



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Título: Cartografías del Logos: Procesos de desterritorialización y
reterritorialización de la experiencia religiosa de miembros de la iglesia

“Amistad Cristiana de Puebla”.

Fecha: 14 de febrero de 2025

Tesis presentada para obtener el grado de:

Licenciatura en Sociología

Presenta: Miriam Ríos Vázquez

Director de tesis: Gustavo López Ángel.

Agradecimientos.

Ante todo, doy gracias a Dios por acompañarme y guiarme en todo este trayecto. Agradezco también a mis padres por su apoyo en mis años de formación académica, pero, sobre todo, por inculcarme el amor hacia Dios. Finalmente, extendiendo mis agradecimientos a la comunidad de Amistad Cristiana de Puebla y a las personas que participaron en la elaboración de este trabajo. Esto es para todos ustedes, los llevo por siempre en mi corazón.

Tabla de contenido

Agradecimientos	2
Introducción	4
Capítulo I. Marco contextual	8
1.1. Breve historia del movimiento evangélico.....	8
1.2. Amistad Cristiana de Puebla.....	12
Capítulo II. Marco teórico.....	16
2.1. El reencantamiento del mundo es ahora: Elementos de la experiencia religiosa.....	16
2.2. Trazar el plano de inmanencia cristiano: Desterritorializaciones y reterritorializaciones en dirección a lo divino.....	27
2.3. ¿Es real el Cuerpo sin Órganos? Una propuesta teológica	36
Capítulo III. Marco metodológico.	42
3.1. Planteamiento del problema.....	42
3.2. Objetivo de la investigación.....	44
3.3. Objetivos específicos	45
3.4. Pregunta de investigación.....	45
3.5. Hipótesis.....	45
3.6. Justificación.	45
3.7. Tipo de investigación.	46
3.8. Población y muestra.	47
3.9. Técnica de recolección de datos.....	47
Capítulo IV. Análisis de los resultados	47
4.1. De los procesos de desterritorialización y reterritorialización de la experiencia religiosa.....	47
4.2. De los territorios existenciales colectivos al cuerpo sin órganos.....	84
Capítulo V. Conclusiones	116
Bibliografía	117

Ilustración 1: Plano de Inmanencia J/E	50
Ilustración 2: Plano de Inmanencia V/M	64
Ilustración 3: Plano de Inmanencia D/L	73
Ilustración 4: Plano de Inmanencia J/E/V/M/D/L	82
Ilustración 5: Plano de Inmanencia N/T	89
Ilustración 6: Plano de Inmanencia S/K	92
Ilustración 7: Plano de Inmanencia Y/I	98
Ilustración 8: Plano de Inmanencia O/A	105
Ilustración 9: Plano de Inmanencia R/G	110
Ilustración 10: Plano de Inmanencia o Cuerpo sin Órganos. Intersección entre el plano J/E/V/M/D/L y el plano N/T/S/K/Y/I/O/A/R/G. El conjunto de todos los testimonios.	113

Introducción.

«En el principio era el *Logos*, y el *Logos* era con Dios y el *Logos* era Dios». (Jn.1:1). En la obra de Heráclito nos habla de la “palabra” que proclama el filósofo, el *logos*. Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez.¹ Pero aun cuando este *logos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre los demás, sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad (Jaeger, 1952).

Ante el contraste entre el que habla y que siente que es el único portador de la Palabra, y el cuerpo entero de los demás hombres que no aciertan a comprenderla, se logra percibir un tono profético, pues, a buen seguro que no es la voluntad de un dios lo que proclama Heráclito, sino antes bien un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas (Jaeger, 1952). Heráclito es el primero que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social (Jaeger, 1952). El *logos* no es sólo lo universal, sino también lo común, en ese sentido, si el *logos* es lo que es común a todas las cosas, es también común a todos los hombres. El *logos* de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas, aunque permanezca oculto a la humanidad, es la ley divina misma. (Jaeger, 1952).

¹ Fragmento 1: [2 Byw.] Sexto Empírico, Contra los Matemáticos, VII, 132 [s. A 16.]

Otro aspecto central en el pensamiento de Heráclito es la doctrina de la unidad de los contrarios cuyo principio opera en un proceso cósmico en términos de experiencias esencialmente humanas que cobran con ello un sentido simbólico (Jaeger, 1952). Cuando Heráclito concibe a los hombres y los dioses como contrarios declara la guerra entre ambos y nos muestra cómo se generaliza la lucha de los contrarios hasta convertirse en el principio supremo del mundo. Así, descubrimos que en esta se halla el contenido de aquella ley divina que según Heráclito es el fundamento de todas las leyes humanas y de la comunidad que descansa en ellas.²

En ese sentido, lo que debemos entender por “guerra” en su alto sentido simbólico es el constante intercambio y lucha de los contrarios en el mundo, abarcando incluso la guerra y la paz (Jaeger, 1952). En medio de ello existe algo singular y que se presenta bajo diferente forma y que recibe, por ende, diversos nombres entre los hombres. Esta cosa única que se afirma permanentemente en medio de la lucha y del cambio es lo que Heráclito llama Dios (Jaeger, 1952): «Este Dios no se encuentra menos en la noche que en el día, en el invierno que en el verano, en la guerra que en la paz, en el hambre que en la saciedad, en la pobreza que en la abundancia».

