice es correcto o no... en realidad no lo sé.

E: ¿En qué forma sientes que este lugar apoya tu crecimiento espiritual?

I: En todo.... El lugar es bello, silencioso, te encuentras con gente maravillosa... creo que es fantástico que exista este lugar.

E: ¿Cuál es la principal diferencia entre este resort y otros que pudieses haber visitado?

I: Antes fue la energía, pero este año la energía no la siento tan fuerte como mi primera vez acá. Para mí la diferencia es que la gente viene acá para meditar, no es como un *spa*... la gente ahí sólo va a beber, es otro tipo de energía. Es más seguro estar acá.

E: ¿Encuentras dogmas o mandamientos en Osho?

I: No, en lo absoluto.

E: Cuando escuchas las charlas de Osho, ¿Qué opinas de ellas?

I: Pero dicen que no es importante escucharlas, que se trata de una meditación, así que no le doy importancia a lo que dice.

E: ¿Qué haces para vivir en Inglaterra?

I: Trabajaba en restaurantes... ahora estoy interesada en hacer o trabajar en cursos de sanación, como Reiki... es un trabajo con energía. Ese es mi sueño.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: No lo sé... tal vez clase media.

E: Gracias.

Entrevista 18

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Kashi.

E: ¿De adonde vienes?

I: México.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, es mi tercera vez.

E: ¿Por qué razón disidiste venir a este centro por primera vez?

I: Desde chiquita siempre estuve con Osho, en Estados Unidos, y quise saber desde donde partió todo. Quería conocer el lugar desde donde empezó todo, y por eso vine.

E: ¿Cuántos años tenías cuando empezaste a leer a Osho?

I: No lo leía, mi madre es *sannyasin*, entonces yo iba a *Evening Meeting* de chiquita, iba a las meditaciones, y escuchaba a Osho... luego tuve una etapa de odio a Osho, cuando tenía doce o trece años, lo odiaba, y luego lo empecé a conocer de nuevo, y me enamore de él. Yo no fui *sannyasin* hasta que tuve catorce años, cuando en realidad me había enamorado de Osho. Yo desde los ocho años quería tomar *sannyas*, pero no me dejaban porque decían que no estaba lista. Vine por primera vez a los diecinueve años.

E: ¿Ahora tienes veinte años?

I: Si

E: O sea en dos años has venido tres veces

I: Sí, soy un poco adicta a este lugar. Lo siento mi hogar, me siento mejor que en mi casa.

E: ¿Por qué?

I: No lo sé... la primera vez que vine hice *Mystic Rose*, y un día mientras estaba sentada en el *smoking temple* me llegó la idea de que yo nací para estar acá, y eso no lo había sentido nunca. Yo he viajado por todo el mundo, y en ningún lugar me siento tan bien como me siento acá. Me refiero a adentro y afuera, porque mi vida en Puna no solo es esto, la mayoría de mis amigos viven afuera, en la ciudad, entonces el convivir con todo esto me hace muy bien. Puna me hace muy bien.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Fue un señor que vino a la tierra a regalarnos esto, cada persona tiene su experiencia de Osho, para mí fue un señor que dijo muchas cosas hermosas y que nos regaló herramientas para llegar a nuestro centro. Osho es una experiencia, no una persona. Para mí Osho es la existencia, mi maestro, es nada y es todo. Es la energía universal.

E: ¿Qué es para ti este resort?

I: Es que todos estamos en la misma frecuencia, la misma frecuencia en general, cada uno está en su propio proceso, pero estamos conectados en la idea de que hay algo más, tenemos el mismo tipo de pelaje, venimos de una misma rama, la meditación, es una rama poco convencional. Si te das cuenta la gente que sigue a Osho está súper loca. Es gente con vitalidad. Un *sannyasin* es identificable en una manada, la gente de afuera lo ve. Cuando yo caminaba por Madrid todo el mundo se nos quedaba viendo a mí y mi amiga. Eso es porque estamos en otra vibración. No quiero decir más alto, es otro camino, estamos contra la corriente.

E: ¿Tú sientes que toda esta gente está en la misma frecuencia?

I: Están en la frecuencia de querer llegar a algo más profundo que la mente. Llegar a tu centro. No se trata tanto de iluminarte, sino de quitarte todo el condicionamiento que tienes. Los *sannyasin* tienen los pies en la tierra, sabemos que somos humanos, que tenemos emociones, pensamientos, condicionamientos, que al final de cuentas debemos llegar a algo más, y para ello hay que sacar la basura mental.

E: ¿Es posible sacar todos los condicionamientos?

I: No, porque llegan condicionamientos nuevos... hay condicionamientos *sannyasin*, muchísimos, que tienen que abrazar cuando se saludan, eso también es condicionamiento, no es malo ni bueno, pero es condicionamiento. No se trata

de cambiarlo, sino de observarlo. Si decides cambiarlo no viene natural, es la mente imponiendo algo. Se trata de darse cuenta (*awareness*), con eso cambia todo.

E: Pero acá también hay gente que solo viene a relajarse

I: Claro, el hecho de que estén acá ya los hace *sannyasin*, puedes cambiarte el nombre o no, puedes haber conocido a Osho o no, pero ya estás conectado con Osho de alguna manera, y eso te hace *sannyasin*. Hay muchas maneras de ver Osho. Yo por ejemplo casi no hago meditaciones, pero si me considero *sannyasin*.

E: ¿Haciendo que cosas, o que actitudes, te reflejan que eres *sannyasin*?

I: Lo que acabo de decir, de que hay algo más, de que hay condicionamientos y de que la mente no importa.

E: ¿Por qué tomaste *sannyas*?

I: Osho decía, cuando tomas *sannyas* me estás dando las llaves de tu vida. Es entregarte a mí. Previo a tomar *sannyas* pueden haber resistencias, pero ya estas aceptando a Osho. Yo me considero *sannyasin* porque estoy entregada a Osho. Muchas veces me cuesta trabajo, duele y todo, pero sé que estoy en un camino.

E: ¿Un camino espiritual?

I: Llámalo como quieras, no tiene importancia.

E: Cuando estás haciendo *Evening Meeting*, ¿Cuál es tu experiencia?

I: Es entrar en ti, que a veces se puede y otras veces no. Osho diseñó el *Evening Meeting* por muchas razones, y una de las razones fue para que fuera una puerta a nuestro centro. La manera en que habla Osho es estratégica, es una hipnosis que te lleva a un trance, que es meditación. Osho decía que no escucháramos lo que decía, sino como lo decía. Que lo escucháramos como agua y música, en ese minuto te transporta a otro lugar. A mí me lleva a mi centro. Yo escucho a Osho antes de dormir y me gusta. Es otra frecuencia de hablar, es algo más que palabras.

E: ¿Cómo defines la espiritualidad en Osho?

I: No como sacrificio, como alegría y placer.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En ninguna de las dos. La palabra religión no debería ser usada como la usamos. Para Osho cabe hablar de religiosidad, como el sentido de encontrarte a ti mismo. No dedicado a seguir a Osho, sino de seguirte a ti mismo, y Osho o la existencia te lleva en ese camino. Tú solo debes flotar. La palabra Osho significa experiencia, no es la persona. Todas las meditaciones, libros, te llevan a donde tú quieres ir. Osho fue profesor, luego formo su propia religión, el *rajneeshism*, y luego la destruyo, y

al final dijo no soy nadie ni nada, solo estoy de visita en el mundo, no quiero que me sigan, solo quiero que mi trabajo, las meditaciones, las terapias meditativas, los discursos, se vayan a todo el mundo, para que todos tengan la experiencia de conocer su centro. Osho es una manera de encontrarte a ti mismo, no una religión o psicoterapia.

E: Pero en este encuadre, ¿sientes que debes seguir algún dogma o mandamiento de Osho?

I: No, solo el que te pida tú existencia. Escucharte a ti misma, hacer lo que quieras hacer, sin importar lo que otros piensan de ti o lo que tú mente piensa, porque nuestra mente es nuestro peor enemigo. Estar aquí y ahora.

E: ¿Has hecho terapias meditativas u otros cursos acá?

I: Mi primer curso que hice fue *Mystic Rose*. Osho creó estas terapias científicamente, para que tú fueras tu propio terapeuta. Para ellos debes estar en totalidad, o sea, totalmente en algo. Tú ego se evapora, solo estas en algo. Las terapias meditativas están hechas para sobrepasar la mente analítica. Cuando sobrepasas la mente, te limpias. Se trata de trabajos muy profundos, donde tu mente no lo entiende, no puede ver qué pasa. Te dicen que debes llorar o reír una semana, y tú mente dice que es eso. No tiene lógica. Se trata de limpiar lo que tu ser tiene acumulado de mugre. De todas tus vidas. Trabaja cosas muy elementales, tan elementales que ni tu mente puede entender. Muchas veces toma muchas terapias llegar al centro. Por ejemplo Osho decía que la *Mystic Rose* tenía que ser hecha con tres meses de Meditación Dinámica. Ahora te recomiendan 21 días de Dinámica, o *No Mind*. Esto es para limpiar. Puedes llegar a puntos muy fuertes, por eso la gente no cuenta lo que les pasa. Todos estos grupos mueven mucha energía colectiva, y esa energía te mueve. Tienes que dejarte ir, esa es la idea. El grupo más fácil es *No Mind*, porque todos pueden hacer *gibberish*. No todos podemos reír tres horas al día. La Rosa Mística toma mucho trabajo, ya que debes reír o llorar sin razón alguna, las instrucciones de Osho son ríete tres horas al día sin razón alguna, y luego llora por lo mismo. Cuando Osho creó estas terapias meditativas las creó desde la no mente, porque él estaba en este *samadhi* que es la no mente. Él hombre estaba en su centro veinticuatro horas al día. Osho estaba iluminado, es decir, no era esclavo de la mente, sino que la mente trabajaba para él, para su centro.

E: ¿Qué cosas se usan en las terapias meditativas?

I: No se usa nada. Es más simple que los grupos terapéuticos. Son instrucciones simples, por ejemplo, ría tres horas. Luego se pone un discurso breve de Osho. De hecho los facilitadores están ahí participando contigo. Ellos son solo personas que ayudan a mover la energía, para que participes, para que estés cómodo, pero son un participante más como tú. Cada uno está en su proceso.

E: ¿Has hecho de facilitadora?

I: Todavía no. He hecho los entrenamientos para *No Mind* y para *Born Again*.

E: ¿Cómo son los *training* para facilitar estas técnicas?

I: Te explican cómo ser facilitador, y eso te ayuda para ir a más a fondo en el proceso porque entiendes la lógica del trabajo. En ese espacio tienes al facilitador que te puede ayudar, ya que en el proceso te sientes muy solo, no entiendes lo que te está pasando. Te puedes sentir muy enojado o muy triste sin razón alguna. No sabes que te pasa, es una montaña rusa de emociones, de limpiar. Osho decía que cuando estás haciendo una terapia meditativa no deberíamos tomar decisiones. Estas más frágil, no eres tú el que está ahí, son tus patrones. Osho recomendaba esperar veintidós días luego de las terapias para tomar decisiones. Las terapias meditativas siguen trabajando luego que se acaba el grupo. Es un proceso que puede durar semanas después.

E: ¿Qué son las *intense awareness*?

I: También las creó Osho, pero se trata de procesos más profundos. Te separan del resto de la gente, comes, cenas y desayunas con la misma gente, duermes con ellos, vas a Dinámica, Kundalini y *Evening Meeting* con ellos. Estas en silencio, no puedes tomar contacto con los otros residentes del resort. En el caso del *Who Is In?*, se trata de responder un Koan, que es *who is in?*, y mientras lo respondes tienes al frente a otra persona que te sirve de espejo. Eso por tres días, mañana, tarde y noche. Es un trabajo agotador. Es una práctica zen. Lo mismo pasa en *Satori*, que en vez de tres días son siete, pero te dan más de un koan. Son grupos muy intensos. Hay gente que se vuelve loca, o bien gente lo disfruta mucho. Es algo que tienes que experimentar porque es muy personal. Todo lo que te digo es mierda, ya que es muy personal.

E: ¿Qué haces para vivir?

I: Viajo a los centros de Osho en todo el mundo.

E: ¿Pero cómo te costearas eso?

I: Mi madre me apoya, y mi padre también.

E: ¿No trabajas?

I: No. Estoy siguiendo esto hasta donde me lleve. Me dedico a estar donde necesito estar.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te situas?

I: Mi familia es de clase alta... yo no tengo nada.

E: Gracias.

Entrevista 19

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: José Antonio.

E: ¿De adonde vienes?

I: De España, soy de Madrid pero vivo en Burgos.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cincuenta y dos.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, es mi segunda vez.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro por primera vez?

I: Yo estaba pasando por una depresión, la solución que me dieron fue pastillas y terapia para toda la vida, dije que no, y casualmente oí hablar de Osho. Encontré un texto suyo, y me vine con apenas conocer nada. Me dio una buena impresión, y casi intuitivamente me vine para acá.

E: ¿Sientes que te ayudo?

I: Mucho, note un cambio muy grande.

E: ¿Cuál es la razón de esta segunda venida?

I: Tengo una año sabático... que está muy bien... quería volver porque sentía que algo faltaba.

E: ¿Tú crees que Osho es un líder espiritual?

I: No lo llamaría líder espiritual. Espiritual en el sentido que nos hace ver más allá, no en el aspecto tradicional como alguien al que hay que rezar, sino una persona que te hace replantearte cosas personales.

E: ¿Te consideras seguidor de Osho?

I: No, me gusta mucho su filosofía, su forma de ver las cosas, y me gusta aplicar gran parte de lo que dice, pero no me considero seguidor.

E: ¿Por qué no?

I: Yo tengo muchas referencias, y Osho es una importante, pero no es la única.

E: ¿Crees que todos acá están en la misma búsqueda espiritual que tú?

I: Si, más o menos.

E: Cuando estás haciendo *Evening Meeting*, ¿Cuál es tu experiencia?

I: Tengo sensación de tranquilidad, nada más entrar ya me tranquilizo. El hecho de bailar me transmite celebración. Luego escuchando a Osho me paso algo muy curioso, que lo escucho personalmente, esto es que me llega a mí, pero al haber más gente noto que el trabajo va más allá de algo personal.

E: ¿Qué tomas de la filosofía de Osho?

I: La primera vez que vine, y luego de leerlo, sobre todo un cambio de estructura o esquemas en mi mente. Un cambio de perspectiva en cuanto a lo que son las relaciones, o cualquier cosa. Un cambio de esquema general, en el sentido de abrir más la mente. Esta segunda vez, lo mismo, pero además el estar más en el presente. Me siento ahora más consciente que antes.

E: ¿Qué meditaciones te gusta realizar y por qué propósito?

I: Las meditaciones me ayudan a todo lo que te mencionaba atrás. Me ayudan a estar más consciente, más conectado al presente. Me gusta la *No Dimension*, la *Whirling Meditation*, una budista de vibrar los labios que no me acuerdo ahora el nombre, la Kundalini también.

E: ¿Practicas estas meditaciones en casa?

I: Habitualmente no, cuando vine la primera vez luego por un año estuve practicando alguna. La *No Dimension* sobre todo, y la Dinámica... la Kundalini también. Luego, poco a poco lo fui dejando. Pero lo de estar presente me quedó, de estar presente en cualquier situación o lugar.

E: ¿Cómo fue tu experiencia haciendo terapias meditativas?

I: Mira, yo antes no lloraba, y después de esa experiencia puedo llorar cuando lo necesito, ese es el cambio más radical.

E: ¿No te desgasto mucho el proceso?

I: No tanto desgaste, lo que recuerdo son tres semanas de muchas emociones. Pero como estas en este lugar tan protegido, que toda la gente entiende lo que estás haciendo, no se hace tan duro. Lo que pasa es que hay emociones muy intensas, y necesitas ese entorno protegido. Este resort es para eso, para protegerte durante tu búsqueda.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En ninguna, no lo veo como algo religioso ni como psicoterapéutico. Lo veo como espiritual, aunque toma elementos religiosos y psicoterapéuticos.

E: ¿Cómo entiendes espiritual?

I: Como trascendente... en este caso como un espacio muy personal.

E: Es un poco contradictorio, que Osho te diga no seguir normas y reglas, pero hay que meditar o estar en el presente.

I: Así es. Tampoco lo veo como dogma, pero me complica un poco.

E: ¿Has visitado algún centro de Osho en España?

I: No, he realizado cursos con gente que está acá aprendiendo. Lo mismo que han hecho acá lo hacen allá. He hecho dos cursos, uno de co-dependencia y otro de pintura.

E: ¿Hablas de los facilitadores?

I: Así es.

E: ¿Te sirvieron esos cursos?

I: Sí, me han ayudado mucho, en la línea de seguir rompiendo esquemas y de apostar por uno mismo.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Yo soy católico de nacimiento. Ahora ya no me siento católico, a pesar de toda la educación e influencia que he recibido. Me comporto como un católico no practicante.

E: ¿Cómo logras congeniar a Osho con el catolicismo?

I: Para mí no es un problema porque cojo de cada uno la parte que me va bien, por eso no me supone un problema. En el fondo, en muchas cosas coinciden.

E: Pero Osho en sus discursos diarios le da duro al catolicismo...

I: Sí, pero yo también. Yo no me considero ni católico ni cristiano, solo sé que tengo esa educación. Voy tomando de ahí lo que me apetece y punto.

E: ¿Crees que hay gente que solo viene acá a divertirse y relajarse?

I: Si, tal vez toman conexión con Osho de una manera más relajada. Hay mucha gente que viene de vacaciones, que no hace meditaciones, sin embargo, en algún momento se conectan con Osho, ya sea haciendo grupos o terapias meditativas.

Es que Osho está en todos lados acá. Además para Osho y el resort, el crecimiento espiritual es una opción individual, que cada uno escoge como vivirla.

E: ¿Qué haces para vivir?

I: Soy profesor de una escuela de diseño, y también coordino a otros profesores ahí.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media.

E: Gracias.

Entrevista 20

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Dhyan Kamal.

E: ¿De adonde vienes?

I: De México.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veintinueve años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, es mi segunda vez.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro por primera vez?

I: Leí los libros de Osho, e hizo click en mi lo que él decía, entonces cuando llegue a la última página venía información sobre el resort. Entonces pensé que quería ver que de todo lo que ha dicho que es lo que realmente existe. Aprendí inglés, compre mi boleto y al siguiente año me vine.

E: ¿Por qué razón decidiste venir esta segunda vez?

I: Estaba otra vez empelotado en mi cabeza, y pensé tengo que ir para poder ver las cosas más claras.

E: La primera vez viniste a confirmar que tanto es verdad aquello que Osho decía. ¿Qué impresión te llevaste?

I: Al principio quede decepcionado, desilusionado, llegas con una expectativa muy alta y dices que es esto, y empiezas a pensar los que están aquí no han entendido nada de Osho, eso es lo que mi mente decía. Pero conforme vas haciendo las meditaciones y vas entendiendo lo que es ver tu mente programada, empiezas a darte cuenta que tú no sabes todo. Porque tú crees que sabes cómo las cosas deben de funcionar. Entonces cuando comprendí que en vez de apuntar hacia afuera apuntara hacia mí, y estar en ese estado de observación y ver mi condicionamiento como mi mente tiende a responder o a reaccionar, al mes me quería quedar toda la vida aquí.

E: ¿Y que fue aquello que te choco?

I: No me acuerdo mucho... lo que no me gusto, según yo, fue no encontrar gente iluminada. ¿Y cómo voy a reconocer yo gente iluminada? Según yo, la gente acá estaba igualmente loca que en mi país. ¡Son humanos! Veías a los terapeutas, a los que manejan eventos, y me preguntaba dónde están los maestros, porque tú tienes una idea de lo que es la gente espiritual. Y pensé aquí no han entendido nada de *awareness*, de conciencia, de estar alertas, según yo. Yo trabajaba en el plaza café, y pensaba acá todo va a ser lento, como en los monasterios zen, todos ayudándote para crear un estado de relajación en ti. Y luego me di cuenta que me vine a trabajar a un McDonald. Todo rápido, y pensé, me vine de la ciudad y acá todo es igual de rápido. Y entre en conflicto con el lugar, de porque no podemos caminar lento, simplemente hacer nada. Y empiezas a juzgar a todo el mundo, este no está consciente, este no está alerta, este sí sabe, este no. ¿Por qué lo hacen así y no así?, que deberían hacerlo de esta manera, pero a medida que vas haciendo las meditaciones vas entrando en consciencia de todos esos patrones que están en tu mente. Esos patrones hacen que estés en conflicto y no en armonía. Porque entrar en armonía requiere tiempo y trabajo.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Él mismo lo ha dicho, yo soy una persona igual que tú. Un ser común y ordinario, la única diferencia es que él está despierto y tú estás dormido. Para entender la diferencia entre ambos estados, meditación, sólo así se entiende a Osho.

E: ¿Cómo lo definirías tú?

I: Es que ese es el punto, no hay que definir nada. Al principio necesitamos definir para que nuestra mente este tranquila, para que se atractivo. Porque si al principio te dices a ti mismo es una persona corriente ya no te llama la atención. Es una estrategia para que algo te sea atractivo, pero es absurdo. Osho quiere que seas libre, si sigues a alguien no has entendido la verdadera libertad que él quiere que alcances.

E: ¿Qué es para ti este resort?

I: Este lugar es un espacio donde se ha creado un tipo de ambiente, la *Mystery School*, con reglas no tan establecidas. Se crea una situación de ambiente donde algo pueda surgir, entre todo ese ambiente que existe, naturaleza, personas, terapias, talleres, meditaciones, todo para que algo dentro de ti ocurra.

E: ¿Pero te sientes solo o acompañado en este ambiente?

I: Se puede decir que hasta cierto punto el ambiente te apoya, te sientes protegido de poder conectarte contigo mismo, no es una tarea fácil. Son muchas cosas que experimentar en uno solo, que a veces en el mundo externo cuesta más trabajo. Afuera tienes muchas distracciones. Acá te sientes en confianza para ser tú mismo, e ir descubriendo ese ser interno que tienes. En eso cometes errores, pero nadie te critica o juzga. La primera vez que me vine me di cuenta que podía bailar como quisiese. Empiezas a sentir una libertad muy profunda. No vengo a este lugar a ser parte de algo, se viene acá a experimentar confianza y madures en ti. Es un espacio para que conozcas tú potencial, para que lo saques a flote. En el mundo donde normalmente vivimos es muy difícil experimentar algo. Acá obtienes la confianza para ser tú mismo. En esa etapa estoy.

E: ¿Sientes que la gente acá tiene la misma impresión que tú?, ¿Qué están en un espacio de crecimiento y autoconocimiento?

I: No lo sé... No lo sé, puede existir la posibilidad. No quiero caer en la trampa de interpretar a que vino cada quien. No es importante para mí que están haciendo las otras personas con su tiempo. Cada uno es libre de hacer lo que quiera.

E: En ese sentido el resort no da instrucciones claras

I: El lugar está abierto para que hagas lo que quieras hacer. Puedes pagar tu entrada y estar todo el día disfrutando la piscina. Además no veo a las personas veinticuatro horas. Si veo a alguien en la piscina, no significa que esa persona no esté meditando.

E: ¿Sientes elementos religiosos en la *Evening Meeting*?

I: No, si alguien lo siente así lo malinterpreto. No fue al *Welcolme Morning*. Osho se grita como mantra. Escuchar a Osho es solo una técnica, nada más.

E: Pero cuando viniste la primera vez, ¿fue así de claro para ti?

I: Sí, porque había leído muchos libros de Osho. Yo desde que leí el primer libro de Osho me enamore de él.

E: ¿Cuántos años tenías?

I: Entre veintidós y veinticuatro, no recuerdo bien. Hace cinco años. Todo empezó después de una crisis que tuve.

E: ¿Qué crisis?

I: Termine con mi novia, y empecé a leer de todo. Psicología sobre todo, quería saber porque reaccione así. Ninguno me llenaba, hasta que leí “Amor, Libertad y Soledad”, y supe que este tipo si sabía de lo que hablaba. Fue una crisis grande porque me iba a casar y todo.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No, pero me pusieron agüita en la frente como a todos. Hice algunos sacramentos.

E: ¿Cuándo dejaste de lado el catolicismo?

I: No lo sé muy bien, siempre lo estuve cuestionando. Me iba a casar por la iglesia con veintiún años. Pero cuando empecé a leer a Osho, fue como un despertar. Lo sabía, siempre lo supe y sentí, pero necesitaba un empujón.

E: ¿Sientes que debes seguir algún dogma o mandamiento de Osho?

I: Para Osho el dogma o la tradición no existen. Por ejemplo el *Evening Meeting* no es una tradición. Osho te quiere libre. No hay mandatos o dogmas, sino reglas, que están hechas porque acá hay gente de todo el mundo. Nunca he sentido que tengo que meditar todos los días, lo hago cuando quiero. La disciplina nace por ti mismo, de ti nace la intención de levantarte e ir por ello, pero nadie te obliga. Para mí no es disciplina, yo voy porque me encanta, como cuando vas todos los fines de semana al bar, vas porque te gusta ir. Es lo mismo, al principio cuesta trabajo, pero luego fluye. Por ejemplo ahora voy todas las mañana a Dinámica, voy con todo, me levanto con naturalidad. Cuando vine la primera vez me costó más trabajo, pero ahora no.

E: Si tienes que poner a Osho en tu experiencia, entre psicoterapia y religión, ¿Dónde lo pondrías?