Aquí resulta relevante la relación que surge entre el *logos* de Heráclito y su concepción de Dios, pues, si el *logos* es aquel principio divino común a todo y a todos, entonces Dios vendría a representar dicho principio. Así, tenemos la relación *logos*-Dios, aquel que mantiene el equilibrio del universo, la lucha de los contrarios y la unidad de todo por cuanto conocemos. Sobre este punto, para Heráclito la unidad de todas las cosas es su alfa y omega, por lo que, se concede a sí mismo el título de ser el hombre que lo aporta a la humanidad, y lo lejos que ha ido para presentarlo como verdadero conocimiento de lo Divino (Jaeger, 1952).

Sin embargo, a la par que se nos ha dado a conocer a este *logos*-Dios, éste sigue rodeado de un aire de profundo misterio, pues, aunque los hombres están tratando con él constantemente, las cosas con que se encuentran cada día son extrañas para ellos, por tanto, es menester que se presente un mediador o interprete. Más tarde, hallamos en la teología cristiana que la

² Herácl. B 114. De esta divina νόμος (ley) dice Heráclito, como de la guerra que “gobierna hasta donde gusta y basta a todas las cosas y domina sobre todas”. Estos verbos son todos predicados que sólo convienen a la omnipotencia divina. En este contexto “guerra” ya no significa, por tanto, guerra, sino el principio de (la armonía de) los contrarios en conflicto que gobierna el mundo.

Palabra, es decir, el *logos*, se hizo hombre y vino a vivir entre nosotros, lleno de amor inagotable y fidelidad (Jn.1:14). Ahora, nos encontramos con la encarnación del *logos*, la Palabra de Dios hecha hombre que dio vida a todo lo creado, aquel que se encuentra en medio de la lucha de contrarios ha venido a darse a conocer creando unidad entre la esfera divina y la humana. El alfa y omega de Heráclito es una persona y tiene un nombre que es Jesucristo.

A lo largo de toda tradición filosófica y religiosa se ha buscado e intentado dar nombre a este principio universal, a este *logos*. En sociología esta noción no se utiliza ni se comprende de la misma manera, ni se busca que recaiga sobre algo o alguien en específico, en realidad, si concebimos un *logos* dentro de la tradición sociológica este recaería sobre las propias relaciones entre individuos, por lo que todos y cada uno conformaríamos un *logos* social en el que nos movemos y existimos. La sociología de la religión se ha encargado de analizar tales interacciones que se vuelven trascendentales en el individuo al dotarles un sentido en el mundo. Los relevantes aportes a la sociología de la religión desde Marx, Durkheim y Weber han demostrado que gran parte de la base explicativa de los procesos sociales es la religión misma. El último de ellos, Max Weber, con su concepto de desencantamiento del mundo, se presentó como un parteaguas en materia sociológica, pues marcaría un punto de despliegue de nuestras sociedades modernas caracterizado por la pérdida de la creencia y la magia, hasta la acentuación de la técnica.

El desencantamiento del mundo correspondería a aquel periodo de la historia denominado *Kali-Yuga* o «edad sombría», que, de acuerdo con la doctrina hindú, es una de las fases del ciclo humano al cual da el nombre de *Manvantara* que se divide en cuatro edades que marcan el oscurecimiento gradual de la espiritualidad, mismos que en las tradiciones de la antigüedad occidental se designaban como las edades de oro, de plata, de bronce y de hierro (Guéron, 2001). En ese sentido, la noción de desencantamiento del mundo proclamaba que nuestras sociedades arribaban a esta cuarta edad, la más sombría de todas.

Desde entonces, las verdades que antaño eran accesibles a todos los hombres han devenido cada vez más ocultas y difíciles de alcanzar; aquellos que la poseen son cada vez menos numerosos, y, si el tesoro de la sabiduría «no humana», anterior a todas las edades no puede perderse nunca, sin embargo, se rodea de velos cada vez más impenetrables, que les disimulan a las miradas y bajo los cuales es extremadamente difícil descubrirle (Guéron,

2001). Aquí, la metáfora de la *jaula de hierro* de Weber se vuelve una realidad palpable en cada individuo como resultado de un mundo desencantado, desplegándose más allá de su sentido técnico, pues se vuelve hacia la subjetividad misma.

La construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (Weber, Ensayos sobre sociología de la religión I, 1984). La máquina emplea una fuerza que trastoca las pulsiones y los afectos más profundos del ser humano y los administra bajo procesos de producción de subjetividad. De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. (Deleuze & Guattari, 1985).

En la máquina todo se juega a nivel de la subjetividad en donde todo actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, materiales y sociales. Para este punto, parece que se ha perdido toda conexión con el *Logos*, a pesar de que este haya tomado forma de hombre y dado a conocer a toda la creación. Por eso que, por todas partes, bajo símbolos diversos, se habla de algo que se ha perdido, al menos en apariencia y en relación con el mundo exterior, y que deben encontrar aquellos que aspiran el verdadero conocimiento; pero se dice también que lo que está oculto así devendrá visible al final de este ciclo, que será al mismo tiempo, en virtud de la continuidad que liga todas las cosas entre sí, el comienzo de un ciclo nuevo (Guénon, 2001).

En ese sentido, las palabras de Heráclito sobre el *Logos* se han conservado en el tiempo, seguimos siendo afectados constantemente por él. Lo que sucede es que el *Logos* actúa a través del movimiento y este tiene lugar en un proceso de desterritorialización y reterritorialización que permite la apertura y la creación de nuevos territorios en el que el *Logos* puede habitar. Él mismo es la ley universal por la que se rige y se explica el movimiento y el cambio de todos los seres, incluido el hombre, y que sostiene la unidad del cosmos. Cristo al revelarse como la naturaleza del *Logos* encarna dicha ley, pues ha dicho: «Viviré con ellos y me moveré entre ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo». (2 Cor. 6:16).

El *Logos* habita en nosotros, y nosotros habitamos en el *Logos*, nos movemos y transformamos juntamente con él, de ahí su carácter social, pues se hizo hombre y siervo para con todos los hombres. Con Cristo todo cobra vida nuevamente, es el paso del desencantamiento al reencantamiento, la luz al final del *Kali Yuga*. Todos los que pertenecen a Cristo un solo cuerpo son con él, un cuerpo sin órganos, animado de diferentes movimientos intensivos que determinan la naturaleza y el lugar de los órganos en cuestión (Deleuze & Guattari, 2004), es el que crea los flujos, las desterritorializaciones y reterritorializaciones que se extiende más allá de sus límites físicos.

He aquí la unidad y el movimiento de todas las cosas y de todos los seres, el *Logos* del que tanto se ha hablado en la tradición griega y el Cuerpo sin Órganos en Deleuze & Guattari es Cristo de quien aquí hablamos. Para ello, la presente investigación reúne diversos testimonios de personas pertenecientes a la comunidad de Amistad Cristiana de Puebla, mismos que se han analizado bajo el umbral de lo anteriormente dicho.

Capítulo I. Marco contextual.

1.1. Breve historia del movimiento evangélico.

El siglo XVIII fue para muchos historiadores un partearguas en la historia de la humanidad, con el avance de la investigación científicas el panorama parecía vislumbrar en las sociedades el camino por el que deberían continuar, junto con ello, una evolución en las expresiones religiosas. Podemos encontrar que, en la historia de los siglos XVI y XVII se presenta algunas redefiniciones en el campo religioso: aquella que desde el siglo XV, separa cada vez más a los “cleros” urbanos y las masas rurales, y, por tanto, las prácticas intelectuales o teológicas, así como las devociones populares; y aquella que, en el siglo XVI, divide el catolicismo según la escisión milenaria del Norte y el Sur, y crea las mil variantes de la oposición entre las iglesias reformadas y la Reforma tridentina. (Certeau, 2007).

Bajo el umbral de la Reforma Protestante que dio como resultado la aparición de iglesias como la luterana, la calvinista y la anglicana, influye por todo Europa dentro del cual crece y se expande a lo largo del continente y que prontamente llevaría a su diversificación. Durante ese periodo comienza a deplorar un debilitamiento de la fe originaria a consecuencia de la formalización que las nuevas iglesias estaban optando, así como una rutinización y

ritualización mecánica, surge entonces el movimiento evangélico cuyo propósito era el despertar y el reavivamiento de la vida piadosa (Leguizamón, 2012).

Los esfuerzos de este movimiento llevaron a un *primer gran despertar* que tuvo lugar en Europa y las colonias norteamericanas entre 1720 y 1750, seguido de este se dio un *segundo gran despertar* en Estados Unidos entre 1795 y 1835, que después se expandió a Inglaterra, este se caracteriza fuertemente por la aparición de los primeros misioneros también llamados “revivalistas” que viajaban por los pueblos y ciudades, organizando encuentros de reavivamiento por encargo de pastores locales que estaban interesados en el fortalecimiento de sus iglesias, esto impulsó a numerosos creyentes a adherirse al movimiento; de esta manera continuó hasta llegar a la antesala hacia la consolidación del fundamentalismo, que llevó a un *tercer gran despertar* que tuvo lugar entre 1875 y 1915 en el que buena parte del evangelio fue difundido hacia las masas de obreros de las urbes industrializadas (Leguizamón, 2012).

Como se puede observar, el adjetivo “evangélico” ha tenido lugar desde el siglo XVI para nombrar a los protestantes en general, sin embargo, y como se menciona con anterioridad, es hacia finales del siglo XIX que el término vuelve a tomar relevancia para designar a un sector particular de protestantes en Estados Unidos, quienes además de afirmar su creencia en el evangelio, se distancian de la teología liberal desmitologizante que permeaba a las demás iglesias protestantes, mientras que ellos se guiaron por una interpretación literal de la biblia, en un carácter de texto fiel, infalible e incuestionable (Leguizamón, 2012).

Un punto importante que considerar es que, para este momento, el movimiento evangélico se adhiere a una escatología premilenarista, lo que llevó a sus seguidores a impulsar un evangelio social, en el que la salvación ya no era solamente dada a individuos aislados, sino también a las sociedades pecaminosas. (Leguizamón, 2012). Tanto el premilenialismo como el postmilenialismo, toman como base el capítulo veinte del libro de Revelaciones: *Vi un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo, y una gran cadena en la mano. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años.*

La postura postmilenialista sostiene que, el segundo advenimiento de Cristo será después del milenio, mientras que la postura premilenialista concibe que este hecho sucederá antes de. Estos mil años estarían caracterizados por ser un tiempo de paz y felicidad, el “reino de los

justos” se establece en la tierra, posterior a esos mil años, Satanás sería nuevamente desencadenado y entonces tendrá lugar el Juicio final. Esta etapa resulta significativa puesto que es aquí donde el movimiento evangélico comienza a tomar más fuerza, despertando un optimismo con respecto a la posibilidad de una santificación individual y a la perfectibilidad de la sociedad. (Leguizamón, 2012).