I: Está destinado a no encajar en ninguna de esas polaridades.

E: ¿Has hecho terapias meditativas?

I: Si, dos, incluidos en el *Work as Meditation*, el *Fast Track* y el *Inner Skill*. Estuve como *helper* en un grupo de Tantra. También hice un curso *Open to the Cosmic Dimension*.

E: ¿De qué van estos cursos?

I: Todos son lo mismo, ir hacia adentro.

E: ¿Qué haces para vivir en México?

I: Me gano ingresos como edecán y animador de la cerveza Corona. Hago concursos, venta de Corona, y bailo coreografías. Bailo salsa, entonces en un bar

hago clases. Doy clases de zumba en un gimnasio. Luego de mi primera venida empecé a unir salsa con meditación, y en eso estoy, tratando de enseñarla.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Pues clase media.

E: Gracias.

Entrevista 21

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Kimaya.

E: ¿De adonde vienes?

I: Israel.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, es mi segunda vez.

E: ¿Por qué razón disidiste venir a este centro por primera vez?

I: Estaba viajando por India... de algún modo inicié ese viaje buscando algo como esto, aunque no sabía bien que es lo que buscaba. Llevaba seis meses viajando por India buscando *ashrams* o algo así, y entonces leí sobre este lugar en un libro.

E: ¿En una guía turística?

I: No, una persona que estaba en ese momento viviendo dentro de este lugar... y lo que leí me hizo venir acá. Cuando estuve acá por primera vez pude ver cierta tristeza dentro de mí que no había podido ver fuera. Es difícil de explicar. Creo que algo como eso leí en ese libro, algo como que en este lugar puedes ser más auténtico, más loco, como si acá hubiese la posibilidad de expresar esa locura interna. Este lugar podía hacerte sentir vivo.

E: ¿Hablas de una búsqueda espiritual?

I: Podría ser... no sé si la palabra espiritual es correcta... sentía que lo que tengo dentro no es todo lo que existe en el mundo, puedes llamarlo espiritual.

E: ¿Cuál es la razón de esta segunda venida?

I: Estuve acá por seis meses la primera vez, y se supone que tenía que volver, pero por muchas razones no pude venir hasta dos años más tarde. En Israel siempre tuve ese deseo de volver, siempre recordaba y quería volver revivir lo que viví acá.

E: Disidiste venir al principio porque sentías una llamada desde el centro de tu ser, y tu segunda venida fue porque te sentiste enganchada de este lugar... ¿algo así?

I: Creo que todavía tengo algo de esa búsqueda inicial, pero en una forma distinta. En ese tiempo, cuando vine por primera vez, había una búsqueda interna pero al mismo tiempo eran tiempos difíciles para mí. Estaba en un mal momento, pero al mismo tiempo sentía que esto no tenía por qué ser así. Ahora siento que ese mal período ha finalizado.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual?

I: No creo que haya sido un líder, ya que no estaba acá cuando él estaba vivo. Pienso en él como una presencia... Cuando lo escucho hablar, algo dentro de mí se relaja, se deja ir. Cuando vine la primera vez sentí que él hablaba cosas que podía entender, como enseñando y abriéndome a cosas que de alguna manera estaban dentro de mí.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: En cierta manera sí, no sé si compartimos los mismos valores, pero se siente bien estar rodeada de gente con la que comparto algo, ya sabes, de alguna manera compartimos el haber llegado a este lugar creo por las mismas razones. Siento que es fácil hablar con la gente, ser comprendida. Es una comunidad en cierta medida. Incluso cuando no estoy acá sigue siendo una comunidad, ya que a través de facebook mantenemos contacto.

E: ¿Crees que es posible encontrar gente que sólo viene a relajarse o divertirse?

I: La primera vez que vine no conocí a nadie así, y ahora no muchos, pero aparentemente hay gente así, ya que amigos me han dicho que alguna gente les dice que no vienen a meditar, sino a tener sexo o amar. Eso está bien, el resort ofrece un espacio de lujo tanto para el placer como para la disciplina espiritual.

E: ¿No sientes el resort un poco religioso?

I: No... creo que todo puede ser interpretado religiosamente. Pero para mí no es un espacio religioso.

E: ¿Crees que Osho es la respuesta para tus preguntas internas?

I: No lo sé... él me dio cierta apertura, pero no toda la apertura.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Un poco, soy judía, pero no en un nivel religioso... mi familia no profesa religión alguna. De vez en cuando tenemos ritos en casa, y vamos a la sinagoga para abrirnos a la espiritualidad... solía leer la Torah.

E: ¿Cuándo cambiaste o dejaste de tener este acercamiento al judaísmo?

I: Cuando deje Israel tres años atrás para venir a India, estaba en una búsqueda intensa, y pensé, en India voy a tener los cojones para ser una persona religiosa. Cuando estuve en India comencé a leer acerca de diferentes religiones, y traté de demostrarme que todas las religiones son lo mismo. Fue una investigación.

E: ¿Encontraste alguna respuesta?

I: Bueno, los monoteístas creen en un solo Dios, pero los Hinduistas en muchos, pero eso no era cierto, ya que los múltiples dioses son manifestación de un solo Dios. Creo que todas las religiones vienen de un hermoso lugar, pero las interpretaciones las destruyen.

E: ¿Dónde pones a Osho en esta búsqueda o investigación?

I: Creo que Osho está de acuerdo con lo que pienso y te dije, y al mismo tiempo abrió mi mente. Creo que hay algo mágico en este lugar, nunca he sido tan feliz como en este lugar. Y eso es creación de Osho. Siento que acá puedo ser algo que nunca fui. Que mi corazón se abrió, que puedo amar más gente. Que puedo bailar, expresar emociones... creo que acá te puedes expresar mientras fuera te reprimen. Y además puedo meditar.

E: Cuando volviste a tu país, ¿Sentiste que pudiste llevar esa energía contigo?

I: Cuando volví a casa estaba aterrorizada, creo que trate de mantener esta energía todo el tiempo, pero no pude, algo en mi cambio... pero no pude llevar esa energía, esta gente a casa. Fue muy difícil para mí.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En Israel hice mucha psicoterapia, muchos grupos terapéuticos. Pero cuando sólo te quedas en la psicoterapia y no acompañas eso de meditación, no sirve de mucho... tampoco digo que sea religioso... cuando vine por primera vez, difícilmente pude hacer grupos, comencé a hacer grupos para quedarme con esa energía al volver a Israel... me volví un poco adicta a hacer grupos... pero creo que lo que me abrió el corazón son los grupos y la meditación, y la gente, es un todo. No creo que sea religioso o psicoterapéutico... creo que es algo que está hecho a una escala completamente diferente. Los grupos tienen algo de psicoterapéutico porque pasan cosas maravillosas, la gente se abre... ahora lo que busco es la meditación.

E: En tu crecimiento espiritual, ¿sientes que debes hacer todo, es decir, grupos y meditación?, ¿de esa forma funciona?

I: No necesariamente, pero hablamos de mi experiencia no de algo que se requiera hacer. Creo que los grupos te ayudan a experimentar la energía de este lugar, pero no son la experiencia en sí. Es un todo, entre la gente, las meditaciones, es algo más lo que trae la conciencia despierta (*awareness*). Al final cada uno de nosotros va construyendo como definir su crecimiento espiritual, con más meditación o más grupos, depende de cada uno.

E: Qué te acerca más a esa experiencia espiritual, ¿La meditación o los grupos?

I: Pueden ser ambos, en diferentes niveles... la meditación me abre, me lleva más a lo profundo, me permite ver las cosas con más claridad... y la terapia es también como eso, pero es más interno... es más emocional. La terapia es una sensación más cálida, y la meditación es más luminosa.

E: ¿Crees que debes seguir algunos mandamientos o dogmas cuando lees a Osho?

I: No... depende de mi estado de ánimo.... a veces me siento que no sé qué hacer con mi vida, y entonces tomo un libro de Osho y siento que es como un grupo, que debo tomar cosas de ahí... puedo leer la misma frase dos veces y sentirla de manera distinta, como un martillo o no. A veces lo siento más como se tu misma.

E: ¿Qué haces para vivir en Israel o acá?

I: No mucho en realidad... estoy aprendiendo las técnicas de Osho y espero vivir de ello.

E: Ser facilitadora

I: Así es... en eso estoy ahora.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veinte seis años.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Clase media alta.

E: Gracias.

Entrevista 22

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Phrem Dhaso.

E: ¿De adonde vienes?

I: India.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta dos años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: No, he estado acá tres o cuatro veces.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a este centro por primera vez?

I: Había sido testigo de la ayuda que mi madre recibió cuando ella tomo *sannyas*, cuando vino a este lugar. Vine por dos semanas, y luego volví al mundo de mierda que es afuera. Tenía curiosidad por ver que había acá. Era el año 2005 y mi vida estaba acabada, en el trabajo, con mis amigos, así que volví y comencé a escuchar a Osho con detenimiento.

E: ¿Cuándo empezaste a leer Osho?

I: Cuando tenía veinticinco años. Mi madre comenzó acercarse a Osho en 1978, cuando yo tenía alrededor de once años. Osho se hizo más presente en mi casa cuando dejo su cuerpo, a través de casetes que circulaban. Obviamente no entendía todo porque era muy pequeño.

E: ¿Por qué razón decidiste venir esta vez?

I: Porque no sé qué estoy haciendo, necesito algo en que afirmarme... tengo problemas fuera. Cuando estoy fuera extraño meditar, siento que no es lo mismo que estar acá adentro. Vivir en Puna, o Mumbai, que es mi hogar, es muy difícil conectarse con la gente, por el ruido... es muy difícil conectar con la gente ya que dicen una cosa pero significa otra. Eso me hace perder mi conexión, mi cable a tierra.

E: ¿Pero qué es lo que extrañas de este lugar estando fuera?

I: Conexión emocional. Por ejemplo, si me pierdo *Evening Meeting*, ya sea porque salí a cenar fuera, o porque estaba cansado, o lo que sea, me siento perdido. Me siento como un niño pequeño perdido que no sé dónde está mi hogar.

E: ¿Te sucede lo mismo si te pierdes alguna meditación?

I: Algo parecido... me gusta meditar, pero la *Evening Meeting* es la esencia... cuando estoy trabajando, *Evening Meeting* responde las preguntas que me he estado haciendo todo el día. Algunas veces es enojo, celos, o la emoción que sea. Con *Evening Meeting* algo se asienta, no sé bien como. Siento que todo está perfecto luego. Cuando *Evening Meeting* finaliza siento que todo está en orden, que no necesito cuestionarme nada, así funciona para mí.

E: ¿Por qué crees que sucede eso?

I: Algunas veces he intentado escuchar a Osho y no ir a las *Evening Meetings*. Escuchar los discursos en mi habitación. Incluso hacer todo junto, bailar, escuchar el discurso, dejarme ir, cosas como esa, es decir, todo el proceso pero solo... pero no funciona... es decir, aunque trate de hacer todo esto por mi cuenta hay algo que falta, no sé bien que es.

E: Tal vez es porque en las *Evening Meeting* estás con más gente...

I: Tal vez es la energía colectiva. Tal vez... no lo sé.

E: Tal vez te sientes parte de algo más grande, como una comunidad

I: Me siento parte de una comunidad.

E: ¿Crees que Osho fue un líder espiritual?

I: Creo que es el único hombre verdaderamente religioso que no posee religión. Mucha gente habla de religión, buscan religión, pero este hombre sabe perfectamente lo que es religión. Él no te dice que lo adores, sino que explores la religiosidad en ti mismo. Nada es para él, todo es para ti. Y en ese sentido te da la cosa más valiosa que alguien puede darte, te entrega libertad. Por eso digo que para mí es el único hombre religioso.

E: ¿Cómo te defines tú relación con Osho?

I: Soy un amante de Osho, no un creyente, ya que hago preguntas, pero no me cuestiono por qué lo siento tan cerca. Pero al mismo tiempo no sigo todo lo que él dice como si fuese un manual. No soy un creyente.

E: ¿Qué haces para ser una amante de Osho?

I: Trabajo en mi propio entendimiento de él. El problema es que muchas veces tomamos lo que dice Osho de una forma muy egoísta y conveniente. Él dice se libre, y eso se malentiende. La gente te dice Osho no quiere decir esto o aquello, y todo se confunde. Trato de no tomar a Osho de forma que me convenga. Creo que el desafío es comprender a Osho... por ejemplo, puedo sentir odio, y Osho dice expresa tu odio, pero al mismo tiempo te dice haz Meditación Dinámica, es mi opción decidir qué debo hacer.

E: Pero eso es muy confuso...

I: Trato de entender sus palabras, cuando él dice expresa tu odio quiero observarme que siento haciendo eso, sé que no puedo golpear a alguien, no funciona así. Tengo que juzgar la situación para ver si amerita expresar mi odio, y lo que sé es que si expreso mi odio con conciencia (*awareness*), puedo darme cuenta de las consecuencias que eso traerá. De eso se trata, de no perder esa conciencia (*awareness*)... se trata de expresar tus emociones y observarlas al mismo tiempo. Por eso, todo lo que él dice son como ejercicios para mí.

E: ¿No encuentras algunas contradicciones en Osho?

I: Un montón.

E: ¿Y cómo manejas esas contradicciones?

I: No puedo... a veces se puede y a veces no se puede, pero la mayor parte del tiempo no se puede. Lo complicado es como dejar callada a mi mente, porque no puedo silenciarla. El problema es como soltar las emociones y al mismo tiempo ser conciente de las consecuencias. En base a eso, ¿debo reprimirlas?, o ¿debo dejar que fluyan? No sé cuál es la causa ni cuál es el efecto de mis acciones. Quiero fluir, pero mi parte intelectual me reprime... Por eso, lo que trato de hacer es de no pensar, centrarme en este presente que está cambiando, y no pensar. La idea es no cuestionarme lo que estoy haciendo, porque si lo hago me meto en problemas... tampoco intento quedarme con lo bueno y dejar lo malo, todo viene incluido en el paquete.

E: Déjame seguirte... sólo tomas algunas partes de Osho, aquellas que te sirven.

I: No es que tomé las partes que me van a servir, sino que llegan a mí... porque cuando empiezo a pensar si me servirán o no, he puesto la mente. Si elijo estoy jodido. Si intento seguir a Osho racionalmente, como si se tratase de una filosofía hinduista, cosa que no es, estoy jodido. El problema es que eso deja muchas cosas fuera, entonces me pregunto si debiese hacerme cargo de eso también, si debiese hacer eso o aquello... es un poco contradictorio, pero es así como funciona. Eres libre de hacer lo que quieras, pero hay una mente inconsciente que te guía en este proceso, y es ahí donde Osho entra... Tomo responsabilidad por lo que escucho, pero no tengo opción, debo asumir esas contradicciones. Algunas cosas encajan y otras no.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Hasta los veintiún o veintidós años solía ser una persona muy religiosa. Iba a los templos todo el tiempo... era hinduista. Eso dejó de tener sentido para mí luego de un tiempo. Luego comencé a leer a Osho y me sentí más relajado. Me comencé a cuestionar, ¿Necesito ir a los templos?, ¿Quiero ir a los templos?

E: ¿Pero has dejado de ser hinduista?

I: No es que deba dejar de ser hinduista, sino que por ahora lo he dejado en suspenso... hay un festival hinduista ahora y tal vez vaya, pero no haré un esfuerzo por ir... no debo hacer un esfuerzo por dejarlo, puedo convivir con eso y estar cercano a Osho.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Para mi es una religión con vida.

E: ¿Por qué no psicoterapia?

I: Porque la psicoterapia es decirle a alguien que necesita ayuda de alguna manera. Es una ayuda... y Osho no está haciendo eso, no quiere convencerte de nada, no te entrega dogmas o mandamientos... no es el sofá de un psicoterapeuta donde puedes hablar de tus problemas. Él trabaja de una forma misteriosa, sólo si estas en silencio, si dejas de hablar, podrá entrar en ti. Por eso creo que está más cerca de lo religioso.

E: ¿Qué pasa con las terapias meditativas?

I: Fui dos veces a *Mystic Rose* y *No Mind*... la primera vez que lo hice fue para experimentar, era ignorante. Quería saber de qué iba eso. Me di cuenta que no es una terapia que busca remover cosas que no son tuyas, son terapias meditativas, van más allá de eso. Se trata de liberar tu ser interno, más allá de la emoción. Si tienes que reír, te conviertes en la risa, y estas totalmente en eso... tienes que experimentarlo.

E: ¿Estás acá para crecer personalmente?

I: Si... Afuera me siento perdido, aunque puedo encontrarme... afuera es muy salvaje. Acá es igual que afuera, pero todo es más intenso, más rápido, más desafiante.

E: ¿Qué haces para vivir en India?

I: Estaba trabajando en programación de computadores, pero lo deje. Me di cuenta que no me gustaba, pero ganaba buen dinero. Ahora he decidido que trabajaré en algo que realmente me guste... estoy buscando eso.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: No lo sé... media supongo.

E: Gracias.

Entrevista 23

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Sumarath.

E: ¿De adonde vienes?

I: Solía vivir en Canadá, pero ahora me mude a Puna. Nací en India

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veintisiete años.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Si.

E: ¿Por qué razón disidiste venir?

I: Había escuchado de este lugar en Internet así que decidí hacer el programa *Work as Meditation* para profundizar en el tema de la meditación.

E: ¿Pero por qué este lugar, el *Osho International Meditation Resort*?

I: Porque es el único lugar del que he escuchado que combinan meditación con trabajar.

E: ¿Pero Osho no tiene nada que ver con elegir este lugar?

I: No tiene nada que ver.

E: ¿Has leído libros de Osho?

I: Si

E: ¿Y qué te parece?

I: Es bueno, el hombre sabe de lo que habla. Tiene muchas historias. Para mí se parece mucho a Krishnamurti, dice las mismas cosas, solo que Osho trae sus propias historias y lo simplifica todo.

E: ¿Lo sientes aburrido?

I: No aburrido, pero te consume mucho tiempo leerlo. Cuando habla de la iluminación o ser más conscientes se hace todo más complicado, debería simplificarlo más. Él prolonga las ideas, no va al centro... el otro día estaba hablando sobre ingeniería genética, pero él hombre no sabe de eso... en algunas cosas sus juicios son erróneos porque habla de todo.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Ahora estoy trabajando en Lao Tzu auditorio, y tengo que traducir sus discursos, o sea leer mucho, y me doy cuenta que el hombre no es estúpido, y si uno no tiene nada mejor que hacer es una buena entretenición. Es divertido. Creo que si quieres algo más directo, Krishnamurti es el hombre. Él mucho más intelectual y simple. Sus libros se concentran en un solo aspecto... Krishnamurti es muy claro.

E: ¿Sientes que las meditaciones de Osho son buenas para ti, que funcionan en algún nivel?

I: No lo sé...

E: Por ejemplo la Meditación Dinámica... fue inventada por Osho, ¿Qué opinas de esa meditación?

I: Para mí la Meditación Dinámica es solo un ejercicio físico... eso es todo. El ejercicio respiratorio esta tomado del yoga, es solo actividad física. Cuando voy al gimnasio obtengo la misma sensación. No creo que porque medites Dinámica diez años te ilumines, es absurdo. Se trata de oxigenar tu cerebro, lo que te llena de energía. Eso te hace sentir mejor, eso es todo.

E: Pero mucha gente acá te dirá que la Meditación Dinámica es para estar más consciente, o lo que sea...

I: ¿Pero cómo puede ser así? no tiene sentido.

E: ¿Te gusta asistir a *Evening Meeting*?

I: A veces, se siente bien ver a toda esa gente bailar... a veces me gusta bailar ahí, otras veces no. Este todo en tu cabeza, y eso no tiene nada que ver con Osho.

E: ¿Crees que las *Evening Meetings* son ceremonias religiosas?

I: Claro, todo acá es religioso. Para mí es como un culto.

E: ¿Crees que este lugar es un culto?

I: Claro, si lo miras desde afuera es un culto.

E: Pero desde dentro, ¿lo sientes un culto?

I: Si, un poco, todo está lleno de rituales.

E: ¿Sientes que las *Evening Meetings* son una adoración a Osho?

I: No, es solo otra meditación, donde la gente baila y canta. Hay cosas sin sentido en esa meditación, como revivir como Budas, eso no es así, es estúpido. Creo que sólo es una herramienta para que vuelvas tu atención a lo que sucede en ese minuto. No se trata de que vamos a ser Budas, eso no va a pasar.

E: ¿Pero por qué debemos hacer eso en *Evening Meeting*?

I: Quién diablos sabe.

E: ¿Cuál el sentido de tu estadía acá?, ¿Qué piensas obtener?

I: No lo sé mi amigo, tal vez nada... ser más consciente (*aware*), eso es algo que quiero obtener de este lugar. Tal vez obtener mi propia comprensión de lo que pasa acá.

E: Tal vez sólo buscas la experiencia de estar acá...

I: He estado en otros *ashrams* de Osho, en Rishikesh.

E: ¿Cuál es la diferencia entre esos *ashrams* y este?

I: Este es un resort, este es un lugar para relajarse, para gente rica... el otro está muy bien, está al lado del Ganges.

E: En el *ashram* de Rishikesh, ¿Cuáles eran tus actividades?

I: Meditación, yoga... no estaba trabajando, así que tenía más tiempo. Se trata de un lugar donde la mayoría son indios, pero hay muchos extranjeros también. Es diferente.

E: Me dijeron que en otros *ashrams* hay una adoración religiosa hacia Osho.

I: Sí, es así... prenden inciensos y velas, y llevan fotos e imágenes de él a todos lados.

E: Es raro que acá no haya nada de eso... que nos digan que *Evening Meeting* es una meditación no una ceremonia.

I: En todos lados hay gente que entiende esto como una adoración, acá y allá... es una decisión personal. Acá hay gente que se vuelve loca por Osho. Hay gente que prendería velas e inciensos si se lo permitiesen. No hay diferencia.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad en este lugar?

I: No me siento parte de una comunidad.

E: ¿Y cuando trabajas?

I: Para mí el trabajo es un asunto personal.

E: ¿Sientes que la gente viene acá para divertirse o relajarse?

I: La gente viene por diferentes propósitos. Hay gente que viene a divertirse, otros sienten que no tienen nada afuera, otros están felices, otros se sienten miserables... unos vienen por amor...

E: ¿Y cuál es tu motivo?

E: Disciplina. La que puedo llevar a mi mundo laboral. Me ayudara a enfocarme y hacer un mejor trabajo... quiero llevar esto a la rutina laboral.

E: ¿Qué opinas de la administración del resort?

I: Que quieren tu dinero, solo te puedo decir eso.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: No es una religión, ni tampoco psicoterapia... no creo que nadie se vaya a sanar acá haciendo lo que sea que estén haciendo. Creo que cualquier cosa que hagan acá desaparecerá apenas lleguen a sus casas, cuando vuelvan a la normalidad. La mayoría de la gente viene porque se siente insatisfecha, gente de treinta y cinco o cuarenta años, crisis de la edad media, donde se preguntan que estoy haciendo en esta vida. Luego que gozan todo lo que hay acá, vuelven a sus casas, y se encuentran con la realidad. Eso es lo que creo.

E: ¿Has hecho alguna terapia meditativa?

I: No... he hecho algunos test... y me dijeron que por ser Indio no puedo hacerlas, por mis condicionamientos. Algunos cursos no son para Indios... eso es lo más estúpido que he escuchado en mi vida. Es racista y estereotipado. He vivido toda mi vida en Canadá, soy inmigrante de segunda generación. Es completamente racista... vaya mierda. Creo que son retardados, no hay lógica en eso. Yo creo que no están siguiendo a Osho, están haciendo lo que les dé la gana. Están rompiendo la ilusión de este lugar... Conocí gente más joven acá, gente de Inglaterra, y de otros países, y todos me han dicho que han dejado el lugar antes de tiempo porque se han aburrido muchísimo. Me han dicho que no quieren volver.

E: Hay gente que se engancha con el lugar, y otros que piensan es una mierda...

I: Yo creo que no regresaré... creo que no hay nada más que explorar acá.

E: ¿Pero cuando estuviste en Rishikesh tuviste la misma sensación?

I: Para mí fue mejor... conocí gente muy bonita con la que aún tengo contacto.

E: ¿Crees que las terapias meditativas funcionan?

I: No lo sé, porque nunca las he probado... no me dejaron hacerlo. Tal vez con la meditación la gente se siente iluminada, no lo sé... pero no creo en eso. Muchos científicos trataron de ver qué pasaba con la Kundalini y no encontraron nada... eso me lo conto un amigo que conocí en Rishikesh. Creo que lo que pasa es que hay mucha gente sugestionable, que les dicen vas a sentir esto y así lo perciben. Es psicológico... creo que sólo es una ilusión que se inventan.

E: Mucha gente se siente a salvo en este lugar...

I: Sí, porque funciona como una institución, como una prisión... son institucionalizados, están en un lugar donde no tienes que preocuparte de pagar cuentas, de la comida, es una estructura pensada para ese propósito. Tu tiempo acá está súper planificado, haces esto y vas allá a tal hora... es fácil de hacer, y se hace todos los días, igual que una prisión... el problema es cuando tienes que salir afuera, donde no hay rutina que te de esa seguridad.

E: ¿Qué haces para vivir en Canadá?

I: Ahora nada... quiero trabajar desarrollando páginas web acá en India. Voy a empezar mi propio negocio en esta área.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Media.