Sin embargo, y curiosamente, a causa de los procesos de urbanización y de industrialización, se revela un panorama sombrío a pesar de los esfuerzos por parte de los grupos evangélicos, el movimiento que había comenzado con un fuerte optimismo y avivamiento, se torna hacia una visión pesimista, con miras a un futuro en decadencia. De esta manera, eventos apocalípticos que habían tenido hasta ese momento un significado histórico o alegórico, adquieren un carácter profético: el visible triunfo del mal anuncia el tiempo de la Gran Tribulación y la proximidad de la segunda venida de Cristo; los verdaderos cristianos serían “raptados” en una especie de ascensión, para regresar a disfrutar del reino milenarista una vez que Dios hubiera destruido a los pecadores y acabado con el dominio del Anticristo en la Tierra. (Leguizamón, 2012).

Esta sustitución de una concepción postmilenarista por una premilenarista tuvo sus repercusiones en las concepciones escatológicas de la historia universal, pero sin lugar a dudas, tuvo un impacto en la manera en que los grupos evangélicos interpretaban las escrituras, pero sobre todo, en la manera en cómo llegaban al resto de personas, compartiendo un mensaje de salvación y esperanza, que, desde esta visión premilenarista, era necesario que llegara a cada rincón, puesto que Cristo regresaría pronto. El impulso de los viajes misioneros dirigidos hacia México y el resto de Latinoamérica, tendría efectos en la población, generando desconfianza en algunos, curiosidad en otros.

El impacto que tuvo dichas corrientes religiosas en un continente mayoritariamente católico como lo es América Latina, remiten a estudios que no son relativamente nuevos, los protestantismos en la región tienen una larga trayectoria y hasta la fecha mantienen un desarrollo y crecimiento exponencial a través de una reinención de sus expresiones religiosas que finalmente logra captar, no únicamente la atención del creyente latinoamericano, sino que también la de los científicos sociales en los últimos años con motivo de análisis. El movimiento protestante en América Latina ha estado presente desde el

periodo colonial, y, a medida en la que la sociedad colonial latinoamericana se desarrolla, con ello también el movimiento de contrarreforma católica. Aunque estas primeras observaciones nos dibujan un escenario favorecedor para el protestantismo en América Latina, este estuvo reprimido desde el inicio de la colonia a través de la Inquisición (Bastian, 2006). Sin embargo, es a partir del siglo XIX que comienza a surgir la posibilidad de otorgar tolerancia religiosa para los extranjeros radicados en la región, esto dio lugar a la aparición de novedosas manifestaciones religiosas.

Es importante mencionar que, si bien estos movimientos proceden desde afuera de América Latina con la influencia de las misiones norteamericanas, fue precisamente el triunfo del liberalismo en toda la región lo que permitió su expansión y difusión (Bastian, 2006), como se ha mencionado con anterioridad, al otorgar una mayor apertura a la tolerancia religiosa, se permitió a su vez otras medidas como la laicización y la separación de la Iglesia y el Estado. Esto permitió que algunas minorías liberales tomaran iniciativas para desarrollar nuevas asociaciones religiosas, como es el caso particular del movimiento protestante.

En los años cincuenta, los protestantismos históricos eran un fenómeno religioso extremadamente marginal que no representaba ni siquiera el 1% (Bastian, 2006). En un intento de crear un nuevo espíritu de asociación que se oponía al espíritu corporativo y colonial, los liberales radicalizados vieron en los protestantismos históricos una apertura para competir con la Iglesia Católica sobre su propio terreno religioso (Bastian, 2006). Por tal motivo, durante los años sesenta y setenta del siglo XIX comenzara una rápida estructuración de movimientos religiosos disidentes y protestantes vinculados con las sociedades misioneras protestantes norteamericanas. Es a finales de 1870 en el que la expansión de las comunidades religiosas protestantes en América Latina fue realmente rápida. Lo que en algún momento parecía que el protestantismo en América Latina estaría condenado a la marginalidad, nadie se imaginaba que se tornaría hacia una expansión exponencial, y con ello, la llegada de distintas derivaciones entre las que se encuentra el movimiento evangélico. Algunas de estas iglesias evangélicas que se asentaron a lo largo de la región, y particularmente en lo referente al país, se encuentra Amistad Cristiana de Puebla.

1.2. Amistad Cristiana de Puebla.

En septiembre de 1982, que llega a la ciudad de Atlixco, Puebla, un misionero norteamericano que anteriormente se encontraba compartiendo la Palabra de Dios a los pueblos indígenas de la sierra norte del Estado de Oaxaca, de nombre Jack Knowles, más tarde conoce a Ernesto y Ruth Alonso, líderes actuales de Amistad Cristiana de Puebla. En el mes de enero de 1983, tanto la familia Knowles, como la familia Alonso, deciden trasladarse a Puebla, precisamente a las orillas de la ciudad de Cholula. Más tarde, comienzan a integrarse en el grupo distintas familias originarias de México y Estados Unidos, pertenecientes al mismo círculo de los mismos fundadores, desde este momento el grupo comienza a tomar más formalidad con reuniones semanales, las cuales los domingos era en casa de los Knowles y los miércoles en la casa de los Alonso, así como un pequeño grupo de estudio bíblico conformado por mujeres.

Se empieza a correr la voz sobre las reuniones generando un interés por parte del resto de la comunidad, es en el mes de 1983 que se trasladan a su primer local ubicado en Boulevard Atlixco y Av. Reforma, en el mismo lugar se alquila un salón para 150 personas, un cunero, un salón para niños y oficinas. Para el año 1985 y con el crecimiento de prolongado de personas que asisten al recinto, las instalaciones con las que contaban en ese momento se vuelven insuficientes, por lo que los líderes deciden comprar una bodega sin terminar ubicada en Av. Hermanos Serdán, en donde se construye un auditorio para 900 personas, otro más para 250, cuneros, salones para niños y oficinas, la misma congregación que ya formaba parte, conformada por hombres, mujeres y niños, contribuyeron a dicho proyecto. Los mismos fundadores comentan que este año fue decisivo para la propia iglesia pues es cuando comienza a haber más actividad y crecimiento.