E: Gracias.

Entrevista 24

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Steve.

E: ¿De adonde vienes?

I: Estados Unidos.

E: ¿Es la primera vez que estás en el resort?

I: Segunda vez.

E: ¿Cuándo fue la primera vez que viniste?

I: Hace un mes atrás, en Julio.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: En ese tiempo lo que quería para mi vida era empezar un nuevo capítulo. Tenía el corazón roto, y necesitaba un lugar donde recibir apoyo. Así que pensé en la meditación... como tenía el corazón roto, sentí que necesitaba hacer algo con mi vida, y busqué un lugar donde encontrar balance, un lugar donde encontrar fuerza para seguir.

E: ¿Fue durante ese tiempo que comenzaste a leer a Osho?

I: No había leído a Osho, pero sabía de sus libros. Lo que me inspiró fue que la gente encuentra en sus libros un maestro increíble, sabiduría. Creo que en él se pueden encontrar explicaciones muy profundas sobre el budismo.

E: ¿Cómo decides escoger este lugar?

I: No lo sabía, pero había escuchado que Osho tenía un *ashram* y pensé que sería buena idea pasar un tiempo ahí. Dado que me recomendaron este lugar, fui a Google, ellos tienen una página web muy buena y buena publicidad, y me pareció muy excitante. Así que decidí venir por un par de semanas, y si me gustaba me quedaría más, de lo contrario, India es un gran país para hacer otras cosas.

E: ¿La razón para esta segunda venida?

I: Luego de dejar este lugar en Agosto, fui a otros centros de Osho en Grecia, un festival, luego a Italia, Miasto, donde tomé muchos cursos. En ese tiempo, por razones de mi visa tenía que estar fuera dos meses, así que cerré mi compañía en Grecia, mi apartamento, y vine hacia acá.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual?

I: Creo que se puede decir eso... es muchas cosas para mucha gente... para mí no es importante que sea un líder espiritual, es importante porque es una fuente de inspiración. Siento que puedo confiar en él, en lo que dice. Eso es suficiente. Creo que es un profesor extraordinario para conectar a la gente con su naturaleza budista.

E: ¿Crees que toda la gente viene por el mismo propósito?

I: No sé si toda la gente tiene un camino único para su crecimiento personal. Sólo por estar en este lugar ya les ayuda. No hay un solo camino del autodescubrimiento. Así que la gente puede venir a hacer lo que quiera. El resort ofrece un refugio para todos aquellos que se sientan extraviados, como me paso a mí. Es un impulsor para la búsqueda existencial.

E: ¿Crees que el hecho de tener el corazón roto te impulsó a esta búsqueda de crecimiento personal?

I: Creo que se trata de encontrar un camino, es trabajar con la vida... creo que la respuesta es sí. Creo que el hecho de tener el corazón roto me provocó tristeza, odio, y todo eso fue un catalizador de mi búsqueda para crecer y ver. Creo que la tristeza es el gran impulsor de búsquedas existenciales, más que el placer. La tristeza y el odio nos envían mensajes... tenía ese gran dolor, y me sentía como basura, y pude encontrar este lugar, un lugar para trabajar mi basura.

E: Desde esa experiencia que me relatas, ¿Cómo describes lo que has recibido de Osho?

I: Escuche sobre la meditación en el pasado, tenía una idea de lo que era meditación, había escuchado sobre cuanta paz y calma trae. Pero mi entendimiento era muy superficial. Así lo que aprendí de él es que la meditación es un estado natural del ser. Que somos una personalidad, un ego, cosas que aprendimos en la vida... los condicionamientos... pero antes de eso existió algo muy importante. Aprendí que puedo llegar a las fuentes y raíces de quien soy. Creo que Osho nos quiere mostrar esa raíz, esa naturaleza búdica. Entonces obtuve una exquisita experiencia de crecimiento en un ambiente ideal, donde puedo aprender quien fui y quien soy... eso me da una experiencia de liberación más allá de cualquier psicoterapia.

E: ¿Antes de venir acá visitaste algún psicoterapeuta?

I: He estado con psicoterapeutas, también escuchando discos compactos de autoayuda, como Eckhart Tolle, Tony Robbins, toda esta gente... "El Secreto"... y encontré cosas muy valiosas en todo lo que ellos decían. Pero nadie se había enfocado tanto en la meditación, la naturaleza búdica, como Osho. Creo que la vida tiene más sentido desde que escucho a Osho.

E: ¿Cómo fue tu primera impresión en el *Evening Meeting*?

I: Fue diferente. Algo que nunca había hecho antes.

E: ¿Lo sentiste como un espacio de adoración?

I: No. He estado en el *ashram* de Sai Baba, y ahí sí tuve esa impresión. Un ritual religioso. Fue diferente. Creo que debemos ser abiertos de mente, recuerda que venimos de otras culturas. Creo que mientras más experiencia tengas, te volverás más cómodo con esta clase de situaciones.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Nací en una iglesia protestante, pero nunca me sentí parte de eso. Era la religión de mis padres, y de alguna manera nunca lo acepte del todo, me defino más bien como un buscador de la verdad. No me gusta seguir dogmas automáticamente, porque si haces eso no puedes romper con la sociedad.

E: Sientes que rompiste con la religión de tus padres y ahora eres un buscador de la verdad

I: Sí, absolutamente. No siento ningún tipo de lealtad o apego a nada, prefiero cuestionar.

E: ¿No sientes que Osho te está dando las respuestas a tu búsqueda espiritual?

I: Creo que la cosa es que soy un buscador de la verdad, él es un buscador de la verdad, así que escucho que tiene que decirme. Siento que este tipo no es basura. Estoy de acuerdo con él, no en un 100%, porque la vida es un misterio... no es que vaya a tomar todo lo que diga, pero hay mucho en lo que estoy de acuerdo.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Creo que él se enojaría si lo pusiese en psicoterapia o en religión. Creo que ni siquiera lo puedes poner entre ambos, porque para él la psicoterapia y la religión no existen. Para él la psicoterapia es solo otra educación.

E: ¿Y qué pasa con las terapias meditativas?

I: Hice alguna de esas... pero la psicoterapia es psicología, es sobre la mente, lo que sea que eso es. Las terapias meditativas están enfocadas en nuestra naturaleza búdica, es meditación, más relacionada con la experiencia. Tú tienes que hacer el trabajo. Tienes que llorar y reír, observarte. Es muy catártico, porque para llegar a la meditación en profundidad tienes que liberar todas esas emociones reprimidas. Es un paso previo para las meditaciones.

E: He visto en estas terapias que la gente a veces no puede expresar las emociones requeridas por el facilitador, entonces las fingen, ¿Cuál es tu experiencia con eso?

I: A veces es muy difícil expresar esas emociones... por ejemplo, no me gusta la tristeza, no la acepto y no me viene bien ¿Cómo crees que pude lidiar con ello en las sesiones? Que hice, comencé a hacer sonidos de tristeza, como llorar y estimular la fisiología que esta de base, acurrucarme, lo que sea... y eso me ayudo a traer la emoción, aunque no fue fácil. Cuando éramos bebés podíamos llorar sin problema, pero la sociedad nos reprimió esa parte. Llorar es un estado natural, y eso es lo que hay que buscar en estos trabajos. No se trata de imitar. Opera igual que un trabajo fisioterapéutico. Si tienes un accidente, el médico comienza a estimular los músculos dañados hasta que se relajan y se vuelven operativos. Acá es lo mismo, debemos conectarnos con emociones reprimidas estimulándolas fisiológicamente. Es una terapia para el alma. Al principio te sentirás incomodo, poco natural, pero se trata de traer algo que siempre ha estado contigo, algo natural.

E: ¿El propósito final es traer la emoción?

I: Si, el estado del ser, y con ello la emoción.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y cuatro años.

E: ¿Qué haces para vivir?

I: Cerré mi compañía en Grecia, pero vendo artículos de lujo... y ahora estoy esperando por mejores tiempos económicos, ya que como sabes hay una crisis en Grecia. Ahora estoy pensando que hacer y cómo sigue mi vida.

E: Gracias¹⁰⁷.

Entrevista 25

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Jane

E: ¿De adonde vienes?

I: Nueva York, Estados Unidos.

E: ¿Cuántas veces has venido al resort?

I: No pudo ni contarlas... he venido a este lugar desde hace 15 años.

E: ¿Por qué decidiste venir la primera vez?

I: Estaba buscando una suerte de paz para mi vida, porque la vida que había construido en Nueva York era muy estructurada, y ni siquiera podía imaginarme vivir de otra manera. Todo lo que me rodeaba no me satisfacía, así pensé en mirar dentro de mí. Tenía veinte años cuando vine a India a buscar esa paz.

E: ¿Cómo conectaste Osho con esta búsqueda de paz?

I: No conecte Osho, conecte India con esa búsqueda. Conocí a una hermosa persona en mi *college* donde estaba haciendo escritura creativa, en esa clase leí un ensayo sobre un hombre que había cometido suicidio, y comencé a llorar en frente de toda la clase, este hombre aceptó mis lágrimas, es decir, no sentí vergüenza, me sentí tan tocada por este hombre, por su aceptación por la forma en que me escuchaba. Nunca había visto a nadie que me aceptara de esa manera antes. También fue la primera persona que me introdujo hacia las enseñanzas de Buda. Él me contó que había estado en India, y eso me motivó a viajar porque quería tener esas cualidades. Nunca había sentido que alguien me abrazase sin esperar nada de mí.

E: ¿Esta persona era un *sannyasin*?

I: No lo sabía... esta persona me invitó a su casa, cada tres semanas se reunían unas treinta o cuarenta personas y realizaban meditaciones, *gibberish*, pero hasta

¹⁰⁷ Fuera de grabación me indicó que se sentía parte de una clase media.

ese momento nunca había oído hablar nada sobre estas terapias alternativas. Así que ahorre dinero, y cuando me gradué de mi *college* me vine a India. Mi familia se opuso. Visite varios *ashrams* hasta que encontré este lugar. Lloré cuando entre.

E: ¿Por qué sentiste que este era el lugar?

I: Recuerdo haber estado en shock cuando entre a este lugar, ver a toda la gente reunida en el *Bhudda Groove*. En otros *ashrams* todo me parecía muy religioso, pero acá había tanta gente con una energía maravillosa, celebrando, cantando, bailando, moviendo sus cuerpos... había hecho Vipassana tratando de alcanzar la iluminación y no me gusto, en cambio acá explote, lloré desde el primer día. Algo me toco, fui a Kundalini y todo se abrió. Aprendí a reír, a mover mi cuerpo, a meditar. Tienen buena comida, piscina... tienen todo. Todo sin el discurso religioso que había visto en otros lugares. Lo más gracioso es que esa persona en Estados Unidos nunca me hablo de este lugar, de lo contrario me hubiese venido de inmediato acá.

E: ¿Cuánto tiempo te quedaste esa primera visita?

I: Vine por seis meses, es decir, me quedaba solo dos meses más para quedarme. Al final me quede cuatro años.

E: ¿Cuatro años?

I: Si.

E: ¿Cómo lograste pagar quedarte en este lugar?

I: En ese tiempo India era muy diferente. Todo era mucho más barato. Era fácil quedarte todo ese tiempo.

E: ¿Cuál es el propósito de esta venida?

I: Comencé mi vida en Nueva York como fotógrafa, lo que significa que puedo ganar dinero, pero a pesar de que puedo ganar dinero me siento un poco deprimida allá. Estoy ganando dinero con un trabajo que amo, porque siempre quise ser fotógrafa, era mi familia la que tenía la idea de un trabajo más estable, para la pensión y todo eso. Nunca he olvidado la primera impresión que tuve de este lugar, además no sé cuánto tiempo más ira a seguir existiendo un lugar como este, tengo hermosos amigos acá, de todo el mundo... mi trabajo tiene cierto reconocimiento en mi país, en el *Wall Street Journal*, pero quería regresar, así que ahorre algo de dinero y vine para estar un año. Necesitaba meditar y me estaba cansando del tipo de fotografía que estaba haciendo, ya que lo hago por dinero. Así que decidí moverme para en silencio decidir cómo continuar con mi vida.

E: ¿Sientes que puedes vivir fuera de estas murallas?

I: Si, vivo muy bien en Nueva York. Tengo auto, amigos, voy a fiestas, buen trabajo, he sido premiada en Washington por mi trabajo, cada vez que hubo un debate entre Rodney y Obama mis fotografías estaban en los periódicos. Manejo bien mi vida. Pero cuando veo mi vida allá no veo profundidad o algo que realmente sea destacable, por alguna razón los momentos más hermosos de mi vida, ya sea por cosas simples como oler una flor o por la gente que he conocido, han pasado acá. Puedo vivir afuera sin ningún problema, y lo hago, pero acá obtengo más energía, me siento más viva acá. Allá siento poca energía vital, acá me siento fuerte haciendo lo que sea. Pero también siento mucho silencio. Me siento más conectada con mis emociones. Siento que no tengo porque satisfacer a nadie, no tengo porque cumplir un rol demandado socialmente. En Nueva York debo ser de una determinada manera, en cualquier parte, debes ser de una determinada manera, en cambio acá puedes ser tu mismo. Eso es porque acá hay gente de todo el mundo.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual?

I: No, en mi experiencia Osho es un tipo que habla todos los días... cuando lo escuché por primera vez sentí que decía todo lo que yo pensaba pero no me atrevía a decir. Es decir, es un hombre del pasado hablando sobre el futuro, y cuando se le escucha en el presente sigue siendo actual. Cuando habla sobre la mente es un poco extraño... para mi Osho es una sensación familiar, es algo que siempre supe pero que nunca me atreví a explorar.

E: ¿Para ti la meditación es una técnica que debes realizar solitariamente?

I: No, es un hábito que debes cultivar, no una técnica. Como cuando aprendes a andar en bicicleta, que nunca se olvida y que puedes hacer siempre. Para mi meditar tiene que ver con relajarme, rejuvenecer, especialmente con las meditaciones activas. Sé que se trata de un trabajo personal, pero en las meditaciones activas tener más gente junto a ti ayuda, me ayuda a mover mi energía. Lo que me gusta de compartir experiencias meditativas luego de la meditación es que puedes reírte, hacer de algo tan serio y profundo un objeto de risa.

E: ¿Cómo describes tu experiencia en la *Evening Meeting*?, ¿No te parece que hay algo de adoración en ese espacio?

I: No... para mi es una meditación, no sé cómo lo viven otras personas, para mi es una meditación hablada, donde me centro en los vacíos de su voz, la combinación del baile, *gibberish* y silencio. Para mi es de mucha ayuda, no sé si es religioso o no, porque cierro los ojos y estoy totalmente en eso. Solo lo disfruto.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Fui atea y agnóstica. Mi familia no tiene religión, de hecho me prohibieron asistir a misa. Tuve un padre muy intelectual y una madre que rechazaba todo precepto religioso. Crecí en un entorno donde hablar de religión no era bien mirado.

E: ¿No crees en nada?

I: No creo en nada. Según mi padre cuando morimos todo se vuelve negro, como si se apagara un computador. Todo el mundo dice cosas distintas. Tienes que averiguarlo por ti mismo. Llegue a la conclusión de que no hay respuesta y por ende, lo mejor es dejar de preguntárselo.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Diría que la meditación es terapéutica en sí misma. Pero no se trata de luchar contra el problema, como sucede en la psicoterapia clásica, es más como agua en el jardín. Para mí no es psicoterapia clásica. Y con respecto a la religión, he estado en casamientos sacando fotos, y en mi opinión, esto está muy lejos de ello. Acá nadie te da orientaciones políticas de nada, o instrucciones de cómo comportarse. El resort opera entregándote libertad absoluta, eso es bueno y malo, ya que a veces la gente se desorienta un poco, pero con tiempo encuentran el sentido de estar acá.

E: ¿No encuentras ningún dogma o mandamiento a seguir en su filosofía?

I: Nada, solo meditación. Hice Meditación Dinámica mucho tiempo, probablemente más de lo que necesitaba, pero me sentía bien. La uso como una herramienta. La hice por tres años porque me sentaba bien, no porque Osho me lo dijera. Para mí es un genio que ha creado estas maravillosas herramientas que puedes usar cuando y las veces que quieras. No se trata de obedecer esto o aquello.

E: ¿Has hecho terapias meditativas?

I: Si... son increíbles.

E: ¿Cuál es la diferencia entre eso y las meditaciones?

I: Meditación para mí es algo que sucede y las terapias meditativas preparan el terreno para ello. Es como el agua y la tierra para una flor. Se trata de construir un espacio nutritivo para entrar en la meditación. Las terapias meditativas son un espacio mágico. Nunca antes había notado que existía un yo interno, ni que cuando reprimías eso permanecía dentro de ti, lo supieras o no, y eso provoca tensión. Luego viene el silencio, que te vuelve a tierra, y la meditación tiene una mejor oportunidad de que suceda en esa clase de ambiente.

E: ¿Estas terapias liberan alguna clase de represión?

Creo... *No Mind*, por ejemplo, en el *gibberish* te permite liberar algo, que no se bien que es. Te permite limpiar tu espacio para que la luz entre.

E: ¿Muchas de estas terapias te fuerzan a expresar una emoción?

I: No te fuerzan...

E: ¿Pero debes reír por una hora?

I: No tienes que hacerlo, puedes actuar.

E: ¿Pero en ese caso solo pretendes que lo haces?

I: Lloro con todo mi cuerpo, como un bebe... he llorado la muerte de todos mis compañeros en un taller de *rebirth*. También su renacimiento.

E: ¿Pero qué cosas cambiaron luego de esa experiencia?

I: No lo sé, me siento más sensible, más fuerte al mismo tiempo. Cuando llegue acá por primera vez era una chica ruda, con el cabello afeitado, aro en la lengua y camisas rotas, una persona muy agresiva. Gracias a estas terapias meditativas me he vuelto más cariñosa, más sensible, más juguetona, más amigable. Me ha costado mucho sacarme mis condicionamientos familiares sobre mi trabajo...creo que la vida te toma y te hace transitar un camino que no es una línea recta, para mí este lugar es un gran espacio donde la existencia puede encontrarte, por eso vengo siempre, para tomar esa energía, volver al centro.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y cinco años.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Media

E: Gracias.

Entrevista 26

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Iry, pero mi nombre *sannyasin* es Phrem Karana.

E: ¿De adonde vienes?

I: Vengo del sur de India, pero he vivido en Delhi toda mi vida.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Si

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Era una persona completamente distinta antes. No era yo. Alguien me comenzó a guiar, pero no podía entender lo que me decía. Fui en busca de los libros de Osho, y cuando hablaba de una mente vacía o de la no mente, de darle importancia a tu ser, todo eso me hacía mucho sentido, creo que era algo que necesitaba desde siempre.

E: ¿Cuándo empezaste a leer a Osho?

I: Había conocido algunos maestros, y mi hermano me introdujo en el Zen, y me sentí inspirada por estos filósofos. Entonces empecé a leer a Osho, pero no creía en todo lo que decía completamente.

E: ¿Por qué no creías en él?

I: No creía en esa parte que donde señala haz todo lo que quieras y así alcanzaras el estar consciente (*be aware*)... por ejemplo, ten todo el sexo que puedas y te liberaras... eso no tenía sentido para mí, y eso me motivo a conocer este lugar. Y ahora no quiero perderme nada de Osho.

E: ¿Puedes explicarme eso de que eras completamente distinta antes de venir acá?

I: Tenía energía negativa a mí alrededor, mi mente me torturaba mucho, solo con el hecho de caminar por el mercado me asustaba. La gente me asustaba. Era muy celosa, no podía hacer amigos, temerosa de hablar con extraños. Acá, en pocos días he hecho tantos amigos, sólo en cinco días.

E: Me dices que en cinco días tu vida cambio

I: Si, solo en cinco días... mi ex novio, que me dejo, no me dejaba ser yo misma, me sofocaba y reprimía. Ahora que medito puedo entender lo que eso fue para mí. Un día tuvimos una gran pelea, él me insulto, así que lo deje, vine a Mumbai, y

decidí venir acá. Él no quería que viniera acá porque sabía que iba a cambiar, pero al final tome mi propia decisión.

E: O sea, dejaste a tu novio y viniste acá.

I: Lo deje, hace dos semanas...

E: ¿Pero por qué decidiste venir acá luego de esa ruptura?

I: Porque sucedió, Osho dice amate a ti mismo, se feliz contigo, no necesitas a nadie más. Osho está cuidando en mí. Creo en Shiva, pero después de Shiva viene Osho.

E: ¿Shiva es un dios?

I: Es un Dios.

E: ¿Para ti Osho es un líder espiritual?

I: Si, definitivamente, porque durante estos días he experimentado amor hacia mí mismo, y he dejado de pensar en cosas innecesarias, el mañana, ya no estoy trabada en las emociones. Si me gusta alguien, me alejo, porque no quiero emociones. Solo quiero amigos y amarme a mí misma, amarme tanto que pueda amar a otros. No quiero a una persona en mi vida, quiero a todo el mundo en mi vida.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: Siento que este lugar es como un sueño que tuve de niña. En la India hay mucha discriminación, mucho dolor, y este lugar es un oasis... cuando tome *sannyas* Osho dijo algo que me llevo al corazón, él dijo que estamos en un camino luminoso, no tenemos nada que perder, que seremos más fuertes, que no debemos mirar atrás, solo meditar.

E: Déjame ponértelo más claro, ¿Sientes que compartes con toda esta gente los mismos propósitos, actitudes, valores...?

I: No, solo con muy pocos... hoy había una persona roncando en el auditorio y eso es un insulto. Mucha gente viene y no medita. No sé qué harán. Mucha gente viene solo para divertirse. Solo unos pocos vienen a lo mismo que yo... mi vida siempre fue una vida rebelde, llena de tensiones, ahora me he transformado en silencio.

E: ¿Sientes que no todos vienen a crecer espiritualmente?

I: Así es. Es una pena, porque mal entienden el mensaje de este lugar.

E: ¿Te sientes seguidora de Osho?

I: Si

E: ¿Y qué cosas tienes que hacer como tal?

I: Con Osho no debes seguir ningún mandamiento. Él solo quiere que pensemos, y que pensemos fuera de la masa.

E: Tú crees en Shiva, lo que quiere decir que eres hinduista

I: Si

E: ¿Cómo puedes seguir a Osho, quien rechaza toda religión, y ser hinduista al mismo tiempo?

I: Osho no niega ni dice nada acerca de Shiva. Puedo mezclar a Osho y Shiva sin ningún problema.

E: Pero Osho se quejaba de que el Hinduismo es una religión cruel

I: Shiva no es Dios, es un estado mental, estar consciente.

E: ¿Pero eres hinduista?

I: No, soy seguidora de Shiva, que no es lo mismo... Osho y Shiva dicen lo mismo, sé consciente. Para mí no hay ningún problema en ponerlos juntos.

E: ¿Cómo pones a Shiva y Osho en el mismo nivel?

I: No están al mismo nivel. Shiva es el poder final y supremo. Osho me ayuda alcanzar a Shiva. Shiva me está ayudando a través de Osho.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: No es religión, no creo en religión, religión es mierda.

E: ¿Psicoterapia?

I: Sí, porque me está curando... tengo treinta años y me siento que estoy tomando un nuevo camino... estos cinco días han sido lo mejor que me ha pasado en mi vida.

E: ¿Te esperabas algo así?

I: No... para nada. Mi pololo me decía que solo iba a venir a tener sexo con todo el mundo. Ahora pienso en eso, y digo, que estúpido pensar en todo eso. Es mi alma gemela, pero ya no lo quiero en mi vida, porque me quiero a mi misma.

E: ¿Por qué este lugar es tan especial para ti?

I: Porque está limpiando mi mente.

E: ¿Osho es un dios para ti?

I: No quiero comparar ni poner niveles en nada. Shiva me ayudo a encontrar Osho. Osho es mi medio para llegar a Shiva...

E: ¿Crees que todos los seguidores de Osho deben venir a este lugar?

I: Mi hermano tiene esquizofrenia, pero tiene una mente muy fuerte. Ha leído todos los libros de Osho. Lee y escribe. Él me introdujo en este mundo, pero él no necesita estar acá porque él entiende Osho perfectamente.

E: ¿Piensas que viniste acá porque dejaste a tu novio, y te sentiste deprimida, o viniste a crecer espiritualmente?

I: Vine a crecer personalmente y a meditar. También para crecer espiritualmente.

E: ¿A qué te dedicas en tu vida cotidiana?

I: Soy diseñadora de moda. Trabajo para una empresa muy famosa en India.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: No lo sé. Tal vez media.

E: Gracias.

Entrevista 27

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Phrem Am.

E: ¿De adonde vienes?

I: Vengo del norte de India.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Tengo treinta y ocho años.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: No, mi tercera vez.

E: ¿Por qué decidiste venir la primera vez?

I: Porque antes de venir al resort de Osho yo era *sannyasin*. Había ido a otros campus de Osho y gozaba meditando, eso me hizo pensar que debía venir acá. La principal razón es meditar.

E: ¿Cómo sabías que este era un lugar para meditar?

I: Durante mi niñez aprendí yoga y reiki, porque quería saber que era la iluminación. Quería saber cómo Osho llegó a ese estado.

E: ¿Pero por qué Osho? En India hay muchos ashrams y maestros.

I: Porque todos los demás son falsos. He ido donde muchos maestros y a muchos ashrams, y son todos falsos... he sentido dentro de mí que todos son falsos. He estado en millones de centros budistas, millones. He conocido miles de Babas, pero todos te dicen lo mismo, que en la iluminación desapareces, pero cuando les pregunta cómo podía lograr eso, ellos no sabían... ellos hablan, hablan y hablan, pero no tienen experiencia. Ellos saben solo por libros y escrituras indias, pero no por experiencia. Ellos no saben de lo que hablan. Pero cuando conocí a Osho y sus métodos científicos, como la Meditación Dinámica y la Kundalini, supe que él era una persona que estaba en el camino. Así que amé a Osho.

E: ¿Cuánto tiempo te quedaste la primera vez?

I: Me quede por diez días. La segunda vez vine por *Osho No Mind*, y ahora he venido por *Mystic Rose*.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Es un gran maestro, él gran maestro.

E: ¿Qué has aprendido de Osho?, ¿qué te ha enseñado?

I: Como rendirme, y como aprender sin seguir a nadie. El me enseña pero no es un maestro. Yo aprendo, pero no soy su seguidor.

E: Eso es muy complicado de entender

I: Si, es complicado. Él nos enseña la no mente, y eso ya es muy complicado. Osho nos enseña el silencio y a aprender por medio de nuestra experiencia... Todos los Babas te dicen que llegarás a un estado, pero nunca han llegado. Con Osho tú tienes que hacer el trabajo.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: Siento que tú eres como yo... siento que los países son distintos, los procesos de pensamiento son distintos, los estilos de trabajo son distintos, pero nuestro corazón es el mismo. Todos acá son auténticos, no falsos. Si quieren enojarse, se enojan, no lo reprimen. Todos somos lo mismo, todos son como yo.

E: ¿Qué sientes en las *Evening Meetings*?

I: Es increíble... desaparezco... me vuelvo pura existencia, dejo de ser indio, de ser un hombre, y soy solo existencia. Solo soy silencio... veo los pensamientos pasar,

pero sé que no soy mi mente... si siento que soy indio, me doy cuenta que son mis condicionamientos, que no soy yo. Estoy solo, pero estoy con todos. Desde mi Hara puedo estar con todos, ser una pura existencia. Yo soy el silencio.

E: ¿No sientes que ese espacio es religioso? Cuando la gente grita Osho por ejemplo

I: Osho es solo un sonido. Osho no quería que nadie adorara su nombre. Osho quería su no nombre, pero los *sannyasins* necesitaban nombrarlo de alguna manera, y por eso lo llamaron Osho. La primera vez que vine, me pregunte lo mismo, que significaba Osho, pero luego pude entender que Osho no es un nombre, es solo un sonido que puedes utilizar para despertar tu Hara.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No. Soy entrenador de Yoga y maestro de Reiki, pero no creo en ninguna religión. Cuando era más pequeño creía en los rituales hinduistas. Pero luego me di cuenta que no era nada, solo mis condicionamientos heredados de mi familia.

E: ¿Por qué decidiste venir en esta oportunidad?

I: Por *Mystic Rose*. Antes de venir tenía mucho miedo. Había escuchado que *Mystic Rose* era muy buena para eso.

E: ¿Por qué hiciste *No Mind*?

I: Porque sentí que mis pensamientos eran solo gibberish. Quería encontrar mi gibberish. La mente es gibberish.

E: Cuándo terminaste *No Mind*, ¿Qué obtuviste?

I: Nada. Solo amor... No obtuve nada. A veces mis pensamientos se detenían. Luego me di cuenta que si mi mente se detiene, como puedo trabajar, como puedo saber mi nombre o quién soy. Así que Osho me dijo, usa tu mente que la mente no te use a ti. Lo que aprendes en *No Mind* es que tú no eres tu mente. Hay un lugar en tu cuerpo, dentro tuyo, que no es la mente, es tu ser, no hay emociones ahí. *No Mind* te sirve para descubrir eso. La mente es solo una herramienta.

E: ¿Crees que la gente viene acá solo para relajarse, y no para meditar?

I: Si, lo he sentido. Algunas personas no vienen a meditar. Para serte franco, creo que muchos indios solo vienen a ver y buscar chicas. También gente que es trabajólica, que solo viene a relajarse. Pero muchos vienen porque quieren conocer quien realmente son ellos. Creo que un 70% viene para conocer quien realmente son, y un 30% vienen a relajarse y buscar parejas. Creo que muchos orientales, japoneses y otros asiáticos vienen a meditar.

E: Luego de tres visitas, ¿sabes quién eres?

I: No, no lo sé. Hoy me siento muy ligero, y ayer era sólo amor. Hay días que solo soy energía risueña que viene de la existencia. A veces siento que no soy el cuerpo. No puedo decir nada más, lo siento... siento la risa... que viene de toda la existencia. Siento que todos somos uno... no puedo explicarlo.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Psicoterapia.

E: ¿Por qué no religión?

I: Hasta ahora siento que la religión no hace bien. La psicoterapia está bien, es un método científico. Pero siento que muchas cosas no pueden salir a través de la psicoterapia, porque sigues en un nivel mental. Cuando eres no mente, la psicoterapia desaparece. A eso lo puedes llamar religiosidad.

E: ¿Las terapias meditativas son psicoterapias?

I: Si, son psicoterapias, pero son algo más. La psicoterapia es un instrumento que opera desde una mirada psicológica, pero Osho opera desde una mirada que va más allá de lo psicológico. El silencio luego de la risa no es psicoterapia.

E: ¿Y cómo llamarías a eso?

I: Espiritualidad.

E: ¿Eres un buscador de lo espiritual, alguien que quiere iluminarse?

I: Quiero iluminarme. Quiero probar la iluminación, pero cuando medito siempre escucho espera, espera. Ayer estaba en el grupo y sentí una energía tan poderosa, pero hoy no he sentido nada. No tuve ninguna experiencia, pero está bien. Se supone que no debo querer la iluminación, pero la deseo. Otros babas, cuando les preguntaba cómo acceder a la iluminación, me decían usa ram ram, bla bla, y lo hice, con regularidad, y no sucedió nada. Ellos son falsos, no tienen experiencias.

E: ¿Sientes que debes seguir algunos dogmas o mandamientos con Osho?

I: Osho no nos dio nada, solo un lugar donde puedes estar solo. Si estas en problemas no puedes llamar a Osho. Él no vendrá. Él solo nos dio técnicas.

E: ¿Esas técnicas son las meditaciones?

I: No hay meditaciones, tú eres la meditación. La mano derecha no puede sostener la mano derecha. Como podemos meditar si somos la meditación. Según Osho, y según yo, la meditación no se hace, simplemente sucede. Lo otro solo es psicoterapia, porque somos mente necesitamos psicoterapia para llegar a la no mente. Para mi todas las meditaciones, Dinámica, Kundalini, Vipassana, son solo

psicoterapias. Si estas teniendo sexo, tu mente es sexo, si estas amando, tu mente es amor, todo es mente.

E: Entonces todo es psicoterapia porque estamos trabajando con la mente

I: Así es, la mente está en todo.

E: ¿Tienes familia?

I: Si, madre, padre, esposa, hija.

E: ¿Qué piensan ellos de tu condición de *sannyasin*?

I: Me case antes de ser *sannyasin*. En mi caso, quiero gozar de todas mis responsabilidades en meditación. Si eres amante de Osho tienes que ser responsable como todo el mundo.

E: Pero cuando le contaste a tu familia que decidiste ser amante de Osho, ¿Cuál fue la reacción de ellos?

I: Estaban muy enojados y tristes.

E: ¿Por qué?

I: Porque ellos saben que la condición de *sannyasin* significa que no pueden esperar nada de mí, que no viviré en casa, que no soy responsable de ellos. Ellos sintieron miedo.

E: Por eso en India Osho es tan odiado, tiene un mensaje que busca quebrar tradiciones

I: Si, todas las tradiciones

E: ¿Incluso hoy?

I: Incluso hoy las familias tienen miedo. Yo les dije que seguiría siendo responsable, pero igual tienen miedo.

E: ¿Qué trabajo tienes?

I: Soy granjero, inversionista y entrenador de Yoga.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Alta... me ha ido bien en la vida.

E: Última pregunta, ¿Por qué tomaste *sannyas*?, Osho dice que no quiere seguidores, pero existe la modalidad de ser *sannyasin*.

I: Porque ser *sannyasin* significa, de acuerdo con Osho, que tú eres la única persona responsable de tu ser. Nadie más es responsable. En segundo lugar, Osho dice, ser *sannyasin* significa que la meditación es prioridad. Esto es, no hay reglas a seguir, solo la meditación. Y en tercer lugar, Osho dice, mis *sannyasin* son como mujeres embarazadas que darán a luz energía amorosa. Soy *sannyasin* por estos tres puntos. Meditación, responsabilidad y amor... y sobre todo para gozar.

E: Gracias.

Entrevista 28

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Antonella Giorini.

E: ¿De adonde vienes?

I: De México.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Si.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veintiocho años.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Porque yo estaba metida en la meditación con una gurú llamada Isha, ella fue estudiante de Osho, entonces me pareció interesante aprender de la persona que formo a mi gurú. Empecé a leer varios libros de él, se me hizo como una persona muy revolucionaria, hice mucha empatía con él. Me gusto su carácter retador, me gusto porque mi carácter es un poco así, sarcástico, retador.

E: ¿Isha era una *sannyasin*?

I: No estoy muy segura.

E: ¿Hacías meditaciones con ella?

I: Ella nunca uso un tipo de meditación, ella creó su propio estilo al que llama Unificación. La manera de mover las emociones es golpeando una almohada, o gritando desde el estómago sin hacer ruido, tapando la boca. Ella no reconoce que fue aprendiz de Osho, yo me entere por uno de los alumnos de ella que estaban en el *ashram*. Eso me llevo a conocer a Osho, y me di cuenta que son muy parecidos.

E: En tu experiencia con Osho, ¿lo sientes como un líder o un maestro espiritual?

I: No, me gusta que deja muy claro la idea no me sigas o busques, busca ese espacio de silencio en ti. Me gusta que atrapa las dos mejores cosas tanto de oriente como de occidente. En un momento de mi vida me llamo la atención el budismo, pero me di cuenta que en el budismo había que dejar cualquier tipo de riqueza o comodidad, y desgraciadamente yo no estaba dispuesto a eso. En eso Osho me pareció más sensato.

E: El budismo tiene un elemento más ascético...

I: Si, donde la riqueza es mal vista, hay que despojarse de eso, pues a mí no me gusta eso. Me gusta entender el crecimiento espiritual sin convertirlo en una apología al dolor.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Soy católica, pero no estoy de acuerdo en muchas cosas de la religión católica, creo que es una manera de controlar al pueblo. Nunca estuve de acuerdo con muchas cosas de la religión católica, por eso empecé mi búsqueda.

E: Entonces apareció el budismo, Isha y finalmente Osho

I: Así es. Pero debo dejar en claro que yo no sigo a Osho, me encantan sus meditaciones, las que uso para diferentes situaciones en mi vida. Con Isha es lo mismo, con ella aprendí un sistema que cambio mi vida.

E: ¿Ella promovía la riqueza como parte del crecimiento espiritual?

I: Si, igual que Osho. En el budismo había que meditar en una posición que para mí era muy incómoda, ella decía que el cuerpo tenía que estar en la posición más cómoda para llegar a un estado de relajación, y desde ahí entrar profundo en ti. Que no había que usar una vestimenta específica, ni tampoco posición específica. Lejos de poner la mente en blanco, la idea es que tú mente libere toda la basura que tiene. Una vez liberada toda esa basura, podías llegar a momentos de paz y tranquilidad. Porque en el budismo me decían que tenía que concentrarme en una rosa dos minutos, o poner la mente en blanco, para mí eso era imposible. El sistema de Isha se me hizo más fácil, más adaptable a mi vida cotidiana, no tengo que dejar mi casa, mi dinero, mis aspiraciones, sigues siendo la misma mujer, con su vida normal, pero con una vida de búsqueda espiritual.

E: Déjame volver un poco atrás, ¿Dejaste de ser católica porque comenzaste a leer a Osho?

I: No, yo pertenecía un grupo católico ultra conservador llamado Opus Dei. Entre a un colegio Opus Dei porque se supone era el mejor colegio de México. Entonces me toco ir de misiones en semana santa, iba a evangelizar, entonces un día me encuentro con una señora que me dice que su hijo no puede recibir la primera

comuni3n porque usaba cond3n. Me dice que quiere comulgar pero no le dan la absoluci3n. Era una se1ora muy pobre. Entonces empiezo a investigar m1s sobre esta se1ora, y descubro que tiene cinco hijos, de los cuales tres tienen par1lisis. Tenía que llevarlos a un centro de rehabilitaci3n que queda a tres horas de camino. Adem1s de darles de comer y educaci3n. Me decía que ya no podía tener otro hijo m1s, tampoco no tener relaciones sexuales porque est1 casada. Entonces hablo esto con el sacerdote y él me dice, mira las reglas son muy claras o ella se deja de cuidar y le damos la absoluci3n, o deja de comulgar. Entonces la se1ora pide aprender el m3todo natural o *billing* mientras le dan la absoluci3n. Y el padre dijo que no. Y esas cosas muy absurdas acerca del catolicismo empezaron a aparecer, y me dije esto no tiene nada que ver con el mensaje de Dios. Y en ese minuto empecé a sentir que no me llenaba, que todo estaba lleno de hipocresía. Esto me llevo al budismo, y me pareció interesante, sobre todo por el tema de la meditaci3n, pero en el fondo sigue siendo una religi3n. Como no me sentí llena, voy donde Isha que me pareció la cosa m1s estupenda del mundo, porque no hay religi3n, la única religi3n eres tú. Se trata de hablar tú verdad, estar conectado contigo, me encanto, y ahí fue cuando conocí a Osho. Para mí los dos enseñan lo mismo.

E: ¿Te sientes conectada con la gente acá?

I: No, vengo a un lugar que me ofrece las facilidades para poder meditar, y lo disfruto a mi manera.

E: ¿Y sientes que la gente est1 conectada a nivel comunitario?

I: No. Yo siento que hay gente conectada entre ella, y yo con algunos, pero hay gente que est1 en un plano muy diferente al mío. Hay gente muy conectada a estar en soledad, hay gente que est1 m1s en la idea de hacer vida social, conocer chicas o chicos, y yo no estoy en ninguno de los dos, quiero estar sola y también conocer gente. No veo una comunidad o a todos conectados con la misma energía. Y eso me encanta, para mí cuando siento que tengo que hacer algo por estatuto o por regla, algo pasa con mi cuerpo que lo rechaza. Me gusta esa libertad, donde tú decides que tanto quieres involucrar. Me parece un lugar hermoso, con gente súper capaz. Una herramienta increíble, adem1s si se siente una energía especial, que est1 en el ambiente.

E: ¿Cómo te sientes en el *Evening Meeting*?

I: En el *Evening Meeting* se siente una energía muy fuerte, pero mi cuerpo comienza a renegar el hecho de tener que escuchar algo que ni siquiera entiendo. Porque no lo entiendo, no entiendo en la manera en la que habla Osho.

E: Pero recibiste una explicaci3n en el *Welcolme Morning* que te dice que se trata de una meditaci3n que no importa mucho lo que entiendas del discurso de Osho...

I: Si. Entiendo que lo importante ahí son los espacios de silencio, pero lo he intentado dos veces y el resultado es menos intenso que si dedicará dos horas a la

meditación que hago tradicionalmente. Voy menos a lo profundo. Me resisto un poco al cambio.

E: ¿Pero no te parece un poco estúpida esa explicación?

I: Me parecía estúpida hasta que escuche la explicación. Me parecía estúpido escuchar palabras que ni siquiera entendía. Ahora que me explican que lo importante no es analizar lo que dice, sino ir a lo profundo en los espacios de silencio. Le encuentro lógica.

E: Y cuando te lo explicaron, ¿lo aceptaste inmediatamente como válido?

I: Sí, lo súper acepte. Me pareció interesante como meditación, pero aun así no me quiero forzar a ir.

E: ¿No te parece un poco religioso ese espacio?

I: Sí, sobre todo cuando gritas Osho, eso no me gusta. También cuando alguien tose, lo sacan de manera muy fuerte... creo que si estuviésemos conectados lo veríamos como un ruido más, como un pájaro o lo que sea. Me llama la atención de que si lo importante es no recordar a Osho o hacerle memoria, sino utilizarlo como herramienta, no tiene sentido todo eso. Me han dicho que gritar Osho no tiene ningún significado. Entonces porque no gritar tata. Pero tampoco es muy importante, como ya te dije, recibo lo que me gusta y no estoy dispuesta a meterme nada a la fuerza, porque al final lo acabaría odiando.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: En ninguna, Osho para mí es la manera de vivir en la máxima potencialidad como ser humano. Yo estuve en psicoterapia y para mí es una manera de volverte loco, es una manera de buscar una respuesta en la mente con las propias herramientas de la mente. Yo lejos de sentir ayuda, me sentí peor. Con respecto a lo religioso, alguien impone ciertos lineamientos que sigues como robot. Ni siquiera te interrogas porque lo haces, cuando acepto una norma impuesta la recibo más tarde con coraje, porque no viene desde dentro. Lo siento como una regla para ser socialmente aceptado. En cambio Osho es todo lo contrario, es quitar la mente que te hace sufrir, que va al pasado y al futuro, que está juzgando todo el tiempo. Si en ese espacio de silencio encuentras paz, omnisciencia y sabiduría, entonces ya eres feliz. Osho te enseña a ser feliz y a tu manera. Eso no tiene precio.

E: ¿Qué palabra elegirías para expresar tu conexión con Osho?

I: Soy una persona que está experimentando enseñanzas de Osho.

E: ¿Tomaste sannyas?

I: Si, acá... mi nombre es Bodhi Satyanpra. Me contaron del festejo que se realizaba los viernes, me pareció interesante, y lo tome por eso, por diversión.

E: ¿Y cómo elegiste el nombre?

I: Le pedí ayuda a uno de los facilitadores. Me pregunto por alguna palabra que me describa, y le dije libertad, y en base a eso me dio tres opciones y elegí una. Y luego elegí el prefijo Bodhi.

E: ¿Qué trabajo tienes o a que te dedicas?

I: Trabajo en una transnacional, soy ejecutiva de nuevos proyectos y en la dirección de marketing de todos los productos que comercializamos

E: Si tuvieras que ponerte en una escala socioeconómica, entre clase alta, media y baja, ¿dónde te identificas más?

I: Media alta.

E: ¿Crees que la mayoría de la gente acá es de clase media alta o alta?

I: Yo creo que sí, se trata de un resort. Pero Osho no tiene nada que ver con eso. No tiene que ver con el estatus socioeconómico.

E: Gracias.

Entrevista 29

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Atmo Vibhoda.

E: ¿De adonde vienes?

I: De Italia.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Así es.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Es todo un caso. Yo trabajo en el turismo. De abril a octubre estoy muy estresado. Hubo un momento que no sabía dónde estaba, de tanto trabajo. Un día, el día de mi cumpleaños, decidí festejarlo solo conmigo, no quería estar para la familia ni amigos. Para nadie. Fui a un centro, un poco lejos de casa, y comencé a meditar.

E: ¿Era un centro de Osho?

I: No propiamente, pero era gestionado por *sannyasins*. No creo que sea un centro reconocido. He realizado una jornada bellísima ahí, y en ese lugar decidí reservar una plaza para realizar el *Path of Love*, ya que había una oferta para tal curso. La cosa es que cuando hago esa reserva, reservo también una estadía en Puna. No sé bien porque lo hice. Buscaba un espacio solo para mí. No quería estar en casa, así que me fui.

E: ¿Pero lo hiciste porque te sentías cansado?

I: Cansado y porque siento que me falta algo. Siempre he sentido algo que me falta, incluso cuando veo un lugar o una persona, siento que algo les falta. Incluso en este lugar, siento que es bello, pero falta algo.

E: ¿Desde hace cuánto sientes que tienes esta sensación de que te falta algo?

I: Desde siempre.

E: ¿Pero cómo uniste a Osho con esta sensación de vacío?

I: No lo sé. He comenzado a conocer a Osho hace dos años. Solo por azar, ya que un amigo me lo enseñó. Era una persona que estaba buscando algo, y yo lo seguí. Lo seguí hasta Miasto, la comuna que hay en Italia. No se trata de una búsqueda personal, sino de acompañar a alguien. Tal vez por soledad, no lo sé. En Miasto hice un grupo sobre la muerte, y luego este *Path of Love*. Creo que estoy iniciando mi búsqueda personal y espiritual.

E: Es decir comenzaste este proceso porque un amigo te lo sugirió.

I: Mi amigo es una persona muy particular. Una persona que estuvo tres años en un convento, un franciscano que quería ser sacerdote. Lo que pasa es que no tengo el coraje de seguir mi propio camino, sino seguir a otro. De esta manera he conocido a Osho, no porque me interesaba, sino porque a mi amigo le interesaba. Por eso te decía fue un azar. Y te digo más, cuando estaba allá, y era la hora del discurso de Osho, yo me quedaba dormido. Hasta que cuando estaba haciendo el *Path of Love* y escuche un discurso que me conmovió. Acá me pasa lo mismo, no puedo entenderlo porque mi inglés no es el mejor, así que espero alguna palabra que me toque. Lo que lamento es que al final hago una interpretación de Osho muy particular, ya que ordeno a mi manera lo poco que logro entender. En el resort nadie se hace cargo de explicar nada. Siento que cuando escuchas a Osho no debes esperar siempre una respuesta, o estar siempre abierto. Eso es algo que yo quiero. Quiero abrirme más, sentir más.

E: ¿Sientes que la administración del resort no apoya este proceso de crecimiento espiritual?

I: Es que al parecer no quieren entrometerse en los procesos personales, por ello cada uno define desde su propia experiencia como abordar a Osho.

E: ¿Eso te parece bien?

I: No lo sé... creo que sí.

E: ¿Cuándo empezaste esta búsqueda espiritual?

I: Tome consciencia de esto hace dos años. En todo caso yo siempre he criticado lugares como este, lo mismo las iglesias.

E: ¿Qué piensas de las religiones?

I: No tengo religión alguna.

E: ¿Qué cosa es Osho para ti?

I: Un maestro.

E: ¿Te sientes un seguidor de Osho?

I: No lo sé. No he tomado consciencia de que soy un *sannyasin*. Primero tuve de maestro a Jesús, luego Osho, y mañana quien sabe.

E: ¿Qué piensas de la gente que hay acá?, ¿te sientes solo acá?

I: No, me siento acompañado. Creo que todos están buscándose, cada uno desde su camino, su individualidad. No somos iguales, pero tenemos cosas en común.

E: ¿Qué cosa tienen en común?

I: No lo sé.

E: ¿Cómo llevas las meditaciones acá?

I: En casa nunca hice meditación alguna, solo grupos. En un principio, acá, la Kundalini era mi favorita, porque era muy simple. Ahora me gusta la Dinámica, pero no logro descontrolarme 100%. Siempre está la mente ahí, siempre hay control.

E: Pero ahora que estás haciendo la *Mystic Rose*, ¿Controlas la risa también?

I: El control esta siempre ahí. Ellos te guían para que saques la risa desde el estómago, pero eso me confunde aún más, porque pienso que debo reír de esa manera. A veces puedo reír de manera espontánea pero no desde el estómago. Es un poco paranoide todo esto.

E: Cuando estás haciendo este trabajo, ¿Cómo sientes al grupo?, ¿Te ayudan?

I: Puedo darme cuenta quien ríe de verdad y quien lo finge. Hay algunos que buscan ser el primero de la clase, por ende, lo fingen todo.

E: En los otros trabajos que hiciste en Italia, *Path of Love* y el grupo sobre la muerte, ¿Qué tuviste que hacer?

I: El trabajo sobre la muerte lo hice porque en mi familia hay muchos casos de suicidio. Desde el padre de mi abuelo hasta mi madre, que tuvo una depresión muy profunda. E incluso para mí. Este año tuve un problema y pensé en suicidarme, pero no tuve el coraje... el trabajo en el grupo sobre la muerte era ver la cara de la muerte, enfrentarla, no como viene considerada generalmente. Por ejemplo, había que escribir una carta a ti mismo, diciendo que cosas de tu vida te habían satisfecho y cuáles no. Mi carta era muy negativa.

E: Te siento como un buscador de lo espiritual, pero sin entregarte a nada. Un poco desconfiando de los caminos que emprendes...

I: Es verdad. En primer lugar, no creo en mí mismo, y desde ahí no creo en nada.

E: Eres un escéptico

I: Lo que pasa es que hay de todo, pero debo experienciarlo para saber que es cada cosa.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: Es lejano a la religión y la psicoterapia, porque no quiero que sea impuesta, que sea un dogma... toda religión es autoritaria, es imponer cosas. A veces siento que hay algo de eso acá, sobre todo entre los *sannyasins*, yo mismo no me siento un *sannyasin* tan cerrado como veo acá.

E: ¿Cómo es eso?

I: Hay *sannyasins* que se creen maestros espirituales solo para impresionar a las mujeres o a los recién llegados, es patético.

E: ¿Y por qué no es psicoterapia?

I: Porque la psicoterapia es muy estadística, los casos no son tratados de manera subjetiva o individual. No me gusta como la psicología categoriza o le pone etiqueta a todo. Esta persona es así, pertenece a este grupo de personas... eso no me gusta. Yo creo que Osho está en el medio. Lo siento así.

E: ¿Qué son para ti las terapias meditativas?