Siguiendo esta tendencia de crecimiento de la iglesia, para el año 1989, las instalaciones en Hermanos Serdán resultan de nuevo ser insuficientes, por lo que los líderes, en su búsqueda, dieron con lo que hoy es La Hacienda de Amistad Cristiana, en un lugar llamado La Carcaña, a la mitad del camino entre la Ciudad de Puebla y Cholula, hoy en día Avenida Forjadores de Puebla. La hacienda es de aproximadamente cincuenta hectáreas, que, de acuerdo con los planos del *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, el lugar es una obra colonial que data del año 1890, sin embargo, fue necesario su reconstrucción para las necesidades de la

iglesia, por lo que la misma comunidad se dio a la tarea de realizar las labores de construcción, hasta la fecha se continúa realizando modificaciones en el lugar. En 1991 se tiene la primera reunión en La Hacienda de Amistad Cristiana, sin embargo, Amistad de Puebla se registra como asociación civil el 13 de noviembre de 1990.

La organización interna de Amistad Cristiana está conformada por grupo de niños, jóvenes, mujeres, hombres y matrimonios. Los servicios dominicales llevados a cabo en Amistad Cristiana de Puebla se realizan en dos horarios, de 9:00 de la mañana y 12:00 de la tarde, en el que primero hay un espacio para la alabanza y posteriormente la predicación o la enseñanza por parte de los pastores o líderes. La alabanza se caracteriza por ser profundamente sentimental, la utilización de instrumentos musicales como la guitarra acústica y eléctrica, piano, batería, violín, entre otros, crea una atmosfera que envuelve al creyente. La música cristiana abarca diversos géneros musicales ya existentes, el más tocado en Amistad Cristiana se caracteriza por ser una mezcla entre rock y pop, en ocasiones llegando a sonar melancólico o explosivo; otro aspecto a resaltar es que existen momentos en lo que se está tocando una canción en donde el ritmo de la alabanza llega a concentrarse en un párrafo de esta, los asistentes pueden quedarse un buen tiempo cantando el mismo verso, creando una especie de “loop” o “bucle”. Una vez que la música logra alcanzar su punto máximo en el tiempo de alabanza, comienza a surgir una serie de manifestaciones corporales por parte de los asistentes, hay desde aquellos que son sobre exaltados y comienzan a danzar o arrodillarse o en el espacio donde esté aconteciendo la alabanza.

Regresando a los grupos que existen dentro de Amistad Cristiana, hay algunos donde se enfocan en profundizar en el estudio de la doctrina cristiana con un sentido más institucional. Entre ellos el Instituto bíblico, que, en colaboración con el misionero extranjero Jack Knowles, en el año 1986 se forma el Centro de Instrucción Bíblica (CIB), que posteriormente se conforma como Estandarte para Las Naciones (ESPANA), el Instituto está hecho para la preparación y capacitación de discípulos y líderes, o como la iglesia los llama, obreros para la mies del Señor. Hoy en día Amistad Cristiana de Puebla alberga a estudiantes, tanto hombres como mujeres, que llegan de todo México y otros países.

Derivado de este, surge el Instituto bíblico ANTORCHAS, que se autoproclama por ser un nuevo modelo académico, influenciado por el Modelo para las Naciones de Dallas, Texas,

más actual y con programas que van orientados a responder a la dinámica de Amistad Cristiana de Puebla, asimismo este consta de tres facetas: 1) *Internado Intensivo Internacional*: Al ser propiamente un internado intensivo, su horario comprende a las 7:00 am, un tiempo de adoración y oración, seguido de 17 materias a lo largo de la semana para la preparación y capacitación de los alumnos, el periodo de tiempo es el de dos cuatrimestres, teniendo un tiempo de comida y descanso, finaliza a las 7:10 de la noche, cabe destacar que la estancia la realizan en Amistad Cristiana de Puebla que cuenta con habitaciones e instalaciones equipadas, quienes integran este sector de la iglesia son personas solteras de entre 18 a 39 años de edad, aunque la mayoría de quienes se integran no rebasan los 25 años . 2) *Instituto Local Sabatino*: Es un programa de estudios y preparación bíblica dirigido tanto a la comunidad de Amistad Cristiana como a personas pertenecientes de otras iglesias, se realiza toda la mañana de cada sábado. A diferencia del Internado Intensivo, este se realiza en trimestres, sin embargo, existe una interacción entre ambos grupos en los tiempos de adoración y oración. 3) *Instituto online*: A través de plataformas digitales se llevan a cabo clases para quienes no puedan asistir a las modalidades antes mencionadas, igualmente este se maneja por cuatrimestre (17 materias), las clases son grabadas y ocasionalmente con maestros cada semana.

Amistad Cristiana de Puebla se ha extendido durante los últimos años en distintas áreas de la vida social de quienes habitan dentro y a los alrededores de la misma zona urbana donde se ha instaurado, su morfología alcanza otros espacios a parte de las que ya son llevadas a cabo dentro del lugar y que funcionan como una extensión de este. Ejemplo de ello es el Instituto Juárez Lincoln y Salvemos la Familia

- *Instituto Juárez Lincoln*: Centro de cultura y enseñanza de Puebla A.C: Es una institución educativa registrada ante la Secretaría de Educación Pública y conformándose como asociación civil el 30 de mayo de 1991. La escuela da atención desde maternal, primaria, secundaria y preparatoria, el instituto se encuentra a un lado de las instalaciones de Amistad Cristiana de Puebla, incluso algunas de las actividades académicas se realizan dentro de la misma Hacienda; a pesar de que la escuela está abierta al público en general, lo cierto es que el mayor número de estudiantes provienen de familias que asisten a Amistad de Puebla.

- *Salvemos la familia*: Se caracteriza por ser un proyecto de ayuda social por parte de Amistad de Puebla fundado en el año 2001 como institución cuyo propósito es brindar asesorías a familias que se encuentren en estado vulnerable, de acuerdo con los datos de Amistad Cristiana, son 30 mil personas dentro de su base de datos quienes han recibido este servicio. *La fundación Salvemos la Familia A.C* trabaja juntamente con el gobierno a través del DIF estatal, con empresas privadas y con instituciones educativas.

Amistad Cristiana de Puebla no se limita únicamente al espacio físico, a partir del año 1999 empezaron a utilizar cámaras y diversos equipos, lo que más tarde y con el avance de los medios de comunicación, el objetivo se convierte en transmitir a través de internet por medio de aplicaciones y *streaming* sus reuniones generales, convocatorias y congresos, así como una producción interna de conferencias, programas, videos de música cristiana, etc.

Asimismo, la creación de la editorial cristiana Amistad Comunicaciones, con el propósito de editar y producir materiales como manuales, folletos, libros, videos, impresos, etc, dando lugar al surgimiento del periódico América Nueva que llegaba a 400 puntos de la República Mexicana y posteriormente se constituyó de manera digital. La producción editorial más extensa dentro de Amistad Cristiana de Puebla son los libros devocionales, entre ellos el “Tiempo con Dios” que es editado en Corea del Sur con una producción mensual que se distribuye a diversas iglesias de la República Mexicana, así como a las extensiones de la Red de Iglesias de Amistad de Puebla.

En cuanto a esta Red de Iglesias, en el año 1985, son enviados a levantar congregaciones a diferentes ciudades varios líderes de Amistad Cristiana de Puebla, entre las ciudades están Pachuca, Hidalgo; San Martín Texmelucan; Xalapa, Veracruz; Tlaxcala y Ciudad Mante, Tamaulipas. A éstos fueron agregándose otros más, contándose actualmente diez sedes en la Ciudad de Puebla, en la que La Hacienda de Amistad Cristiana de Puebla se coloca como la iglesia central de esta extensa red. También se han formado otras treinta iglesias, denominadas “iglesias hijas” en diversos Estados de la República Mexicana, y otras más, que han sido establecidas por estas mismas, denominadas “iglesias nietas”, alcanzando actualmente la cifra total de 120 congregaciones, en donde se reúnen cada domingo

aproximadamente 30,000 personas. En el año 2016 se consolida formalmente la Red Apostólica de Iglesias de Amistad de Puebla.

Amistad Cristiana de Puebla ha tenido un alcance tanto nacional como internacional, desde el año 1986 comenzaron a salir misioneros a España, Alemania, Francia, Italia y otros países, asociándose con la organización Betel dirigido por el Dr. Elías Tepper, e iglesias por toda España entre otros países. Actualmente diez misioneros de la Iglesia Central Amistad de Puebla, de manera independiente han formado sus propias iglesias en diversos países funcionando activamente, la misma Red Apostólica de Amistad de Puebla ha enviado misioneros a muchas partes, contando ya 34 misiones en diferentes ciudades y países.

Durante los años comprendidos entre 1995 a 2005, menciona la congregación de Amistad Cristiana de Puebla, fueron de mayor crecimiento gracias a la unidad de las iglesias evangélicas tradicionales con las iglesias emergentes carismáticas neo pentecostales, durante ese tiempo, hubo una diversidad de congresos de pastores y líderes de todas las denominaciones cristianas evangélicas de la nación, en donde asistían más de 4,000 pastores y líderes de todas partes de la República Mexicana.

Capítulo II. Marco teórico.

2.1. El reencantamiento del mundo es ahora: Elementos de la experiencia religiosa.

Si la noción de desterritorialización implica la ruptura con los códigos preestablecidos, el corte, la ruptura de sentido, es sólo una manifestación de una subjetivación en estado naciente, por lo que es una fractalización necesaria y suficiente por el hecho de que algo ocurre allí donde todo estaba cerrado. Se trata de una apertura desterritorializante (Guattari, 2000). En ese sentido, el desencantamiento del mundo no significó el punto final para un momento en la historia, sino la reapertura de otra, la del reencantamiento. La cuestión que nos atañe sería entonces: ¿Desencantamiento weberiano, correlativo a una devaluación, a una “anti-magia sacramental” o reencantamiento en todas las direcciones de las producciones de subjetividad por la despolarización de los Universos de referencia colectivos con respecto a los valores de equivalencia generalizada y en beneficio de una infinita desmultiplicación de las tomas de valencia existenciales? (Guattari, 2000).

Por lo que, si la segmentación del movimiento infinito de desterritorialización se acompaña de una reterritorialización; nuestro mundo contemporáneo ante esta urgencia se abre a las múltiples reterritorializaciones que pudieran presentarse a su alcance, y si esta la representamos en términos de reencantamiento, existe una gran variedad de elecciones religiosas tanto pre-modernas como modernas. Si hoy en día nos hallamos antes la necesidad de promover, como menciona Guattari, ritornelos complejos de subjetivación, que funcionan a manera de soporte de una persistencia memorial intensiva y de una consistencia de acontecimiento, y que puede darse, sólo a través de los relatos míticos, religiosos, fantasmáticos, etc. (Guattari, 1996). Este, lo hallamos, para propósito de esta investigación, en el relato de la tradición cristiana.