I: Son un medio para despertar, abrir los ojos. Para tomar consciencia, estar presente. Para conocer el valor del silencio, y para tomar consciencia de mí.

E: ¿Sientes que debes seguir algún dogma con Osho?

I: No, solo hacer una investigación sobre ti mismo... estoy leyendo a Osho, pero porque me gusta.

E: ¿Qué cosas sientes cuando lees a Osho?

I: Depende, estoy leyendo un libro por segunda vez, la primera vez no capté nada. Hay pasajes del libro que me golpean profundamente, pero otros no los entiendo, o no me llegan. Lo que pasa es que soy muy mental.

E: ¿Qué es para ti ser un *sannyasin*?

I: No puedo encontrarle un significado.

E: ¿Por qué tomaste sannyas?

I: Porque me lo han pedido, y lo pensé, y decidí hacerlo... lo hice porque quiero que sea el inicio de una búsqueda, de una investigación sobre mí mismo. Siento que hasta este punto otros han decidido por mí. Ahora eso debe cambiar.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Cuarenta.

E: ¿Qué cosa haces en tu vida diaria?

I: Soy economista, con un master en economía turística. De niño quería ser bailarín. Ahora tengo un alberge turístico en Italia.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Media

E: Gracias.

Entrevista 30¹⁰⁸

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Saddhana.

E: ¿De adonde vienes?

I: De India.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: He estado aquí desde siempre. Me vine a vivir acá en 1976.

¹⁰⁸ La informante es miembro activo del *Inner Circle*, específicamente es la *sannyasin* encargada de las relaciones públicas del resort y del área prensa y publicidad.

E: ¿Por qué razón decidiste venir a vivir acá?

I: Conocí a Osho en los setenta, tome *sannyas* mientras trabajaba en casa con mi familia. Cuando regrese de Estados Unidos, comencé a trabajar con Osho, haciendo terapias musicales. También comencé a leer y traducir sus libros. Cuando el regreso del rancho, en Estados Unidos, él me dijo que viviera en esta comuna y trabajará para él.

E: ¿Por qué te eligió a ti?

I: No lo sé, habría que preguntarle a él.

E: Pero estabas haciendo traducciones

I: Si, del hindi al inglés y del inglés al hindi. Yo era escritora, así que supongo que me eligió por eso.

E: ¿Cómo fue tu relación con Osho?

I: Muy difícil. Cuando conocí a Osho fue como una explosión. Fue como chocar con un meteorito, con una nave espacial. Después de conocerlo no había nada más que él. Es una energía que me golpeo... fue una luz, y todo lo demás paso a ser secundario.

E: ¿Qué encontraste en él?

I: Todo, emocionalmente, mentalmente, espiritualmente. Encontré una forma de vida, tal vez algo que estaba buscando. Tenía una buena vida, pero luego de conocerlo me di cuenta que quería dedicar mi vida a meditar y crecer espiritualmente. Estaba en un proceso de búsqueda espiritual, y no quería vivir la vida de mi familia o socialmente correcta. Cuando lo conocí supe que era la persona indicada, que ese era el camino. A me todas sus enseñanzas, todas sus meditaciones, toda su rebeldía. Su lucha contra lo establecido. Además hablaba mi lengua... cuando lo conocí todo el mundo me condeno, porque hablaba contra las religiones, contra las escrituras, para él todo eso era basura. Por eso me gustó tanto.

E: Me imagino que en ese momento, en India, Osho era muy revolucionario.

I: Era como fuego... le dio mucho poder a las mujeres indias... todo el mundo estaba muy enojado con él. Decían que hipnotizaba a las mujeres y las apartaba del buen camino. Yo nunca pude entender porque estaban en contra de él. A mí me parecía un ser divino. Nunca entendí porque la gente criticaba este lugar, lo condenaba.

E: Antes de conocer a Osho, ¿Conociste a otro a maestro?

I: No, a nadie. Vengo de una familia muy intelectual y muy ambiciosa. Todos tienen grandes egos. Eso nunca me gusto.

E: ¿Tú familia era hinduista?

I: Sí, yo también.

E: ¿Cuándo conociste Osho dejaste la religión?

I: Exactamente. Luego de Osho no más religión para mí. Osho está sobre eso.

E: ¿Osho es un líder espiritual?

I: No, no me gusta la palabra. No puedes llamarlo líder, era un revolucionario, un radical. Para mí es un maestro que trabajaba de maneras muy misteriosas. Es como alguien que te brinda sus manos, te ayuda a caminar, y de a poco te va soltando. Él quería que fueses una persona independiente, por eso no puedo llamarlo líder. Al principio parece que te está liderando, pero luego esa sensación desaparece. Era un hombre muy inteligente.

E: ¿No sientes algo religioso en su pensamiento?

I: Nada. Porque apela al individuo, no una institución.

E: ¿Sientes que debes seguir algún mandamiento o dogma estando acá?

I: Se trata de una guía para tu vida, no de dogmas. Estar en el presente, dejar atrás tu pasado. Pensar que la energía creativa no es destructiva. No imponer tu verdad a otros. No ser emocional, sino un observador de tus emociones.

E: Eso es muy difícil.

I: Las emociones son ciegas, van de un extremo al otro. En un momento piensas que todo es maravilloso, y luego que todo es horrible. La idea es no generar apegos a estos estados. Hay que gestionar las emociones con meditación. Las emociones son energía que debe ser transformada en sabiduría.

E: ¿Pero qué pasa si te enamoras?

I: Tú amor puede ser sabio.

E: Pero generas apegos del tipo esta es mi mujer y este mi hombre.

I: Eso mata el amor. Amor con apego es veneno. Cuando amas así tratas de poseer esa persona.

E: Pero en tu vida, ¿has sentido amor sin ataduras?

I: No, estoy en esa lucha... no estoy iluminada. Tienes que cruzar un camino de dolor y muchos problemas para llegar a ese estado, solo así descubres que el apego destruye el amor. Yo les sugiero a todos los amantes que sigan meditando cuando estén amando. Nunca detener la meditación. La persona no es tu sueño, tiene sus propios sueños. Las mujeres y hombres empiezan con que esta es la

mujer que yo quiero que sea, o el hombre que quiero que sea, eso destruye el amor. La realidad debe ser contemplada en cada relación humana. Y la realidad solo puede ser observada en meditación.

E: De acuerdo con Osho la meditación es el camino a la iluminación, ¿es así?

I: Así es.

E: ¿Qué pasa con las terapias meditativas?

I: Eso es para limpiar el terreno, ya que tienes mucha suciedad dentro. Es un limpiador, por eso cada una de estas terapias tiene una fase de meditación silenciosa donde puedes observar este proceso de limpieza. Primero limpiar, preparar el espacio, y luego observar.

E: Eso quiere decir que la meditación esta sobre las terapias meditativas, es un proceso posterior.

I: Absolutamente. Todas estas terapias y meditaciones activas son para la gente moderna. En los tiempos de Buda la gente se sentaba a meditar en un árbol y alcanzaba la iluminación, pero nosotros no somos así. Somos muy complejos, muy intelectuales y egotistas. Para romper este ego, esta mente, él creó estas técnicas.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: No soy parte de una comunidad. Soy un individuo. Soy parte de una energía colectiva, pero no una comunidad. Una comunidad es una familia espiritual, pero acá no estamos creando ninguna familia.

E: ¿Por qué no?

I: Porque se dan las mismas ataduras, expectativas, amor, las ganas de manipular a otros, de obtener el amor de otros. El mismo juego que se da en cualquier familia, se repite. Estamos solos, pero juntos. Estamos solo conectados con el maestro, con nadie más. Solo si sabes estar solo, puedes estar con otros. Todos trabajamos juntos, pero cuando termina, tú sigues tu camino y yo sigo el mío. Sin ataduras. No se trata de que hagas algo por mí y yo haga algo por ti, no hay expectativas. Esto toma tiempo entenderlo. Es complejo, porque tu mente es compleja. Se trata de cambiar nuestro ser emocional por un ser meditativo. No se trata de rechazar el amor o ser un solitario, se trata de un amor más puro... las emociones ciegas crean religión, nacionalidades, familia y parejas que se ahogan.

E: Me parece bien, pero suena un poco individualista...

I: Yo no he dicho nada acerca de no preocuparse por el otro. Se trata de ser tú mismo.

E: En soledad

I: En soledad y juntos.

E: Juntos solo en la energía, pero no con la persona.

I: Así es. Se trata de una nueva clase de amor. Se trata de no esperar nada a cambio, sino de hacer las cosas porque las quieres hacer. Tú disfrutas, yo disfruto, eso es todo.

E: ¿Qué compartimos todos acá?

I: Que todos quieren algo de Osho dentro de sí. O si no, no entiendo por qué vienen. Hay muchos lugares donde ir en el mundo.

E: Todos comparten el mismo amor y respeto por Osho...

I: Si. Desde eso poco a poco comienzan a crecer espiritualmente. Osho es solo un símbolo que nos recuerda que debo seguir a mi observador. Osho todas las noches nos recuerda que somos miles de Budas, ¿Qué significa eso?... un gurú tradicional te diría sígueme, pero Osho te dice tienes todo dentro de ti, no es necesario que me sigas. Se él Buda que eres.

E: En ese caso no somos seguidores

I: No, en lo absoluto

E: ¿Entonces por qué tomamos sannyas?

I: Déjame explicarte eso con un ejemplo. Estamos en una escuela, somos alumnos que aprenden de un profesor. Pasamos exámenes. La idea es pasar el curso, no quedarnos por siempre acá. Es lo mismo acá, estamos aprendiendo de un maestro, cuando hayamos terminado dejaremos al maestro. Es como el hijo y la madre. Somos *sannyasins* durante este proceso de aprendizaje. Tú eres tu propio maestro al final, pero para ir hacia dentro y conocerlo necesitas un poco de ayuda. Él es esa ayuda. Osho es solo una ayuda, un recordatorio, nada más. Todos nosotros estamos aprendiendo a caminar. Este lugar es una escuela, una escuela misteriosa.

E: ¿Cuándo sabremos que ya no somos estudiantes, que nos hemos graduado?

I: Tú propia experiencia te lo dirá. Es un proceso mágico, ya lo veras. Como sabes cuándo una fruta está madura, cae sola del árbol.

E: Se trata de un proceso individual.

I: Si, cada uno tiene su propio tiempo. Osho dice que somos una caravana, pero cada uno va dejando la caravana a su tiempo. Solo debes confiar en la existencia.

E: Sucede espontáneamente.

I: Así es.

E: Si tienes que poner tu experiencia con la filosofía o las enseñanzas de Osho entre dos polos, religión y psicoterapia, ¿Dónde los pondrías?

I: No sé nada de psicoterapia. No sé nada de psicología occidental. Tampoco sé mucho sobre religiones. Nací en una familia hinduista, fui a los templos, pero lo deje. Ahora estoy buscando espiritualidad.

E: ¿Cuál es tu definición de espiritualidad?

I: Vivir la vida. No soy el cuerpo, no soy la mente, soy algo más. Se trata de no traer tu ego a la existencia. Más allá de las emociones y de los pensamientos. La vida espiritual, para mí, es no traer juicios a la realidad. Y estoy tratando día a día.

E: Para mí, las terapias meditativas son psicoterapias

I: Son terapias.

E: Inventadas por Osho, por lo que creo Osho creía en las psicoterapias.

I: Según Osho, la psicoterapia occidental, el psicoanálisis, son buenos instrumentos para limpiar la mente consciente. Luego, cuando la mente está limpia, se puede meditar. Meditar es un nivel superior. Las terapias son una preparación.

E: En tu opinión, de más de cuarenta años acá... ¿La gente viene por una búsqueda espiritual, o porque se sienten deprimidos, angustiados, solos?

I: Nadie puede iniciar una búsqueda espiritual sin sentir mucho dolor. Sin dolor nadie busca. Todo aquel que está gozando la vida de manera egoísta no está sufriendo, y por ende, no está buscando. Según Osho, solo aquellos que ya han superado esta barrera, que ya tienen todas sus necesidades materiales satisfechas, pueden entenderlo.

E: En ese caso, Osho es solo para ricos.

I: Ricos en inteligencia, creatividad, una persona madura... no solo gente rica... hay gente rica pero muy pobre espiritualmente para entender a Osho... Osho es muy difícil de entender, eso solo para gente preparada.

E: En ese caso no se trata de un mensaje para todos

I: Osho actúa en diferentes niveles. Algunos aman sus chistes, otros sus Roll Royces, otros sus discursos, otros las hermosas mujeres alrededor de él. Osho apela a diferentes personas, en diferentes niveles. Es como Dios, que es entendido de manera diferente por un ladrón y por un intelectual. Osho es lo mismo, muy simple pero muy complejo. Depende de tu nivel.

E: ¿Pero no encuentras muchas contradicciones en su mensaje?

I: Las contradicciones están bien. Si lo lees intelectualmente te confundirás. Tienes que verlo con tu ser, que está sobre tu intelecto. Necesitas entender que siempre hay algo oculto en Osho porque no puedes verlo en su totalidad.

E: Esto significa que personas distintas tomarán cosas diversas de Osho

I: Así es. Es un supermercado, algo para alguien. Es un caos. Él buscaba conscientemente confundir a la gente, por eso no hay dogmas. Buscaba ser libre de toda categorización. Él buscaba locura y rebeldía. Solo salta a la vida, no lo pienses. Eso es Osho, es una aventura peligrosa.

E: ¿Qué opinas de los otros ashrams creados en India para Osho?

I: Ellos no entienden a Osho ni su concepto de meditación. Ellos creen que Osho es una religión. Dejaron de lado aquello que es único y exclusivo en Osho. Por eso este lugar es un resort. Aquí puedes meditar y tener lujos. Puedes comer bien y buscarte... no hay contradicción.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Más de sesenta.

E: ¿Qué cosa haces en tu vida diaria?

I: Soy parte de la administración de este lugar. Soy facilitadora de grupos en la *Multiversity*, soy la encargada de prensa, relaciones públicas... hago cursos como *Inner Skills*, *Osho No Mind*, y ayudo a gestionar otros centros de Osho en el mundo... este lugar es mi casa. Amo este lugar.

E: Gracias.

Entrevista 31

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Mi nombre *sannyasin* es Bhayara.

E: ¿De adonde vienes?

I: De India.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Treinta y cinco.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: No, esta es mi décima vez acá.

E: ¿Recuerdas por qué razón decidiste venir acá por primera vez?

I: Fue en el año 2006. Estaba interesada en aprender Reiki y Tarot, esto lo comencé a aprender en mi ciudad natal, y la persona que comenzó a formarme en esto había estado acá. Comencé a interesarme aún más cuando vi la página web, los libros y los cursos que se ofrecían acá. Esa fue mi primera razón para venir, aprender Reiki y Tarot.

E: Es decir encontraste a Osho por medio del Tarot

I: Así es.

E: ¿Cuál es el motivo de esta venida?

I: Quería meditar. Esta es mi tercera visita este año. En enero hice *Mystic Rose*, en marzo *Multiversity Program*, y sentía que aún necesitaba más ayuda para mí.

E: ¿En qué sentido?

I: Recientemente mi padre murió, además ha habido todo un cambio en mi vida, me he divorciado, y siento que este es el único lugar donde puedo encontrar apoyo. Es el único lugar donde puedo meditar sin condicionamientos religiosos de por medio. Podemos separar religión de meditación, y enfocarnos en la meditación.

E: ¿Por qué es tan importante para ti separar religión de meditación?

I: Porque en India hay muchas supersticiones, muchas historias, mucha mitología. En este lugar las meditaciones no tienen nada que ver con eso. Para mí este lugar es muy científico.

E: ¿A qué te refieres con científico?

I: Yo soy científica, soy una persona muy racional, soy graduada en matemáticas y física. En ese sentido, tiene sentido para mí entender las meditaciones como una técnica, más allá de toda devoción o mitología.

E: ¿Qué compartes con toda esta gente?

I: He recibido mucha ayuda por parte de los facilitadores de los distintos programas, además he aprendido mucho de todos aquellos amigos que están en el mismo proceso que yo. Por ejemplo, cuando hemos hecho *No Mind*, estamos todos en un mismo proceso. Siento mucha aceptación acá, un lugar donde nadie te juzga. Siento que no hay jerarquía. Siento que todos estamos en la misma búsqueda.

E: ¿Cómo describirías esta búsqueda?

I: Es una búsqueda silenciosa y lúdica... una búsqueda a través de la experiencia. Siento que es una búsqueda de autenticidad.

E: ¿Te sientes más auténtica acá?

I: Si.

E: ¿Y por qué no afuera?

I: Porque afuera soy mi trabajo, mi educación, mi dinero, estos factores son muy importantes afuera.

E: ¿Osho es un líder espiritual?

I: Si... he conocido otros maestros, como Ramanahashi, y he visitado otros *ashrams*. Osho es muy útil para aquellos que están comenzando un camino espiritual, es más fácil de comprender, es todo más claro... todo está relacionado con relajarse, sonreír, aceptar las cosas como son.

E: Es un mensaje más *ligh*

I: Exacto.

E: ¿No sientes que este lugar es un poco religioso?

I: No, para nada. ¿Lo dices porque gritamos Osho en las *Evening Meetings*?, pero es solo por diversión, para mover energía.

E: ¿Sientes que toda la gente que viene tiene una actitud similar ante Osho?

I: Creo que el 99% de la gente viene por los mimos ideales que yo. Hay algunas personas que vienen solo a relajarse, que solo quieren la piscina, hacer amigos, fiesta, masajes. Pero creo que en algún momento prueban las meditaciones y se enganchan.

E: ¿Has hecho terapias meditativas?

I: Si, dos veces *Mystic Rose*, una vez *No Mind*.

E: ¿Qué obtuviste en esas terapias?

I: Hacer *Mystic Rose* fue una experiencia muy poderosa, teniendo en cuenta que mi padre había muerto. Durante años no había reído, no había llorado. Solo podía sonreír. Mi madre decía que era muy fuerte porque nunca lloraba. Pero después de hacer *Mystic Rose* pude volver a reír, a reír con fuerza. Lo mismo me paso con el llorar.

E: ¿Es la iluminación el propósito final de estar en este lugar?

I: No, solo gozar y estar en el camino... eso es todo.

E: ¿Qué tienes que hacer, siguiendo a Osho, para gozar el camino?

I: Estar totalmente en el presente... ese es el mensaje. Estar en totalidad con el presente.

E: ¿Dónde colocas las meditaciones?

I: Las meditaciones son parte de esta gozar, no debes usar las meditaciones para alguna finalidad.

E: Hagamos un juego... tenemos por un lado religión y por otro psicoterapia, ¿Dónde sitúas a Osho en tu experiencia?

I: Más allá de estas dos cosas. En Estados Unidos hice dos años de psicoterapia, y al no tener los elementos de la meditación, no siento que me haya servido. Quedas enganchado al terapeuta. Una vez o dos veces por semana, además de lo caro que es. Además era un proceso que no terminaba nunca, y yo quería ser autosuficiente. No tener que depender del terapeuta. Lo que me gusta de Osho es que podemos ser autosuficientes, no necesitamos depender de nadie.

E: ¿Ser independiente es otro propósito de estar en el camino?

I: Nadie puede estar 100% independiente. Es necesario algo de co-dependencia, pero de un modo saludable.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: No, nací en una familia hinduista, me gusto toda su mitología, pero no es suficiente. Creo que necesito cosas más experienciales que solamente me relaten historias. No soy creyente, me gusta experimentar y buscar la verdad por mí misma.

E: ¿Dejaste de ser hinduista en el mismo momento en que conociste a Osho?

I: Si. Así fue.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Creo que media o media alta.

E: ¿Qué cosa haces en tu vida diaria?

I: Estuve trabajando para un banco en India por cuatro años. Luego fui a Estados Unidos y trabajé para una farmacéutica por tres años. Ahora estoy en un espacio de búsqueda de algo más, acabo de llegar de Estados Unidos y siento que necesito otra cosa.

E: Gracias.

Entrevista 32

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Gabrielle

E: ¿De adonde vienes?

I: De Italia.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Si.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Para celebrar... soy una persona con mucha fortuna, en Italia no hay muchos espacios para celebrar, para estar contento, para sentir que la vida es bella. Ese es el primer motivo. Vengo también a lo que pienso vienen todos, iluminarse.

E: ¿Pero por qué elegiste el *ashram* de Osho y no otro lugar para ese propósito?

I: Porque Osho es un maestro contemporáneo, es actual. Si lees sus libros entiendes que lo que dice, es moderno, y eso me gusta.

E: O sea comenzaste a leer a Osho, y luego decidiste venir a su centro

I: Si, así es. Comencé a leerlo casi por casualidad, era un libro sobre reiki. En este libro habían frases de Osho, y cada vez que leía estas frases me daba cuenta que esta persona piensa como yo. Luego fui a Internet a investigar quien era Osho, luego comencé a leerlo, lo que me trajo acá.

E: Me hablaste de la iluminación, ¿la buscas con intensidad?

I: Si y no. Si es verdad que tenemos tantas vidas, puede ser en la próxima vida. Tengo cuarenta años y tengo todo lo que quiero, porque no ir por algo más.

E: ¿Te sientes un seguidor de Osho?

I: No, me gusta pero no quiero solo seguirlo a él. Tengo una mentalidad abierta para sentir otras cosas. No quiero ser un *sannyasin*, porque eso es seguir solo un camino.

E: ¿Qué cosas has aprendido con Osho?

I: No es que haya cambiado mucho después de haber conocido a Osho. Sé que algún día moriré y creo que Osho te da una idea de aquello que puedo encontrar luego.

E: ¿Tienes alguna religión?

I: Tengo educación católica pero no la práctico.

E: ¿Qué cosas te dice Osho sobre la muerte?

I: Que aquello que decimos ser no somos, nuestro ego, la identidad, todo aquello que viene enseñado desde nuestra infancia. Hay una cosa que observa y que vive por siempre.

E: ¿Crees en ello?

I: Es un poco teórico, pero quiero experimentarlo.

E. ¿Y cómo?

I. Meditando

E: ¿Cuál crees tú es la diferencia entre este resort y otros resorts turísticos?

I: En un resort turístico hay animadores que te tienen haciendo ejercicio, bailando. En cambio acá el propósito es meditar.

E. ¿Habías hecho meditación antes de venir acá?

I: Sí, pero no de Osho.

E: ¿Qué es para ti la *Evening Meeting*?

I: Hay varias fases. Primero se celebra, se baila. Cada frase parece un poco rígida, por ejemplo, cuando se baila cada uno baila solo, no hay espontaneidad, es todo un poco mecánico. Si alguien estornuda lo expulsan de la sala. Es como estar en una iglesia.

E. ¿Por qué crees que es así?

I: Porque de algún modo deben organizar tanta gente de distintos países. Imagínate cada uno hace lo que cree que debe hacer, sería un caos.

E: Pero ellos dicen que es una meditación

I: Todo puede ser una meditación, incluso esta conversación. Si observamos lo que estamos haciendo en ese momento es meditación.

E: Tenemos por un lado psicoterapia y por otro religión, ¿Dónde colocas a Osho?

I: Esta sobre ambas, pero al mismo tiempo tiene de ambos. Para mí, Osho es un iluminado, esta tan alto que es difícil saber dónde está, por ejemplo, en la *Evening Meeting* se comunica su palabra de un modo muy hipnótico. La hipnosis te porta a la meditación. Es un ritual.

E: ¿No sientes nada religioso en este lugar?

I: Depende de cómo definas religión. Si lo entiendes como un dogma donde debemos seguir reglas, podría ser, pero es necesaria para la organización del lugar. Si se trata de contemplar la vida, también hay de ese tipo de religión.

E: Para mí lo extraño es que Osho no quería seguidores, pero acá está lleno de *sannyasins*

I: Es extraño, pero es lo que le sucede a todos los místicos cuando mueren. Los seguidores más cercanos toman su filosofía, la transforman y crean una institución para seguir con su obra. Eso les ha sucedido a todos los grandes místicos del mundo. Si no es así, como llegamos nosotros a conocer a Osho. No se escribirían tantos libros, la gente no conocería sus meditaciones. Para mí más que un mal es un bien, porque he podido conocer y experimentar su obra.

E: ¿Qué cosas debes hacer para comprender a Osho?

I: Se tú mismo. Elimina todos los condicionamientos que has recibido del pasado, y busca vivir tú vida como quieres vivirla, sin crearle a nadie. Mira dentro de ti mismo y síguete a ti mismo. Ahora déjame hacerte una pregunta, ¿Crees que alguien está iluminado dentro de este resort?

E: Creo ninguno está iluminado

I: Entonces que esperanza tenemos tú y yo

E: Ninguna

I: Para mí esta es la pregunta más importante. Es racional. Pero si de las personas que han vivido con Osho por tantos años, que han meditado las meditaciones de Osho tantos años, y no se han iluminado, ¿Qué esperanza tengo yo de alcanzar ese estado?

E: ¿Pero tú crees que Osho dijo eso? ¿Que todos quienes vienen acá se podrán iluminar?

I: No lo sé. Solo me pregunto eso. Una técnica efectiva se mide por sus resultados, y si ninguno se ha iluminado usando la misma técnica, quiere decir que el método no es adecuado para tal propósito.

E: Lo que pasa es ni siquiera estoy seguro que cosa es la iluminación.

I: Yo he hablado con algunas personas sobre esto...

E: ¿Y qué cosa te han dicho?