Y es que un rasgo principal de las sociedades modernas es que estas han dejado de ser “sociedades de memoria”, como parte de una discontinuidad que las caracteriza desde el punto de vista de las prácticas y las creencias. La memoria religiosa posibilita que el individuo se reconozca como parte de un linaje, que depende, en efecto, de las referencias al pasado y los recuerdos (Hervieu-Léger D. , 2005). La memoria no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro (Bergson, 1977); la memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente), el pasado no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual este se enfoca. Puesto que, en realidad, el pasado se conserva a sí mismo, automáticamente. Sin duda, en todo instante nos sigue todo entero. (Bergson, 1977). Lo que le falta a la memoria es la rememoración o, mejor dicho, la elaboración. (Deleuze, 2002).

Lo que permitiría dicha elaboración serían las experiencias vividas por el sujeto en el ámbito religioso que permite una reconexión con dicho objeto que se había opacado en su memoria. Por lo tanto, la experiencia del presente está contenida, de manera al menos potencial, en el acontecimiento fundador (Hervieu-Léger D. , 2005), fundamento que se halla en acercamientos de la cristiandad depositados en la memoria del sujeto que lo lleva a tener un reencuentro con Dios. Hoy en día, la espiritualidad es una cuestión del individuo que busca el sentido de la vida. Para Deleuze, la espiritualidad se trata de trascender nuestras subjetividades, de relacionarnos nuevamente con la existencia divina, que es la

vida misma, la espiritualidad de Deleuze es una espiritualidad relacional, dirigida a una “nueva tierra”, una nueva comunidad. (Justaert, 2012). Deleuze pregunta, además, si no hay acaso también territorios y desterritorializaciones que no son sólo físicas y mentales, sino espirituales (Deleuze & Guattari, 1993). En ese sentido, el vivir espiritual implicaría conceptualización, información, lo virtual y la memoria.

En San Agustín, observamos, por ejemplo, que la memoria no es una facultad aislada del hombre, sino en relación con la inteligencia y la voluntad, forma una sola substancia en igualdad perfecta: «Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia [...] son en sí mismas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad». (Agustín, 1956). Tales facultades confieren al alma, así el hombre hecho a imagen de Dios puede ver en su alma estas tres facultades. Por lo tanto, puede recordar, contemplar y desear la naturaleza eterna e inmutable; pues se le recuerda por la memoria, se la contempla por la inteligencia y se le abraza por amor, descubriendo así la imagen de la trinidad soberana (Agustín, 1956).

Ésta sola realidad yace a su vez sobre un linaje creyente, cuya continuidad se atestigua y se manifiesta en el acto religioso de hacer memoria. De esta manera, la memoria se considera el conocimiento por excelencia y más aún, el que es capaz de recordarse dispone de una fuerza mágico-religiosa más preciosa aún que la del que conoce el origen de las cosas. (Eliade M. , 1991). La memoria emplea los códigos del pasado que funcionan como una fuerza creadora bajo nuevos contextos, es decir, nuevas reterritorializaciones, que, en un sentido colectivo, funciona como una instancia reguladora del recuerdo individual, sustituyendo en ocasiones este mismo cuando la memoria de un grupo dado la rebasa en función de las circunstancias del presente. (Hervieu-Léger D. , 2005).

Ésta se apoya de un orden simbólico, que, en términos de la experiencia religiosa, tiene un lugar en el ámbito de lo sagrado y lo profano. Hablar de experiencia religiosa supone hacer una distinción del resto de experiencias «ordinarias». Mientras que la experiencia religiosa tiene lugar en el ámbito de lo «sagrado», lo que se encuentra fuera de este, pertenece en el ámbito de lo «profano». Mircea Eliade definió esta distinción en lo que refiere a una «ruptura de nivel», esta ruptura de nivel es lo que constituye a lo «sagrado»

como «superior», es decir, se asimila a lo trascendente, a lo sobrehumano; implica una transición al más allá, un exceder del espacio profano y la condición humana. (Eliade M. , Tratado de historia de las religiones I, 1974). Lo característico de la vida ordinaria es su carácter intramundano, en el que la aparición de lo sagrado supone el rompimiento con dicho carácter. Así, la ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, en primer término, a la referencia del objeto o del sujeto afectado por una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta (Velasco, 2006).

Los fenómenos religiosos, de acuerdo con Durkheim se ubican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos (Durkheim, 1912). La creencia se manifiesta en el acto del rito, haciendo que este se defina y se distinga de otras prácticas humanas, pues consiste fundamentalmente en el paso de la vida natural a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado (Velasco, 2006). De esta manera, la creencia se manifiesta en el acto del rito, haciendo que este se defina y se distinga de otras prácticas humanas, pues consiste fundamentalmente en el paso de la vida natural a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado (Velasco, 2006).

En el rito del bautismo, por ejemplo, la inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el volver a nacer, la inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo diferenciado de la preexistencia». (Eliade M. , 1974). Por tanto, el bautismo es un acto tanto real como virtual.

Así, podemos observar en el acto del bautismo un doble movimiento: la muerte a la condición humana para dar paso al renacer:

«La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural, el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu, es decir, la de un ser que no vive tan sólo en la realidad inmediata. La muerte de la iniciación es un elemento integrante del acontecimiento místico por el que el hombre se transforma en otro según el modelo manifestado por los dioses». (Eliade M. , 2008).