I: Todos dicen que no se merecen ese estado, que deben hacer un largo viaje o proceso. Que la iluminación se obtiene golpeando tu cuerpo, meditando, u otros trabajos, y tal vez algún día, no en esta vida, suceda.

E: Pero Osho no dice que debes alcanzar la meditación a través del dolor.

I: Exacto... yo he leído muchos libros, uno llamado "La Felicidad Ahora", y dice que la iluminación puede llegar en un segundo, sin esfuerzo. Si es así, para que todo esto. Para que levantarse a las seis de la mañana para la Meditación Dinámica, o pagar por llorar una semana, o reír. Hay gente que paga por trabajar. Eso es muy extraño.

E: ¿Tú no tienes ninguna religión?

I: No

E: ¿Pero dejaste el catolicismo cuando comenzaste a leer a Osho?

I: Hace quince años deje todo eso, porque me di cuenta que era una institución que ayuda a conservar un orden moral.

E: Luego de dejar la religión... ¿sentiste que debías buscar algo para sustituir esa creencia?

I: Por muchos años no. Estaba bien así. Por muchos años la vida me ha dado mucho, y ahora siento que debo agradecer eso. Y con Osho he redescubierto la espiritualidad.

E: Por eso has elegido a Osho como tú maestro

I: Sí, pero lo que se hace acá no tiene mucho que ver con eso.

E: No crees que este lugar represente la filosofía de Osho

I: Yo mido con los resultados. Si aquí conozco a alguien iluminado, podré decir que este sistema funciona. Si no, quiere decir que este lugar no funciona.

E: Pero hay gente que solo viene a conocer gente...

I: Pero eso lo puedes hacer en cualquier resort, en un bar o una discoteca.

E: Eso quiere decir que no toda la gente viene para hacer un trabajo de iluminación.

I: Si uno viene por Osho, debería ser así. Si en ese camino conoces una mujer y tienes una relación, no tiene nada de malo. Pero ese no es el motivo por el cual viniste. Lo bueno de este lugar es que te encuentras con gente con la que puedes hablar cosas espirituales. Eso no lo encuentras en el bar de la esquina.

E: La gente parece más abierta acá

I: No lo sé, yo vengo saliendo de la Kundalini y no veo esa satisfacción en los ojos de la gente. Había mucha gente que dormía y roncaba en la meditación, otros adormeciéndose. No veo esas ganas de vivir. He hablado con otros italianos y se lamentaban de portar los mismos problemas a casa que habían traído acá. Habían pagado mucho y sentían que no habían solucionado nada.

E: Pero sigue viniendo mucha gente...

I: Es porque Osho es muy famoso. Pero esta gente sigue entendiendo el camino de la iluminación como algo doloroso, se siguen levantando a las seis de la mañana, llorar todo el día por una semana, y yo creo que esto no te ayuda. Eso es contrario a lo que dice Osho

E: Para finalizar, ¿Qué cosa haces en tu vida diaria?

I: Soy empresario de servicios Internet y comunicaciones, tengo un negocio de telefonía, y tengo unas cabañas en Tailandia, la que arriendo cuando yo no voy.

E: Si tienes que situarte entre clase baja, media, media-baja, media-alta o alta, ¿Dónde te sitúas?

I: Me va bien...

E: Gracias.

Entrevista 33

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: María Antonia

E: ¿De adonde vienes?

I: Portugal.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Sí.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Vine porque decidí cambiar mi vida. Tuve cáncer y me sometí a una operación. En ese momento me di cuenta que necesitaba saber quién era, conocerme mejor.

E: ¿Pero tú cáncer está curado?

I: Sí, pero si no resuelvo cuestiones emocionales muy profundas tendré otro.

E: ¿Crees que tú cáncer es consecuencia de problemas existenciales o espirituales?

I: Si, así es.

E: Entonces tenías cáncer y comenzaste a leer a Osho.

I: Mi primer libro de Osho lo leí antes, el 2007. Cuando estaba enferma leí muchos libros de Osho, pero esto comenzó antes. El año pasado hubo un festival de Osho en Lisboa, y ahí conocí a Dasha, un *sannyasin* con quien hice constelaciones familiares y reiki nivel uno y dos. Luego hice lecturas de aura, y eso me llevo a pensar que debía estar al menos un mes conmigo mismo. Por eso vine acá, lejos de mi país, de mi familia. Si permanecía allá iba a ser muy difícil para mí.

E: No veo la relación entre tú cáncer y Osho

I: Osho me está ayudando mucho en este proceso.

E. ¿En qué sentido?

I: Para ver la vida en otro sentido. Al principio no fue fácil aceptar a Osho porque era parte de una religión. Soy católica. Muchas veces estaba enojada con Osho porque él está contra esa religión. Muchas veces es difícil aceptar sus palabras, pero cada día aprendo más y acepto más sus puntos de vista. Me gusta él porque nunca había encontrado mensajes que se parecieran tanto a como pienso. Muchas veces me he sentido sola, que nadie me entiende. En Portugal tenemos muchas creencias, condicionamientos. Durante muchos años fui a la iglesia, leí la biblia sola. Mi familia es católica pero no practican. Desde los doce años iba a misa todos los domingos.

E: ¿En qué momento dejaste el catolicismo para seguir a Osho?

I: Dasha me dijo que iba a la iglesia porque quería encontrar a mi padre. Dasha Satori es una *sannyasin*. Ella tiene un centro en Portugal. Ella me dijo eso porque mis padres se divorciaron cuando yo nací, en su opinión esa es la razón por la que voy a la iglesia. En ese minuto sólo quería crecer espiritualmente.

E: ¿Pero sigues siendo católica?

I: Sigo teniendo vínculo con la iglesia. A veces más, a veces menos. A veces tengo crisis de fe. Muchas veces siento que las misas están muy alejadas de la vida real. El sacerdote no ayuda en los problemas cotidianos, solo lee la biblia pero no conecta ese saber con la vida cotidiana. Eso me enoja mucho de la iglesia. Pero sigo creyendo en Dios. Aún me queda fe, aunque muchas veces no sé bien en que sustentar esa fe.

E: ¿Cómo conectas Osho con ser católica?

I: Esa es mi gran contradicción. Sé que Osho habla contra los cristianos todos los días, y eso no me gusta. Me quedo con el Osho que nos llama a emocionarnos libremente, sin barreras. Que tenemos que ser espontáneos y auténticos. Pero tengo muchos conflictos con Osho. Por ejemplo, cuando Osho habla de cómo criar tus hijos, me pregunto cómo puede hablar de eso si nunca tuvo hijos.

E: ¿Crees que Osho es un líder espiritual, como Jesucristo?

I: Yo creo que Osho y Jesucristo no están aún en el mismo nivel. Aún no siento Osho en mi sangre. Desde que tengo cáncer siento mucha espiritualidad, un sentimiento muy fuerte. He cambiado mucho desde que tengo cáncer. Según una *sannyasin* esto es una llamada espiritual a ser yo misma.

E: ¿Te sientes seguidora de Osho?

I: Me han explicado que ser *sannyasin* no tiene nada que ver con seguir a Osho. Eso me confunde un poco, porque creo que acá hay algunos fanáticos de Osho. Gente que moriría por Osho. Eso no es bueno, no es saludable. No me gustan estos fundamentalismos. Me da un poco de miedo convertirme en algo así. Siento que es un poco una locura. Amo a Jesús pero no soy una fanática.

E: ¿Qué es para ti ser una *sannyasin*?

I: No lo sé... estoy aprendiendo.

E: ¿Te sientes una buscadora de lo espiritual?

I: A lo largo de mi vida he ido sintiendo varios llamados. Con el cáncer creo que estos llamados se intensificaron. Pero no estoy seguro de que significa eso. Luego del cáncer decidí que quiero vivir intensamente esa espiritualidad.

E: Tenemos por un lado psicoterapia y por otro religión, ¿Dónde colocas a Osho?

I: Hice psicoterapia con psicólogos, seis o siete años.

E: Pero donde pones a Osho

I: Creo que es ambos. Psicoterapia, porque nos ayuda a conocernos a nosotros mismos. Religión, porque nos ayuda a gestionar nuestra fe. Osho es un poco de todo esto.

E: ¿Qué tipo de fe?

I: Fe en la vida.

E: ¿Qué es Osho?

I: Fue un hombre iluminado, que vino a ayudar a la gente en su espiritualidad.

E: ¿Crees que este lugar es una institución religiosa?

I: Más o menos. Tienes rituales y reglas, igual que las religiones. Tienes una Biblia, que son los libros, tenemos un maestro...

E: Pero los administradores de este lugar nos dicen que este lugar es solo un resort...

I: Estoy haciendo una analogía. Fui a un resort en África y no es como este lugar. Es totalmente diferente.

E: ¿Cuál es la diferencia?

I: Acá podemos vivir cosas que en otro lugar no podemos. Es un lugar espiritual. Tenemos rituales, meditaciones, cosas que en un resort no encuentras.

E: ¿Sientes que debes seguir algunos dogmas con Osho?

I: No. No debes hacer nada. Sentir la vida, leer algunos libros de Osho, meditar. En ese sentido Osho nos llama a ser individuos, no a seguir nada ni formar comunidades.

E: Gracias¹⁰⁹.

Entrevista 34

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Tweny

E: ¿De adonde vienes?

I: Nací en Brasil pero vivo en Londres.

E: ¿Esta es tu primera vez en el resort?

I: Si.

E: ¿Por qué decidiste venir?

I: Por muchos motivos. Podría definirme a mí misma como una buscadora. Entonces empezaron a suceder muchas cosas en mi vida, yo ya estaba leyendo a Osho... desde pequeña me gustaba mucho lo que él decía así que empecé a leerlo, ver información de él en google, me sentía cómoda con lo que él decía porque sentía que era exactamente lo que yo sentía. No sé bien cómo explicarlo.

¹⁰⁹ Fuera de grabación me indico que se sentía parte de una clase media y que tenía treinta y un años.

E: ¿Conociste a Osho en Internet?

I: No, a través de libros y luego en Internet. Lo que más me gusto es que no se trataba de aprender sino de desaprender. También me gusto que su discurso no es tanto referido a ser amoroso, sino a buscar el vacío o silencio que todos portamos dentro.

E: ¿Qué es para ti Osho?

I: Alguien agradable con el que quieres compartir. Creo que él te enseña a cómo manejar ciertas experiencias que vas teniendo en tu vida.

E: ¿Por qué sientes que eres una buscadora?

I: Solo quiero encontrar respuestas.

E: ¿Respuestas a qué?

I: A lo que sea.

E: ¿Cuántos maestros has conocido?

I: Osho, Eckarth Tolle, de quien ni siquiera leí su libro, lo he visto en entrevistas y alguna información en Internet. Hay un gurú del sur de India que me gusta mucho, pero creo que mi favorito es Osho, me gusta porque no te presiona, no tienes que ser alguien, solo vivir espontáneamente.

E: ¿Tienes alguna creencia religiosa?

I: Mis abuelos son evangélicos, pero mis padres nunca siguieron ningún credo. Nunca me obligaron a seguir ningún credo. Mi madre siempre me presiono para que sea doctora o abogado, pero mi padre siempre me dijo haz lo que quieras con tú vida. Por eso mismo no tengo trabajo ahora, porque hago siempre lo que quiero.

E: ¿Cuántos años tienes?

I: Veinticuatro. Mi padre me dijo ve a India y ve lo que sientes. Para mí esto es como un juego, aunque muchas cosas salen, así que es un juego un poco serio. Este lugar es especial.

E: ¿En qué sentido?

I: Porque puedes ver tus bloqueos, tus condicionamientos, pero al mismo tiempo te sientes cómodo.

E: Me quedo una duda con una pregunta anterior, ¿eres una buscadora espiritual?

I: No, una buscadora de todo. Soy curiosa, quiero conocer cosas nuevas, adaptarme, ver como reacciono en ambientes nuevos. Divertirme, y luego seguir mi camino.

E: Tú experiencia acá, ¿es más por diversión, o es espiritual?

I: Lo espiritual es diversión. Traté de meditar en Londres pero no pude. Muchas cosas me lo impedían, así que este es el lugar para ello. Este es el lugar para abrir todo lo que debe abrirse en meditación, tienes la ayuda de la gente, pero sobre todo es el lugar el que te apoya.

E: ¿Por qué el lugar y no la gente?

I: La gente te ayuda, pero es sobre todo el lugar. El lugar tiene una energía maravillosa.

E: ¿Te sientes parte de una comunidad acá?

I: No, no es una comunidad.

E: ¿Qué es este lugar para ti?

I: Acá todo el mundo está por sus propias razones. Muchas veces te encuentras con gente que está por las mismas razones que tú, pero es solo coincidencia. Creo que este lugar fue hecho para que te encuentres a ti mismo, no para formar una comunidad.

E: ¿Tú estás tratando de encontrarte a ti misma acá?

I: No, solo ser yo misma, meditar, y observarme.

E: ¿Crees que este lugar tiene algo de religioso?

I: No, pero la gente de afuera lo ve así. También es cierto que acá viene gente muy religiosa. Lo que pasa es que para mucha gente meditar es una cosa religiosa, un contacto con lo divino, y yo no creo que así sea. Eso distorsiona la percepción que la gente tiene de este lugar. Este lugar es libre, nadie te impone nada. No tienes que hacer nada, solo lo que sientes.

E: Pero cuando haces *Evening Meeting*, ¿tienes la misma percepción?

I: Es que nunca voy

E: ¿Por qué no?

I: Lo que paso es que no tengo disciplina. Ese espacio tiene demasiadas reglas, y entiendo que Osho lo quiso así para generar una energía colectiva poderosa. Además perdí mi maleta donde tenía mi ropa blanca, además siempre llego tarde a todo, y ahí tienes que ser puntual, o si no te dejan fuera. En resumen, hay algo que evita que yo vaya allá.

E: Tal vez evitas ese espacio por considerarlo muy religioso.

I: No, para nada. Osho creó esas reglas para generar una atmosfera, y me parece muy bien. Siento que tenemos que ser distintos en ese lugar, y eso no me gusta. Pero es porque yo soy así.

E: ¿Cuál es la diferencia entre otros resorts que hayas visitado y este?

I: Acá venimos todos por razones diversas, pero todos conocemos a Osho, y de algún modo u otro, le queremos. Si voy a otro resort es porque quiero ir a la playa. Creo que este lugar es único porque puedes dejarte ir, soltarte, fluir. En otros resorts todo el mundo hace lo mismo, se bebe alcohol y fiesta. Acá no tienes que preocuparte de nada, puedes ser tú mismo. Me gusta bailar, así que voy al *Buddha Groove* y bailo, y nadie me ve, a nadie le importa. Si quiero colgarme de un árbol nadie me lo va a criticar.

E: Este es un lugar para hacer lo que quieras

I: Para soltar la mente, sin presiones.

E: ¿Te sientes seguidora de Osho?

I: Yo no sigo nada, me gusta Osho, pero no lo sigo. Siento que no tengo que tomarme seriamente lo que él dice. No sé si diría que lo sigo...

E: ¿Has tomado *sannyas*?

I: No, pero sabes, al principio me parecía una pendejada, pero hace tres días me comencé a sentir muy perdida, y decidí que quiero tomar *sannyas*. Me siento preparada para ello.

E: ¿Qué significa para ti ser *sannyasin*?

I: Celebrar... pero he celebrado toda la vida, incluso antes de conocer a Osho.

E: ¿Puedes encontrar una expresión para lo que sientes por Osho?

I: Agradecimiento. Es un tipo chistoso.

E: Tenemos por un lado psicoterapia y por otro religión, ¿Dónde colocas a Osho?

I: Lo pongo sobre ambos, porque no tiene que ver con nada de eso.

E: Pero qué pasa con las terapias meditativas, como *Mystic Rose*, ¿no son terapias?

I: Pueden ser psicoterapias. Hice siete años de psicoterapia, eso me ayudó mucho, de hecho quise ser psicoterapeuta. Pero el problema es que siempre estas colgado de alguien, dependes del terapeuta. Acá todo lo haces por ti mismo. Esa es la diferencia entre psicoterapia y meditación. En psicoterapia, muchas veces el trabajo lo hace el terapeuta y no tú. También estuve en el psiquiatra, tomé pastillas por muchos años, y al final me di cuenta que debo trabajar yo sobre mí misma.

E: En este caso la meditación es hacer tu propio trabajo psicoterapéutico

I: Así es. Así lo siento. No dependes de nadie.

E: Déjame entender algo, hiciste siete años de psicoterapia y otros con un psiquiatra...

I: Cinco años.

E: ¿No sientes que estas acá para sustituir esos procesos?

I: No, para nada. No lo veo así. Estoy gozando estar acá, eso es todo. No siento que estoy en un proceso de nada.

E: Última pregunta, ¿Qué haces para vivir, o a que te dedicas?

I: No hago nada. Deje mi trabajo y llevo un tiempo buscando algo que hacer. Fui modelo por diez años, lo deje hace un tiempo y estoy a la búsqueda de algo, pero no me ha ido bien.

E: Gracias¹¹⁰.

Entrevista 35¹¹¹

E: ¿Cuál es tu nombre?

I: Swami Amrito

E: ¿De adonde vienes?

I: Nací en Londres.

E: Ok... ¿La intención de construir este lugar era formar una comunidad?

I: No. Porque el trabajo aquí es siempre individual. Evidentemente, un grupo de individuos envueltos en algo similar podría crear un proceso más amplio e intenso que si fuese solo un trabajo de individuos aislados. El foco es el individuo, absolutamente no el colectivo.

E: ¿Pero se pueden encontrar valores, ideas o actitudes comunes?

I: No olvides que la gente que esta acá proviene de la sociedad que ha condicionado sus mentes. Pero no somos un producto final. Todos somos parte de un proceso

¹¹⁰ Fuera de grabación me indico que se sentía parte de una clase media alta.

¹¹¹ El informante es el actual director de la *Osho International Foundation*, principal responsable del resort, médico personal de Osho y cabeza del *Inner Circle*.

de descubrimiento de nuestra individualidad. Todos acá compartimos esos condicionamientos. Pueden ser diferentes países, religiones o grupos, toda esa energía que nos define está en contra de nuestra individualidad. Toda la gente que conoces acá carga con ella esos vestigios de la sociedad, y la respuesta es el silencio y la calma ante esa evidencia. También todos tienen en común la idea de que la meditación es el camino para comenzar a eliminar esos condicionamientos. Son un grupo de individuos que no están interesados en ser parte de la sociedad, excepto de manera secundaria. Pero primariamente interesados en ser ellos mismos. Es decir, lo que tienen en común es descubrir lo que no tienen en común.

E: ¿La gente viene acá exclusivamente a meditar?

I: No sabemos necesariamente a que venimos acá. Osho solía decir que es un misterio porque la gente viene y es un misterio porque se van. La mente siempre está dando razones, pero estas razones no te permiten comprender este misterio. Por eso, para los que trabajamos acá, ponemos nuestra atención en los que vienen, no en los que se van. Desde hace unos años los valores religiosos e ideológicos han venido desapareciendo, y al mismo tiempo han surgido nuevos desafíos como el calentamiento global, la proliferación de armas nucleares, escases de alimentos, de agua, tu sabes... estamos en un momento único de la historia del homo sapiens. Es en este minuto cuando la gente se pregunta si estamos viviendo de un modo inteligente. Naturalmente en esos momentos de crisis la gente comienza a abrirse a nuevas formas de ver las cosas.

E: La meditación, tal como se práctica en este lugar, ¿podría volver a la gente más individualista?

I: Paradójicamente es ambas cosas. Porque en sociedad, la gente vive periféricamente y pretenden e intentan conectar entre ellos, usando mecanismos que no les sirven, que no tienen nada en común con ellos, entonces, cuando entran en contacto con la meditación, empiezan a tomar contacto con quienes realmente son ellos. Eso tiene aparentemente un componente muy egoísta. Paradójicamente, a través de este proceso introspectivo podemos al mismo tiempo comenzar a conectarnos con otros de manera más genuina. Ese sería el final de este proceso que empieza yendo hacía dentro, para luego salir afuera. En ese punto dejamos de estar separados. En ese punto ya no estamos en competencia, o en lucha, o en lo que sea. Entramos en una armonía natural que es fácilmente perceptible en este lugar.

E: Te lo preguntaba, porque en los setenta muchos sociólogos comenzaron a correlacionar individualismo con esta nueva aproximación psicoterapéutica. Pero al escucharte me queda claro que para ti no es tal esa relación.

I: Hay muchas ideas al respecto. Piensa en lo que estás diciendo, hablamos del fin de la década de las necesidades y el comienzo de la década de los excesos. Hace muy poco tiempo la gente está comenzando a morir por sobrepeso antes que por

desnutrición. En ese sentido somos gente muy afortunada, porque no tenemos que preocuparnos por nuestra siguiente comida o trabajo. Eso es algo nuevo en la historia de la humanidad. Entonces la gente ya no busca deshacerse del dolor, sino como obtener más placer. Y obviamente esto se ha cristalizado en el modo de trabajar terapéuticamente. Osho fue muy preciso en que este tiempo es un tiempo nuevo y específico. Señalo que el futuro será muy diferente del pasado. Él fue consciente de este momento histórico y pensó que la gente podría estar lista para buscar algo nuevo. Piensa en Gurdjieff, que en los años treinta, cuarenta y cincuenta, en medio de dos guerras mundiales, pensó algo completamente original para la humanidad. En los sesenta fue lo mismo, la gente comenzó a preguntarse por un nuevo modelo de vida, fuera de la política establecida, de la ideología imperante. Osho fue consciente que debía venir y ofrecer a la humanidad una aproximación a la vida completamente nueva. Y su aproximación fue no hay nada más que observar que uno mismo. Eso lo puso en un dilema, porque necesitaba que la gente aprendiera esta idea, pero al mismo tiempo no quería ser un gurú al que todos viniesen a besarle los pies. Entonces su plan era que la gente viniera, aprendiera, y se fuera, sin generar apegos. Tal vez generar un apego mientras el proceso se desarrolla para evitar otros apegos.

E: ¿Cómo sientes que la gente entiende o ha entendido a Osho?

I: Muy mal. Hay gente que viene con lentes, y no se los quieren quitar. El problema es que si les entregamos Osho de manera fácil lo van a simplificar, y si lo entregamos muy complicadamente, no lo van a entender. Tenemos que ponerlo a una distancia tal que la gente lo incorpore en sus vidas. Pero siempre ha sido así, muy pocos pudieron entenderlo cuando él estaba en su cuerpo. A Osho no le interesaba mucho que lo entendieran o no, solo que existiese suficiente gente para que el show continuara. Recuerdo que cuando Osho dejó su cuerpo, al día siguiente había solo tres personas en la sala de meditación para hacer Dinámica. En ese momento había cientos de *sannyasins* acá, pero solo tres querían meditar. Pero Osho lo dijo, muy pocas personas van a hacer la transición necesaria entre mi presencia y mi ausencia. Esa gente que no logre entender esa transición, dijo, pronto estarán sentados a los pies de cualquier idiota.

E: ¿Pero qué pasa hoy en día?

I: Es igual. Es siempre el mismo proceso, como un tren de alta velocidad, donde la gente viene, ellos hacen algo, tal vez nada, se mueven en diferentes direcciones, y de alguna manera van dejando atrás el dolor con el que llegan. Hablar de Osho es como hablar de Einstein, es decir, un gran autor, y al igual que él ya nadie se acuerda de lo que realmente dijo. Tal vez unos pocos. Entonces muchos saben quién es Osho, pero no saben cuál fue su mensaje.

E: Pero con Einstein sabemos que fue un profesor de física. Pero con Osho tenemos el problema que no sabemos quién fue. Para algunos, acá en el resort, es

un amigo, para otros un ayudador, para otros un maestro, un Dios. Si preguntas, todos te dirán cosas distintas...

I: Si, te entiendo. Pero mira, solo doce personas entendieron la teoría de la relatividad en 1910. Por eso, se paciente. Estas cosas toman tiempo porque nadie está familiarizado con lo que él habla. Lo que pasa es que todo el mundo tiene ideas tontas acerca de Osho. Todo el mundo dice Osho es para mí esto o aquello. Quien te crees que eres para pensar que Osho tiene que ser algo para ti.

E: ¿Qué es Osho para ti?

I: Solo te puedo decir lo que él dijo. Que es no quiero ser un maestro para nadie, pero la gente quiere jugar el juego del maestro y el discípulo. Pero si me escuchas detenidamente te darás cuenta que solo soy tu amigo. No estoy diciendo que somos amigos, estoy diciendo que yo soy tu amigo. Gran diferencia. Eso quiere decir que puedo ayudarte si te abres a esa ayuda. Lo que pasa es que nunca antes tuvimos un concepto como ese. En mi experiencia, es la primera vez que escucho algo como eso. Para mi es el mejor amigo que la humanidad ha tenido. Lo que estoy haciendo es reflejarte lo que mi mente dice de Osho, pero mi experiencia es algo mucho más profunda.

E: En el resort hay meditaciones, terapias meditativas y las *awareness intensive*. ¿Cuál es el propósito de estas tres técnicas?, ¿cómo se vinculan entre sí?

I: Osho siempre quiso partir con lo que la gente es. En los años sesenta, la gente era hippie, comunidad, terapias alternativas, el movimiento por el potencial humano, por eso muchos terapeutas vinieron de todo el mundo a trabajar con Osho. La idea era que todos ellos pudiesen desarrollar su trabajo. Haz tu trabajo acá pero hazlo en este contexto. Y este nuevo contexto es mirarte con una luz que fuera de este contexto no puedes obtener. Así por ejemplo él dijo muchas cosas, si vas donde tu terapeuta con problemas de fantasías sexuales, solo te puedes ayudar si expresas públicamente ese condicionamiento. Es decir, debes pararte y gritar que tienes problemas con tus fantasías sexuales, y desde ese reconocimiento público puedes curarte. La idea no es susurrarlo en las esquinas, manteniéndolo secreto. Osho nos permitió ver con claridad ese juego que jugamos cuando decimos ese soy yo, con todos los condicionamientos, ideas, creencias, con todas las cosas con las que nos identificamos. Todo eso me sirve para saber claramente que es lo que debo observar. La meditación es entendida simplemente como observar pensamientos y sensaciones, y todas las corazas que he construido pretendiendo ser eso quien soy. Si puedo observar eso, entonces todo aquello que es observado es inauténtico y falso. Solo necesito observar para despertar ese proceso de desmantelamiento. Eso es un propósito muy profundo. Si eso es cierto, yo quiero ser parte de eso. Si no es cierto, que importa. Es el mismo propósito de Buda y otros maestros. En diferentes contextos y caminos. Lo que Osho estaba haciendo era crear ese grupo del medio, las terapias meditativas, que pueden combinar con no terapias, porque eso siempre implica un juego intelectual en el problema, pero si una aproximación

existencial a esos problemas que no pueden ser discutidos, analizados y comentados. Es lo que en Zen se denomina el departamento dang dang. Por ejemplo *Mystic Rose*, donde alguien tiene que reír por siete días tres horas al día, eso parece una idea imposible, es decir, podemos reír por cinco minutos en una fiesta. Luego, tres horas de llanto por una semana. Nada de esto tiene relación alguna con la felicidad o la tristeza. Es la pura expresión del vacío, que emana desde la boca del estómago. Cuando amas profundamente la mente está vacía. Finalmente, el observador de la montaña, donde nuevamente no hay discusión, análisis, ¿por qué estoy llorando?, ¿por qué estoy riendo?... a quien le importa. Piensa en gibberish, otro juego no intelectual, no terapéutico en el sentido de cura por la palabra, la instrucción es simple pero siempre se mal entiende, di todo lo que quieras decir pero que nunca te has atrevido a decir, porque tu familia, tu historia te lo impidieron. ¿Qué es lo que eso está cubriendo? Odio, frustración... luego desconectas la racionalidad que sostiene esa coraza. Luego, cuando te das cuenta, todo el sistema se cae.

E: Esta nueva clase de trabajo terapéutico no tiene nada que ver con la mente, está relacionado con algo más profundo, ¿podría ser el alma o algo espiritual?

I: Creo que solo se trata de desconectar al observador de los procesos mentales y las sensaciones corporales. Eso es todo.

E: Pero para ello debo creer en el observador.

I: No, solo necesitas descubrir hacía donde va todo este proceso. Tú solo entenderás el propósito de todo esto si comienzas con el proceso de observar.

E: ¿Cómo sé que el observador no es parte de la mente?

I: Es divertido que lo preguntes, porque el otro día estuvimos discutiendo eso con unos amigos. Una personalidad no puede ver otra personalidad. Por eso a veces sientes que es la mente viendo la mente viendo la mente, y así hasta el infinito. Es como si en cierto punto el observador pasa a ser el observado. Pero la idea es que el observador también desaparezca y quede la pura observación. Pero para ello tienes que trabajar intensamente.

E: ¿En esta aproximación hay elementos religiosos?

I: Nada. Es sentido común. Nada religioso ni espiritual. Piensa, ¿hace cuantos años la gente pensaba que el mundo era plano? 500 años atrás, y de repente nos dimos cuenta que esto no era verdad. Por muchas razones. Ahora todo niño sabe que la tierra es redonda. Mañana todo niño sabrá de lo que estamos acá hablando. Es lo mismo. Nuestro cerebro es un bio-computador con muchos programas, unas personas piensan que son inglesas otras que son francesas, unas que son matemáticos otras que son historiadores. Son solo programas colocados en nuestro ego. Antes de desprogramarlos ellos van pensar que son esos programas. Eso es

lo que los niños van a pensar, pobres tontos, como no se dieron cuenta de ello antes.

E: Pero también es posible que la gente venga acá por razones psicoterapéuticas, buscan aliviar algún dolor. También es posible que mucha gente venga a suplir algún vacío religioso.

I: Eso último pasa mucho con los indios. Ellos tienen una comprensión de Osho totalmente distinta. Ellos creen comprender todo esto. Se refieren a Osho como un maestro, como un guía, como alguien que les ayuda a comprender la nada ¿Qué es eso? Convierten a Osho en una autoridad. Puedo entender que gente con armas u organizaciones sean una autoridad, puedo entender muchas clases de poder que generan autoridad, pero autoridad y poder basado solamente en quien eres tú, nunca lo había visto antes.

E: Y qué pasa con la psicoterapia...

I: No pasa nada. Este lugar no está relacionado con nada psicoterapéutico. Déjame explicártelo así. La mente es una maravillosa bio-computadora, pero es una maquina inútil para percibir cosas valiosas, como cuando escuchas un poema, te enamoras, escuchas música, ves un atardecer, tú mente es útil cuando tienes que pagar cuentas, trabajar, tú sabes. Es un mecanismo útil, pero innecesario para los momentos más valiosos de tú vida. La mente es solo un servidor cuando necesitas ayuda técnica. Por eso la psicoterapia nunca sale de este plano. Lo que debes hacer es poner la mente en su lugar, no ponerla en primer lugar, que es lo que la psicoterapia hace. Deja a la mente que sea lo que es. No hay nada malo con la mente, solo que no es un mecanismo que te da vida. Es un mecanismo bio-computacional pero que está atrapado en un dualismo que nos separa de la realidad. Por ende, el trabajo que haces acá no tiene nada que ver con ese tipo de psicoterapia.

E: No es religión, no es psicoterapia. ¿Qué es?

I: Es inteligencia. No es religión ni psicoterapia porque no existen indicaciones sobre lo que debes hacer. No trabajamos con esas contaminadas pero celestiales palabras. Cuando a Osho le preguntaban porque le gustaba el zen, él decía porque no hay apego a ninguna actividad que debas hacer. Todo se trata del goce, de salir de una caja, solo hazlo, no lo pienses. Lo puedes llamar religión, o psicoterapia, pero que importa. Con que le pongas nombres nada cambiara.

E: Puedo entender preguntas religiosas, como que pasa luego de la muerte. También entender preguntas psicoterapéuticas, como cuál es la forma de aliviar mi dolor existencial. Pero al parecer tú hablas de algo que está en el medio de ambas dimensiones.

I: Tal vez tenemos que inventar un nuevo término. Esto no tiene que ver con el futuro, que pasa luego de morir, sino con el presente inmediato. No con el pasado,

la fuente de mis dolores existenciales. Es todo sobre el presente. Todo el trabajo es sobre como estar en el presente.

E: Cuando leo zen y cuando leo psicoterapia gestáltica, me acuerdo inevitablemente de Osho. Creo que Osho toma elementos de la psicoterapia y del budismo zen, y los mezcla muy bien. Pero eso mismo confunde a la gente.

I: Osho les regalo a todos esta energía no material, que traspasa religión y psicoterapia. Es un regalo único y original. Creo que eso es muy difícil de entender, por eso hemos tenido esta conversación. Pero sabes lo que es más interesante, es lo que la gente encuentra. Creo que lo que la gente encuentra es un fenómeno que los hace ricos, y cada día más ricos. Es comprensible que la gente viese en él un mesías, un gurú, un dios, un maestro, pero Osho no es eso. Son solo proyecciones sociales. Creo que la gente se encuentra a sí misma cuando encuentra a Osho. Esa es la verdad de todo esto¹¹².

I: Gracias.

¹¹² Con respecto a la edad del informante, consulté los archivos del resort y se indica sesenta y tres años.

Anexo 3: Análisis de las entrevistas

Cuadro N°1 sobre datos generales de los informantes entrevistados

Informante	Género	Edad	Clase Social ¹¹³	Nacionalidad (País)	Profesión	Número de visitas al resort
1	Femenino	48	Media-baja	Austria	Fisioterapeuta y trabajadora social	Primera vez
2	Masculino	30	Media	Argentina	Ilusionista y mago	Primera vez
3	Masculino	50	Media-alta	Taiwán	Médico radiólogo	Cuarta vez
4a	Femenino	28	Alta	Moldavia	Economista y empresaria	Primera vez
4b	Masculino	33	Alta	Moldavia	Periodista y empresario	Primera vez
5	Femenino	39	Media	Brasil	Auxiliar de vuelo	Primera vez
6	Femenino	47	Media	Corea del Sur	Traductora de libros de Osho y facilitadora de terapias meditativas de Osho	No recuerda, pero ha visitado el resort más de quince veces
7	Femenino	21	Media-alta	Estados Unidos	Estudiante de Biología	Cuarta vez
8	Masculino	40	Media-alta	India	Empresario en el rubro de las comunicaciones	Segunda vez
9	Femenino	33	Media	España	Dependiente de una tienda de pescados y mariscos	Primera vez
10	Masculino	61	Media	Bulgaria	Conductor de camiones	Segunda vez
11	Femenino	47	Media-baja	Taiwán	Diseñadora de páginas web	Tercera vez
12	Masculino	31	Media-alta	Cuba	Ingeniero informático para empresa de negocios	Primera vez
13	Femenino	20	Alta	India	Auxiliar de vuelo	Muchas veces, cada tres meses visita el resort
14	Masculino	30	Media-alta	India	Empresario inmobiliario	Octava vez

¹¹³ La clase social se identificó en base a la autopercepción y autoreporte del entrevistado, desde una escala que iba desde clase baja; clase media-baja; clase media; clase media-alta, y clase alta.

PRÁCTICA ESPIRITUAL EN EL OSHO INTERNATIONAL MEDITATION RESORT:
¿CRECIMIENTO O HEDONISMO ESPIRITUAL?

15	Masculino	28	Alta	Chile	Sin profesión (trabajo en una tienda de venta de skateboards)	Primera vez
16	Femenino	29	Media	Portugal	Psicóloga	Primera vez
17	Femenino	30	Media	Checoslovaquia	Sin estudios universitarios. Ha trabajado en empleos relacionados con servicio en restaurantes	Segunda vez
18	Femenino	20	Alta	México	Estudiante universitaria	Tercera vez
19	Masculino	52	Media	España	Profesor en escuela de diseño	Segunda vez
20	Masculino	29	Media	México	Instructor de baile, modelo y animador en discotecas	Segunda vez
21	Femenino	26	Media-alta	Israel	Facilitadora de terapias meditativas de Osho	Segunda vez
22	Masculino	32	Media	India	Desempleado. Trabajo en programación de computadores	Quinta vez
23	Masculino	27	Media	Canadá / India	Ingeniero informático	Primera vez
24	Masculino	34	Media	Estados Unidos	Empresario en el negocio de la venta de artículos de lujo	Segunda vez
25	Femenino	35	Media	Estados Unidos	Fotógrafa	Muchas veces. Al menos una vez por año visita el resort.
26	Femenino	30	Media	India	Diseñadora de moda	Primera vez
27	Femenino	38	Alta	India	Inversionista e instructor de yoga	Tercera vez
28	Femenino	28	Media-alta	México	Ejecutiva de marketing en una transnacional	Primera vez
29	Masculino	40	Media	Italia	Economista. Trabaja actualmente administrando un hotel en Italia	Primera vez
30	Femenino	60	Alta	India	Miembro del <i>Inner Circle</i> . Responsable de prensa y relaciones públicas del resort	Vive en el resort desde hace más de cuarenta años

31	Femenino	35	Media-alta	India	Desempleada. Fue empleada bancaria en Estados Unidos.	Décima vez
32	Masculino	40	Media-alta	Italia	Empresario de servicios de Internet y telefonía, además posee cabañas en Tailandia	Primera vez
33	Femenino	31	Media	Portugal	Desempleada, ex modelo.	Primera vez
34	Femenino	24	Media-alta	Brasil / Inglaterra	Modelo profesional	Primera vez
35	Masculino	63	Alta	Inglaterra	Director del <i>Inner Circle</i> . Fue el médico personal de Osho	Vive en el resort desde hace más de cuarenta años

Cuadro N°2 sobre dimensiones de la investigación en base a las entrevistas.

Informante	Dimensiones de análisis de la entrevista			
	Motivos para visitar el resort (1)	Que significa Osho en sus vidas (2)	Elementos religiosos y psicoterapéuticos de su experiencia espiritual en el resort (3)	Crecimiento o hedonismo espiritual (4)
1	Comenzó a leer libros de Osho hace diez años y decidió realizar terapias meditativas en el resort.	Lo considera una persona iluminada y muy inteligente que ha venido a la tierra a ayudar a la gente a crecer espiritualmente. No se considera seguidora de Osho.	Cree que las meditaciones y terapias meditativas que entrega el resort no tienen elementos religiosos, sino más bien psicoterapéuticos. Son una continuación de las terapias gestálticas.	El resort no se responsabiliza de los procesos de crecimiento espiritual. Cada residente puede hacer lo que quiera.
2	Llegó al resort por medio de los libros de Osho, lo que se tradujo en un interés por conocer las meditaciones de Osho.	Osho no es un líder místico ni espiritual, solo una persona que enseña a ser más consciente del momento presente. No se considera seguidor de Osho.	No es una experiencia ni religiosa ni psicoterapéutica, sino espiritual en el sentido de buscarse a sí mismo.	El resort está construido como un campus o escuela de desarrollo espiritual, pero es el individuo quien decide cómo realizar este trabajo.
3	El resort ofrece un espacio único en el mundo para meditar y poner en práctica las ideas de Osho. La primera vez que visitó el resort fue porque se sentía deprimido producto de un quiebre amoroso.	Es un líder espiritual que no sólo teorizó sobre la trascendencia, sino que inventó técnicas y prácticas para alcanzar dicho estado. No se considera seguidor de Osho.	Nunca ha sido un espacio psicoterapéutico, y fue un espacio devocional en los setenta y ochenta. Ahora solo es un espacio para el crecimiento personal según lo que cada persona entienda por eso.	Osho no entrega dogmas ni principios morales, sólo una invitación a fortalecer el testigo interno. Eso puede conducir o no a un proceso de crecimiento personal.
4	Los libros de Osho llevaron a estos dos informantes a interesarse por visitar el resort.	Osho es un líder espiritual, pero no debería serlo ya que su filosofía era no transformarse en seguidor de nada y de nadie. No se consideran seguidores de Osho.	Para los indios se trata de un espacio sagrado o religioso, para los occidentales es sólo un resort para meditar y descansar.	Los informantes han venido a meditar, y sienten que eso les hace bien, pero no saben si eso es crecimiento espiritual.
5	Comenzó a leer acerca de Osho en Internet, luego sus libros, y luego conoció el Tarot de Osho, finalmente decidió conocer el resort. También señala haber iniciado un proceso de cambio de vida luego de dejar su trabajo.	Fue un líder espiritual y también un filósofo y artista. Se considera seguidora de Osho.	Un poco de ambos, pero Osho nunca quiso ser interpretado como un líder religioso.	Es un espacio de crecimiento espiritual pero individual, no colectivo.

6	Visita el resort cada año para meditar. La primera vez fue por curiosidad ya que un maestro budista le hablo muy bien de Osho.	Al principio sintió ser una seguidora de Osho, pero luego, al entender en profundidad su filosofía se dio cuenta que ser <i>sannyasin</i> es sólo ser meditador.	La psicoterapia ofertada en la forma de terapia meditativa solo sirve para preparar el camino para la meditación. El resort no es un espacio religioso, no es un <i>ashram</i> .	Es un espacio de crecimiento espiritual sin dogmas, doctrinas, cada uno decide como realiza ese camino. El resort no se entromete. Es un proceso solitario.
7	Su madre fue <i>sannyasin</i> , y desde pequeña ha leído a Osho.	Osho es un líder espiritual que ayuda a darte cuenta que el sentido de la vida está dentro tuyo.	Está en el medio, pero más cercano a la psicoterapia. Osho no quería ser un líder religioso. No quería ser Dios, solo un profesor o un amigo.	Osho sólo entrega sugerencias, no reglas a seguir. Puedes experimentar tu visita en el resort de manera hedonista o como un espacio de crecimiento, eso depende de cada uno. La finalidad es sólo observar y desarmar los condicionamientos.
8	Visitó el resort por primera vez para conocer la naturaleza de su verdadero ser en un espacio de tolerancia y tranquilidad.	No tiene importancia si Osho es o no un maestro espiritual. Es solo un maestro con mucha sabiduría y experiencia.	Es religiosidad, no es terapéutico en ningún sentido ya que nada tiene que ver con la mente. Una religión sin dogmas, algo muy difícil de entender.	El crecimiento espiritual es entendido en la India como renuncia y sacrificio. En Osho es perfectamente compatible el hedonismo y el disfrute con el crecimiento espiritual.
9	Visitó el resort porque luego de muchas semanas viajando por India se comenzó a sentir angustiada y cansada.	Señala no saber nada de Osho. No ha leído nada de él. Visita el resort porque le entrega tranquilidad antes de seguir con su viaje por India.	Cree que se trata de un espacio más psicoterapéutico que religioso, ya que a nadie se le exige asumir una creencia o adorar a alguien.	Es un proceso individual, por ende el resort puede ser una experiencia de puro placer, o un espacio para meditar y crecer espiritualmente.
10	Visita el resort para crecer espiritualmente y adquirir más habilidades sociales.	Osho siempre ha sido un líder espiritual a lo largo de su vida.	No es un espacio psicoterapéutico ni religioso, sino algo más grande. Es una comunidad espiritual para transformarse individualmente.	Es un resort espiritual, por ende, la finalidad es crecer y mejorar la práctica en las meditaciones y algunas terapias meditativas.
11	Visitó el resort por primera vez porque no se sentía feliz, y gracias a su hermano conoció la filosofía de Osho, y más tarde el resort.	Siente a Osho como su maestro, pero un maestro que no impone mandatos ni obediencia ciega.	No es religioso ni psicoterapéutico, pero es posible encontrar algo de eso si eso es lo que se busca. Para ella es algo más espiritual, más intangible.	El crecimiento espiritual es ser como uno quiere ser, es decir, obtener libertad más allá de todo condicionamiento. Esa es toda la filosofía de Osho. Si la gente viene al resort solo a relajarse esta bien.
12	Comenzó a leer a Osho de adolescente, junto con otras prácticas orientales. Cuando tuvo suficiente dinero decidió conocer el resort.	Se ha convertido en un líder espiritual, pero no tiene nada que ver con eso. Su mensaje es no seguir ninguna ideología. Pero cada persona puede	Osho trasciende ambas fronteras, aunque hay muchos elementos psicoterapéuticos en Osho.	Osho ofrece un camino de crecimiento espiritual, donde el hedonismo no está excluido. El resort y la comunidad no

PRÁCTICA ESPIRITUAL EN EL *OSHO INTERNATIONAL MEDITATION RESORT*:
¿CRECIMIENTO O HEDONISMO ESPIRITUAL?

		interpretar a Osho como quiera.		interfieren en estos procesos.
13	Toda su familia son <i>sannyasins</i> , por ende, conoce a Osho desde pequeña, es parte de su vida, como un amigo de la familia. Visita el resort regularmente para meditar y tomar contacto con Osho.	Osho no es un gurú, solo un profesor o maestro, al que hay que escuchar sin obedecer ni creer ciegamente.	Está en el medio. Osho aprendió psicología occidental para ayudar a los occidentales a preparar la mente para entrar en la meditación.	El resort no busca apoyar ni entorpecer nada. Tampoco siente que exista una comunidad. Osho es un camino espiritual solitario. Cada persona debe encontrar su propio camino de iluminación.
14	Comenzó a leer a Osho y eso le produjo un fuerte cuestionamiento de su vida. Desde ese momento visita el resort periódicamente.	Osho se ha convertido en un compañero de viaje existencial, en un referente que le permite explorar más dimensiones de su vida, pero no es un líder ni un gurú espiritual.	Osho fue un hombre religioso, pero no fundó ninguna religión. Aprendió mucho sobre psicoterapias occidentales, pero no fue un terapeuta. Él quería seres religiosos sin religión.	El resort no se preocupa del crecimiento o el hedonismo espiritual, se trata de un lugar hermoso para meditar, y disfrutar de ciertos lujos como bailar, comer y nadar.
15	Conoció el resort mediante las contratapas de los libros de Osho (publicidad).	Osho es un maestro que le ha enseñado a actuar libremente, a hacer lo que quiera hacer sin culpas ni vergüenzas. Un compromiso a la espontaneidad.	Ha realizado procesos psicoterapéuticos, y desde su experiencia señala que Osho no tiene nada de ello, ni muchos menos elementos religiosos.	Las terapias meditativas ayudan a romper los bloqueos del ego, y una vez que eso se realiza es posible crecer espiritualmente a través de la meditación.
16	Durante su formación como psicóloga clínica, fue instruida en técnicas de meditación y eso la llevo a conocer a Osho y más tarde el resort.	Osho no es un maestro ni un líder espiritual, solo un amigo o profesor que enseña técnicas de meditación para el hombre occidental.	El resort es un espacio religioso, pero no en el sentido tradicional de la palabra, sino como espiritualidad.	La filosofía del resort es aprender a ser consciente de todo lo que haces, eso es más simple que crecimiento espiritual. Todo en un espacio de tolerancia y apertura emocional.
17	Se encuentra en un momento de crisis existencial, y un profesor de meditación le habló del lugar.	No se siente seguidora de Osho, solo toma partes de su discurso que se acomodan a su vida.	Siente que para algunas personas Osho y el resort son un espacio psicoterapéutico, pero para ella es solo un experimento que abandonara cuando se aburra.	Puede ser un espacio de crecimiento o hedonismo espiritual, cada uno es libre de decidir. Lo importante es aprovechar el espacio y la energía del lugar.
18	Su madre es <i>sannyasin</i> , por ende ha pasado toda su vida rodeada de <i>sannyasins</i> y de Osho. Siente el resort como su hogar.	Osho es sólo un individuo que dijo muchas cosas hermosas y que nos regaló herramientas para llegar al centro de nuestro ser.	Ninguno de los dos términos aplica. Osho buscaba que cada <i>sannyasin</i> fuese su propio terapeuta y un meditador.	El resort es una comunidad donde la gente opera en una frecuencia energética distinta a la normal. Esto ayuda a iniciar procesos de crecimiento espiritual entendidos no como sacrificio, sino como éxtasis y alegría.
19	Pasaba por una depresión, comenzó a	Osho es un maestro que te impulsa a replantearte	Osho puede ser psicoterapéutico o	El resort es un espacio de crecimiento

	leer un texto de Osho y decidió conocer el resort.	el modo en que vives tu vida. Pero no es el único, hay muchos maestros en esa línea.	religioso, dependiendo de lo que cada uno busqué.	personal, ofreciendo técnicas y los mensajes de un maestro para ese fin.
20	Leyó a Osho y se enamoró de él	Osho no es Dios ni un mesías, solo una persona que esta despierta mientras el resto está dormido. La idea es aprender a despertar mediante la meditación.	No es religioso ni psicoterapéutico.	El resort opera como un espacio para experimentar contigo mismo lo que quieras experimentar. El resort y los <i>sannyasins</i> generan confianza y calidez para iniciar procesos de autodescubrimiento.
21	Viajaba por India y decidió visitar el <i>ashram</i> porque estaba señalado como lugar turístico en su guía de viajes. Paralelamente había iniciado un proceso de búsqueda espiritual.	Siente que Osho es una presencia, un espíritu que acompaña a los que quieran saber de su filosofía.	El resort no es un espacio religioso, y tal vez podría ser terapéutico, pero no en el sentido clásico de la palabra. Pero cuando sólo te quedas en la psicoterapia y no acompañas eso de meditación, no sirve de mucho.	El resort ofrece un espacio de lujo tanto para el placer como para la disciplina espiritual. De lo que se trata es de experimentar <i>awareness</i> .
22	Su madre es <i>sannyasin</i> , y decidió visitar el resort en un momento de crisis vital, en ese minuto comenzó a poner más atención a los discursos de Osho. Señala sentirse perdido fuera del resort.	Osho es un hombre religioso que no posee religión. Su única invitación es experimentar con la libertad. No se siente seguidor de Osho, sino un amante de Osho.	Es una religión que enaltece la vida. No hay nada psicoterapéutico, porque la psicoterapia es decirle a alguien que necesita ayuda, y Osho no quiere convencerte de nada, no entrega dogmas ni recetas para la felicidad.	El resort apoya los procesos de crecimiento espiritual en un entorno hostil y salvaje, como lo es la India y el mundo en general.
23	Había escuchado del lugar en Internet, y decidió tener la experiencia de trabajar en el resort y aprender a meditar.	No es un líder ni nada parecido, sino un tipo entretenido que explica cosas complejas de manera simple, como Krishnamurti.	No es una religión, ni tampoco psicoterapia ya que nadie se va a sanar acá haciendo lo que sea que estén haciendo. Cree que cualquier cosa que hagan acá desaparecerá apenas lleguen a sus casas.	El resort es un negocio que ofrece un espacio seguro para hacer lo que cada residente quiera. Su oferta meditativa y psicoterapéutica no es garantía de nada.
24	Luego de un quiebre emocional, decidió visitar el resort para comenzar una nueva etapa de su vida. Más tarde comenzó a leer a Osho.	Osho puede ser muchas cosas, para él es un profesor que conecta a la gente con su naturaleza búdica.	Osho es un buscador de la verdad, eso no tiene nada que ver con religiones ni psicoterapias. La psicoterapia trabaja a nivel mental, las terapias meditativas a nivel experiencial.	El resort ofrece un refugio para todos aquellos que se sientan extraviados. Es un impulsor para la búsqueda existencial.
25	La primera vez que visito el resort fue porque necesitaba paz y un cambio de ambiente. Un refugio. Un viejo <i>sannyasin</i> le comento acerca del	Osho es una meditación, una experiencia de aprendizaje. Es mucho más que un cuerpo y una persona encarnada en ese cuerpo. Es un contador de historias.	La meditación tiene un elemento psicoterapéutico, pero no hay nada de religioso ni en Osho ni en el resort.	El resort ofrece un espacio de crecimiento, pero también de disfrute. Puedes encontrar ambas cosas, y no hay

PRÁCTICA ESPIRITUAL EN EL OSHO INTERNATIONAL MEDITATION RESORT:
¿CRECIMIENTO O HEDONISMO ESPIRITUAL?

	resort. Lo visita todos los años.			problema. Esa era la idea original de Osho.
26	Ha leído toda su vida maestros espirituales, sobre todo budistas. Por casualidad su hermano le prestó un libro de Osho y comenzó a leerlo. Un quiebre de pareja fue el detonante de su visita al resort.	Osho es un líder espiritual, que le ha enseñado a amar a toda la realidad en su conjunto. Se siente seguidora de Osho y espera que todo el mundo aprenda de su legado espiritual.	El resort no es un espacio religioso, sino más bien un espacio psicoterapéutico, ya que en su experiencia, desde que reside en el resort se ha sentido mejor y ha sentido un gran cambio en su vida.	El resort ofrece un espacio único de crecimiento espiritual, lo malo es que la gente no lo entiende así, y en vez de meditar se dedican a ligar y buscar amigos.
27	Le gusta meditar, ha visitado otros centros de Osho en el mundo, pero su favorito es el de Puna.	Osho, a diferencia de otros miles maestros espirituales de la India, enseña técnicas científicas y claras para alcanzar la iluminación. Es un maestro que enseña a no seguir a nadie.	Inicialmente es un espacio psicoterapéutico, luego, cuando la mente se agota, se transforma en un espacio religioso, pero sin dogmas ni institución.	El crecimiento o el hedonismo personal son responsabilidad de cada uno.
28	Estaba metida en la meditación con una gurú llamada Isha, ella fue estudiante de Osho, entonces le pareció interesante aprender de la persona que formo a su gurú.	Osho es una invitación a recuperar el silencio interior. Es la continuación de muchas enseñanzas budistas.	Hay elementos religioso, devocionales, que contradicen lo señalado por Osho. Luego de haber pasado por muchas psicoterapias, que terminaron volviéndola loca, cree que Osho es un escape ante los juegos de la mente.	La meditación es un trabajo individual, que si se realiza de manera constante puede desencadenar un proceso de crecimiento espiritual. Con respecto al hedonismo, es parte de la filosofía de Osho.
29	Luego de sentirse estresado y asfixiado por su trabajo y entorno laboral, decidió visitar el centro de Osho en Italia (Miasto Center). La experiencia fue más que satisfactoria, lo que lo llevo a viajar a Puna.	Osho es su maestro primero fue Jesús, luego no sabe quién podrá ser.	Es lejano a la religión y a la psicoterapia. Porque Osho no quiere nada que sea impuesto, que sea un dogma, y toda religión y psicoterapia es autoritaria, es imponer cosas.	El resort es un espacio de búsqueda, pero es finalmente uno quien decide cómo realizar esa búsqueda. Los discursos de Osho tampoco clarifican mucho como desarrollar esa búsqueda.
30	Conoció a Osho en vida y supo de inmediato que era la persona a quien debía seguir. Decidió trabajar en su <i>ashram</i> hasta el día de hoy.	Osho no es un líder, sino un revolucionario, un rebelde, una persona muy inteligente que trabaja en las personas de manera misteriosa. Su enseñanza es simple y compleja: desarrollar el observador interno las 24 horas del día. No ser emocional, sino ser un observador de tus emociones.	Señala no saber nada de psicoterapia occidental, ni de religiones. Osho es una invitación a un camino espiritual, vivir la vida más allá del cuerpo y la mente.	Las búsquedas espirituales se inician luego de experiencias dolorosas, el resort brinda un espacio de protección y apoyo para que desde ese dolor se comience un proceso de autodescubrimiento. Osho buscaba la integración de Zorba con Buda, de ahí que el resort ponga a todos los interesados un espacio de lujo materialmente.

31	Comenzó realizando cursos de Reiki y Tarot, y uno de sus profesores le hablo del resort. Ahora quiere mejorar la meditación. Recientemente su padre murió y se ha divorciado, lo que también ha impulsado su decisión de visitar el resort.	Osho es un maestro espiritual, como los hay muchos en India. Su invitación es lúdica, a sonreír, gozar y aceptar las cosas tal cual son.	Ha realizado más de dos años de psicoterapia en Estados Unidos, y término siendo dependiente del terapeuta. Osho es todo lo contrario, es una invitación a la autonomía.	Toda búsqueda espiritual o por la autenticidad, es silenciosa e individual. El resort ofrece instalaciones cómodas para tal propósito.
32	Es un hombre rico que viene al resort a celebrar y gozar. Además está de viaje de negocios por India.	Osho es un maestro contemporáneo, fácil de leer y entender, y ha construido un espacio cómodo para disfrutar de sus enseñanzas. No se siente seguidor de Osho, solo simpatizante.	Esta sobre ambas, pero al mismo tiempo tiene de ambos. Por ejemplo, el aspecto religioso se expresa en las <i>Evening Meeting</i> , donde todo parece un ritual de adoración. Además hay muchos seguidores incondicionales de Osho, que era algo contra lo que él luchó.	Le preocupa que en el resort todo el mundo este solo, que cada uno malinterprete a Osho. Por ejemplo, señala no saber cómo alcanzar la iluminación prometida por Osho, si ni siquiera se sabe cuántos se han iluminado meditando en el resort.
33	Visita el resort porque viene saliendo de una enfermedad mortal, que casi acaba con su vida, decide entonces recapitular y conocerse mejor. Antes leyó a Osho, y tuvo contacto con una <i>sannyasin</i> que hace terapias meditativas en el resort (facilitadora).	Siente a Osho muy cercano, pero no tanto como a Jesucristo. Siente una gran contradicción por ser católica y <i>sannyasin</i> al mismo tiempo. Le molesta que Osho critique su Iglesia, y también le choca su liberalidad sexual, pero siente que puede aprender mucho de él.	Cree que es ambos. Psicoterapia porque ayuda a conocernos a nosotros mismos. Religión, porque ayuda a gestionar la fe. Osho es un poco de todo eso.	Durante toda su vida se ha sentido una buscadora de lo espiritual, y luego del cáncer ese llamado se hizo más evidente. Espera encontrar en Osho y el resort un espacio de crecimiento.
34	Desde pequeña ha leído a Osho, busco información del resort en Internet y decidió venir.	Osho es alguien agradable con el que quieres compartir. Un ser que enseña a cómo manejar ciertas experiencias críticas que vas teniendo en la vida.	Ha estado años en psicoterapia y señala que no sirven de mucho. El trabajo lo hace el terapeuta y no el cliente. En el resort el trabajo es responsabilidad de uno.	Entiende la experiencia espiritual como una experiencia divertida, por ello el resort es el lugar adecuado. El resort, con sus facilitadores y espacios de meditación apoyan esta búsqueda espiritual.
35	Conoció a Osho en los setentas, fue su médico de cabecera y actualmente dirige la administración del resort como director del <i>Inner Circle</i> .	Osho no es un maestro, pero la gente quiere jugar al juego del discípulo y el maestro. Osho es solo un amigo. No se trata de que seamos amigos de Osho sino de que él es nuestro amigo. Es el mejor amigo que la humanidad ha tenido.	No hay nada de espiritual ni religioso en Osho, lo que pasa es que nuestros condicionamientos no hacen ver a Osho como un maestro de verdades reveladas. Tampoco hay nada de psicoterapéutico acá. La mente es necesaria, te permite trabajar y moverte en sociedad,	La invitación de Osho es muy simple y directa, se trata de desconectar al observador de los procesos mentales y las sensaciones corporales. Eso es todo. Haciendo incluso hacer desaparecer al observador. Lo malo es que nadie ha

PRÁCTICA ESPIRITUAL EN EL OSHO INTERNATIONAL MEDITATION RESORT:
¿CRECIMIENTO O HEDONISMO ESPIRITUAL?

			<p>pero es inútil para captar las cosas esenciales, como la belleza de un poema, por eso la psicoterapia tiene un límite. No es religión ni psicoterapia porque no existen indicaciones sobre lo que debes hacer. A Osho le preguntaban porque le gustaba el zen, él decía porque no hay apego a ninguna actividad que debas hacer. Todo se trata del goce de salir de una caja, solo hazlo, no lo pienses. Lo puedes llamar religión o psicoterapia, pero no importa. Con que le pongas nombres nada cambiara.</p>	<p>entendido a Osho hasta ahora.</p>
--	--	--	---	--------------------------------------

Dimensiones clave de la entrevista y análisis de las respuestas

Para el análisis de la entrevista se identificaron cuatro dimensiones:

- 1.- Motivos para visitar el resort
- 2.- Significado de Osho en sus vidas
- 3.- Elementos religiosos y/o psicoterapéuticos de la experiencia espiritual en el resort
- 4.- Crecimiento o hedonismo espiritual

Dimensión 1. Motivos para visitar el resort

Se realizaron una serie de preguntas en orden de conocer cuáles fueron las motivaciones o razones que llevaron al informante a visitar el *ashram*. Como muchos de los entrevistados han sido visitantes regulares, o bien, han visitado el resort muchas veces, se les pregunto sobre sus motivaciones iniciales y luego sobre las razones que los habían traído al resort en el momento presente. Esta dimensión busca despejar de qué manera los informantes se acercaron por primera vez a la obra de Osho, y porque continúan haciéndolo.

Las respuestas a esta interrogante pueden ser divididas en cuatro respuestas tipo. En primer lugar, tenemos aquellos residentes o visitantes del *ashram* que provienen de familias compuestas por *sannyasins*, en su mayoría ciudadanos indios. Estos informantes fueron socializados en un entorno familiar donde la filosofía de Osho era un elemento más o menos central en sus procesos de desarrollo personal. Un segundo grupo de informantes está compuesto por aquellas personas que ya sea por curiosidad o por interés personal decidieron visitar el *ashram*. Este grupo de residentes o visitantes accedieron a la obra de Osho y a la información del resort gracias a los libros o las terapias meditativas de Osho que se imparten a lo largo de todo el planeta por medio de centros autorizados por la *Osho International Foundation*. Los libros de Osho son supervisados en su edición por el resort, es por ese motivo que en las últimas hojas o en la contratapa viene una breve explicación acerca de los servicios que se ofrecen en el resort. Muchos informantes, al leer un libro de Osho, se enteran del *ashram* y deciden visitarlo, o bien acceden al sitio web del resort -www.osho.com-, donde se encuentra una información detallada de las terapias meditativas y meditaciones que se imparten. En tercer lugar, están aquellos residentes o visitantes que ingresan al *ashram* por encontrarse estresados, deprimidos o en un proceso de búsqueda espiritual. De alguna manera han conectado la obra de Osho con un espacio psicoterapéutico y también espiritual. Por último, están aquellos informantes que visitan el resort por motivos turísticos, es decir, han emprendido un viaje por India y sus alrededores, y se han enterado gracias a la promoción turística que hace la ciudad de Puna y el estado de Maharastra de la existencia del resort. Muchos han decidido pasar una temporada ahí para descansar del agobio y estrés que supone para muchos turistas recorrer India.

Las respuestas entregadas por los informantes, muchas veces, superponen o combinan más de un motivo para visitar el resort. Es por eso que la tipología de respuestas propuestas debe ser comprendida como una combinación de motivos antes que como un tipo ideal único.

Cuadro N°3a sobre motivos para visitar el resort

Tipología de motivaciones y respuestas ejemplo	Socializado por <i>sannyasins</i>	Curiosidad o interés personal	Problemas psicológicos –estrés o depresión- y búsqueda espiritual.	Turismo
Algunas respuestas	<p>Su madre fue <i>sannyasin</i>, y desde pequeña ha leído a Osho. <i>Informante 7</i></p> <p>Toda su familia son <i>sannyasins</i>, por ende, conoce a Osho desde pequeña, es parte de su vida, como un amigo de la familia. Visita el resort regularmente para meditar y tomar contacto con Osho. <i>Informante 13</i></p> <p>Su madre es <i>sannyasin</i>, y decidió visitar el resort en un momento de crisis vital, en ese minuto comenzó a poner más atención a los discursos de Osho. <i>Informante 22</i></p>	<p>Comenzó a leer acerca de Osho en Internet, luego sus libros, y luego conoció el Tarot de Osho, finalmente decidió conocer el resort. También señala haber iniciado un proceso de cambio de vida luego de dejar su trabajo. <i>Informante 5</i></p> <p>Había escuchado del lugar en Internet, y decidió tener la experiencia de trabajar en el resort y aprender a meditar. <i>Informante 23</i></p> <p>Estaba metida en la meditación con una gurú llamada Isha, ella fue estudiante de Osho, entonces le pareció interesante aprender de la persona que formo a su gurú. <i>Informante 28</i></p>	<p>La primera vez que visito el resort fue porque se sentía deprimido producto de un quiebre amoroso. <i>Informante 3</i></p> <p>Pasaba por una depresión, comenzó a leer un texto de Osho y decidió conocer el resort. <i>Informante 19</i></p> <p>Luego de un quiebre emocional, decidió visitar el resort para comenzar una nueva etapa de su vida. Más tarde comenzó a leer a Osho. <i>Informante 24</i></p>	<p>Visitó el resort porque luego de muchas semanas viajando por India se comenzó a sentir angustiada y cansada. <i>Informante 9</i></p> <p>Viajaba por India y decidió visitar el <i>ashram</i> porque estaba señalado como lugar turístico en su guía de viajes. Paralelamente había iniciado un proceso de búsqueda espiritual. <i>Informante 21</i></p> <p>Es un hombre rico que viene al resort a celebrar y gozar. Además está de viaje de negocios por India. <i>Informante 32</i></p>

Dimensión 2. Significado de Osho en sus vidas

Esta segunda dimensión de análisis, se refiere al modo en que los residentes o visitantes perciben la imagen y filosofía de Osho. Se trata de un acercamiento a la comprensión de que ha significado Osho en sus vidas, que clase de vínculo establecen cotidianamente con sus ideas y con su persona.

Las respuestas a esta dimensión pueden ser categorizadas en dos tipos. En primer lugar, Osho puede ser percibido como un líder o un maestro espiritual, es decir, como una persona que ha entregado directrices claras a seguir, un mensaje espiritual que sirve de referente y como camino, estableciendo una relación del tipo maestro-discípulo o líder-seguidor. Se trata de un vínculo férreo entre el visitante o residente y la obra de Osho. Son los *sannyasins* que se sienten siguiendo una suerte de apostolado producto de su encuentro con Osho. En su mayoría son indios y viejos *sannyasins*. Este tipo de respuestas es minoritaria. Por otro lado, tenemos aquellos informantes que perciben a Osho como a un amigo, o una presencia casi mágica. Para estos residentes y visitantes Osho es una fuente de sabiduría entre muchas otras, es por ello que toman algunos elementos de ella, y dejan aquello que no les interesa o no les sirve. Se trata de un vínculo más suave y ecléctico. Para muchos de estos informantes Osho significa cuestionar las tradiciones religiosas en donde han sido socializados, sobre todo si son católicas o hinduistas, es por ello que sólo incorporan parte de sus ideas en su acervo cognitivo.

Cuadro N°3b sobre percepción y vínculo con Osho

Tipología de vínculos y respuestas ejemplo	Vínculo fuerte: Osho como maestro o líder espiritual	Vínculo débil y ecléctico: Osho como amigo o presencia
Algunas respuestas	<p>Osho es un maestro que le ha enseñado a actuar libremente, a hacer lo que quiera hacer sin culpas ni vergüenzas. Un compromiso a la espontaneidad. <i>Informante 15</i></p> <p>Se considera amante de Osho, ya que no cuestiona su amor por él, sólo el como interpreta su mensaje. <i>Informante 22</i></p> <p>Osho es un líder espiritual, que le ha enseñado a amar a toda la realidad en su conjunto. Se siente seguidora de Osho y espera que todo el mundo aprenda de su legado espiritual. <i>Informante 26</i></p> <p>Osho es un maestro espiritual, como los hay muchos en India. Su invitación es lúdica, a sonreír, gozar y aceptar las cosas tal cual son. <i>Informante 31</i></p>	<p>Osho no es un líder místico ni espiritual, solo una persona que enseña a ser más consciente del momento presente. No se considera seguidor de Osho. <i>Informante 2</i></p> <p>Osho se ha convertido en un compañero de viaje existencial, en un referente que le permite explorar más dimensiones de su vida, pero no es un líder ni un gurú espiritual. <i>Informante 14</i></p> <p>No se siente seguidora de Osho, solo toma partes de su discurso que se acomodan a su vida. <i>Informante 17</i></p> <p>Siente a Osho muy cercano, pero no tanto como a Jesucristo. Siente una gran contradicción por ser católica y <i>sannyasin</i> al mismo tiempo. Le molesta que Osho critique su Iglesia, y también le choca su liberalidad sexual, pero siente que puede aprender mucho de él. <i>Informante 33</i></p>

Dimensión 3. Elementos religiosos y/o psicoterapéuticos de la experiencia espiritual en el resort

En esta tercera dimensión de análisis, lo que se pretendió al momento de realizar las entrevistas fue conocer si la experiencia en el resort por parte del informante podía ser calificada como psicoterapéutica y/o como religiosa. Las preguntas que componen esta dimensión buscaron por un lado revelar la propia experiencia del entrevistado, como la percepción que este tenía sobre el resto de la comunidad. En las entrevistas, inicialmente, no se realizó ningún tipo de comentario o profundización teórica sobre el significado de las palabras psicoterapéutico y religioso. La idea era que los informantes completaran dicha información a través de sus propias interpretaciones y marcos cognitivos. Solo en casos donde el informante solicitó mayor aclaración, entregue más datos para la distinción entre ambos conceptos.

Las respuestas en esta dimensión pueden ser agrupadas en cuatro respuestas, las que a su vez constituyen dos resultados. Primero, encontramos aquellos residentes o visitantes que entienden su experiencia y la del resto de la comunidad como psicoterapéutica. Es decir, entienden que el resort entrega sobre todo servicios orientados hacia esa dirección, y que es eso lo que se demanda por parte de la comunidad. Hablamos de terapias orientadas a la autorrealización personal y el bienestar emocional antes que al tratamiento psicológico. Un segundo grupo de impresiones da cuenta de una búsqueda espiritual al interior del *ashram*, lo que se traduce en sentirse parte de una comunidad religiosa más o menos institucionalizada. Ambas respuestas traducen la experiencia al interior del resort como psicoterapéutica o como religiosa.

En tercer lugar, encontramos respuestas que indican una combinación de los elementos anteriormente citados, es decir, que el resort ofrece tanto un espacio de búsqueda religiosa como de sanación psicoterapéutica. Por último, los residentes señalan no sentirse habitando ni un espacio religioso ni psicoterapéutico. Para ellos, Osho, su filosofía y sus dispositivos meditativos, trascienden la religión y la psicoterapia. Ambas respuestas hablan de una experiencia que combina o trasciende el reduccionismo implícito de las palabras religión y psicoterapia. Entenderemos este espacio de mixtura y trascendencia de lo religioso y lo psicoterapéutico como experiencia espiritual.

Cuadro N°3c sobre distinción entre elementos religiosos y/o psicoterapéuticos de la experiencia espiritual en el resort.

Tipología de experiencias y respuestas ejemplo	Experiencia psicoterapéutica o religiosa		Experiencia espiritual	
	Experiencia psicoterapéutica	Experiencia religiosa	Experiencia psicoterapéutica y religiosa	Experiencia que trasciende y al mismo tiempo niega la esfera religiosa y psicoterapéutica
Algunas respuestas	<p>Cree que las meditaciones y terapias meditativas que entrega el resort no tienen elementos religiosos, sino más bien psicoterapéuticos. Son una continuación de las terapias gestálticas. <i>Informante 1</i></p> <p>La meditación tiene un elemento psicoterapéutico, pero no hay nada de religioso ni en Osho ni en el resort. <i>Informante 25</i></p> <p>El resort no es un espacio religioso, sino más bien un espacio psicoterapéutico, ya que en su experiencia, desde que reside en el resort se ha sentido mejor y ha sentido un gran cambio en su vida <i>Informante 26</i></p>	<p>Es religiosidad, no es terapéutico en ningún sentido ya que nada tiene que ver con la mente. Una religión sin dogmas, algo muy difícil de entender. <i>Informante 8</i></p> <p>Es una religión que enaltece la vida. No hay nada psicoterapéutico, porque la psicoterapia es decirle a alguien que necesita ayuda, y Osho no quiere convencerte de nada, no entrega dogmas ni recetas para la felicidad. <i>Informante 22</i></p>	<p>No es religioso ni psicoterapéutico, pero es posible encontrar algo de eso si es eso lo que se busca. Para ella es algo más espiritual, más intangible. <i>Informante 11</i></p> <p>Inicialmente es un espacio psicoterapéutico, luego, cuando la mente se agota, se transforma en un espacio religioso, pero sin dogmas ni institución. <i>Informante 27</i></p> <p>Cree que es ambos. Psicoterapia porque ayuda a conocernos a nosotros mismos. Religión, porque ayuda a gestionar la fe. Osho es un poco de todo eso. <i>Informante 33</i></p>	<p>No es una experiencia ni religiosa ni psicoterapéutica, sino espiritual en el sentido de buscarse a sí mismo. <i>Informante 2</i></p> <p>Nunca ha sido un espacio psicoterapéutico, y fue un espacio devocional en los setenta y ochenta. Ahora solo es un espacio para el crecimiento personal según lo que cada persona entienda por eso. <i>Informante 3</i></p> <p>Osho es un buscador de la verdad, eso no tiene nada que ver con religiones ni psicoterapias. La psicoterapia trabaja a nivel mental, las terapias meditativas a nivel experiencial. <i>Informante 24</i></p>

Dimensión 4. Crecimiento o hedonismo espiritual

La última dimensión analizada por medio de las entrevistas, tiene que ver con que si los informantes perciben su estadía en el resort como un espacio de crecimiento espiritual o hedonismo espiritual. Esta dimensión fue la más difícil de analizar, por cuanto para muchos residentes, su experiencia en el resort no puede ser calificada como espiritual. Para muchos entrevistados conviene más bien hablar de búsqueda y experiencia de crecimiento personal o autodesarrollo, o bien experiencia psicoterapéutica o religiosa. Se suma a lo anterior, el hecho de que la palabra espiritualidad recibe diferentes interpretaciones de acuerdo a la proveniencia cultural y étnica de los informantes (un claro ejemplo de ello es la enorme diferencia que se da entre los residentes y visitantes indios y occidentales en esta materia). Lo mismo sucede con el significado de las variables crecimiento y hedonismo espiritual. Se debe tener en cuenta que para ningún entrevistado su experiencia puede ser autopercebida como un hedonismo espiritual, cosa que si sucede cuando el entrevistado se refiere a la experiencia del resto de la población que habita en el resort.

Es por lo anterior, que las preguntas realizadas buscaron indagar más bien como vinculan los informantes su experiencia en el resort en relación a lo que esperaban recibir y lo finalmente entregado por el resort. Una de nuestras tesis, es que el *ashram* opera como un espacio donde los residentes y visitantes no son apoyados en sus procesos de búsqueda espiritual y desarrollo personal. Esto se traduciría en una desconexión entre la oferta espiritual del resort y la demanda espiritual de los residentes e informantes. La idea es conocer que tan acompañados o solos están los residentes y visitantes en esta búsqueda tan difícil de conceptualizar, incluso para ellos mismos.

Por otro lado, esta dimensión buscó develar como interpretan su experiencia espiritual en su calidad de *sannyasins*, en el sentido de porque han decidido tomar *sannyas* o participar activamente de las actividades del resort. Descubrir que elementos de la filosofía de Osho conocen, y con cuales comparten más afinidad.

Las respuestas entregadas en esta dimensión analítica dan cuenta de una tendencia compartida por casi todos los informantes. Los residentes y visitantes del resort interpretan su experiencia espiritual como un trabajo solitario, que puede o no ser apoyado por otros miembros de la comuna. El resort, como organización, solo brinda el apoyo material, mediante la venta de algunos servicios individualizados (meditaciones y terapias meditativas), y simbólico, a través de las charlas de Osho. Es responsabilidad de cada residente y visitante utilizar las comodidades y servicios que oferta el *ashram* para un proceso de crecimiento espiritual, o bien, para un disfrute que nada tiene que ver con esa finalidad. Osho, y la gestión del resort, son claros al respecto: el trabajo espiritual o de realización personal es tarea de cada individuo.