El bautismo como elemento iniciático ha estado presente desde los del cristianismo primitivo, registro de ello lo encontramos en los evangelios. El rito del bautismo además

de introducir al converso en una nueva comunidad religiosa, lo hace acceder y a participar en una nueva irrupción de la sacralidad en el mundo o en la historia «muriendo» a la existencia profana y renaciendo a una vida nueva, regenerada. (Eliade M. , 2008).

Lo *misterioso* y *tremendo* son dos aspectos y dos sentimientos del *numen*, aunque diferenciados, el *misterio* por sí solo, separado de lo *tremendo*, se define con mayor exactitud por la palabra *mirum* o *mirabile* (*admirable*), este opera como parte del poder fascinante y al carácter del *numen*, todavía *mirum* no equivale a admirar, sino tan sólo a asombrarse; y este es un estado de ánimo que se manifiesta exclusivamente en la esfera de lo *numinoso* (Otto, 1996). Tal sentimiento es considerado, por R. Otto, como el eco subjetivo de la aparición del Misterio, como una realidad totalmente distinta, aspecto tremendo del numen, que se resume en el «ideograma de inaccesibilidad absoluta» (Otto, 1996), cuya atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso se expresa en términos de asombro y admiración (Velasco, 2006). Esto, a su vez. se asocia perfectamente con el sentimiento de lo sublime:

«El semblante del hombre dominado por el sentimiento de lo sublime es serio; a veces perplejo y asombrado. Por el contrario, el vivo sentimiento de la belleza se manifiesta por la alegría que hace brillar los ojos, los rasgos sonrientes y frecuentemente por las radiantes manifestaciones de júbilo. Lo *sublime* es, a su vez, de distinta naturaleza. El sentimiento que lo acompaña es a veces de cierto horror o melancolía; en algunos casos, meramente una admiración silenciosa, y en otros de una belleza que se extiende sobre un plano sublime». (Kant, 2004).

El objeto sublime opera en una doble impresión atrayente y retrayente a la vez: Abate, humilla y, al mismo tiempo, encumbra y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata. De un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad. (Otto, 1996). O en su lugar, una angustia que produce «temor y temblor», traducido en términos de un «horror religioso». (Kierkegaard, 1982). De esta manera, así como la experiencia en el rito iniciático del bautismo y la experiencia que tiene lugar con el encuentro del hombre con lo *numinoso*, ambos son parte esencial de la vida fáctica cristiana. De acuerdo con la fenomenología de la vida fáctica, Heidegger menciona que:

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo [...] lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida es que el modo en que me pongo frente las cosas, el modo del experimentar mismo, *no* está incluido en la experiencia, sino que la experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, el *cómo* entra, a lo sumo, en éste, el cual transcurre todo cambio de la vida. (Heidegger, 2006).

La experiencia fáctica de la vida apunta hacia el mundo del sí-mismo: «Yo mismo no me experimento en la vida fáctica ni como complejo de vivencias, ni como conglomerado de actos y procesos, sino como *aquello que yo realizo*, padezco, en lo que me sale al encuentro». (Heidegger, 2006).

Pero un hecho importante en la experiencia fáctica cristiana que se observa además de aquél que se ha conferido al bautismo, es el que tiene lugar en la expectación tensa de la venida del Mesías, de ahí que la eternidad de Dios sea comprensible en el horizonte escatológico del próximo final de los siglos (Heidegger, 2006). De ahí que también se entienda la experiencia de Dios a través de la absoluta dependencia hacia Dios, tal como lo expresa Adolf Reinach: «Yo vivencio mi absoluta dependencia de Dios, en la medida en que yo mismo estoy implicado en esta relación vivenciada, el estado de cosas no está ante mí, sino que yo mismo me vivencio en esta relación». (Reinach, 2007). El absoluto giro dentro del sentido ejecutiva de la vida fáctica es dado en dos direcciones: en el «servir» y «aguardar», que se traduce en un caminar ante Dios y un persistir, (Heidegger, 2006).

El haber llegado a ser no es un acontecimiento cualquiera de la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su «haber llegado a ser» es su ser en un ahora presente. (Heidegger, 2006). El cuál inicia en la interioridad del ser humano y se hace manifiesta en una revelación, que puede ser a partir de una visión de un recuerdo, una imagen, un arquetipo. Todas estas imágenes son parte de una misma revelación que se produce en lo más profundo de la interioridad del ser humano, que implica a su vez el devenir subjetivo. La subjetividad en el sentido pleno incluye libertad, autodeterminación y creatividad, en ella el sujeto no sólo tiene la capacidad de aprehender la verdad, sino también positivamente de hacerla existir. (Balthasar, 2000).

Cuando el sujeto se decide por Dios, entonces su subjetividad disfruta aquí de una participación en el poder de la inteligencia divina para hacer realidad positivamente la verdad, pues los arquetipos presentes en la mente divina contienen la medida de las cosas que Dios ha creado, la medida, entonces, de su verdad. (Balthasar, 2000). El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al conciencializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge. (Jung, Arquetipos e inconsciente colectivo., 1970). Pero el arquetipo de las representaciones religiosas tiene su energía específica y el arquetipo no pierde esta energía, aunque la conciencia lo ignore. (Jung, 1949).

En el sentido religioso, la imagen arquetípica es una revelación en el orden de lo divino, así como otro tipo de manifestaciones que se han parte de un orden espiritual. La vitalidad del sentido religioso, cuando se enfrenta a la religión objetivada, desarrolla a menudo características místicas, que se expresa en éxtasis y frenesí, o en visiones y alucinaciones, en la experiencia religiosa subjetiva y en la «interioridad». (Troeltsch, 1931). Esta experiencia, o como propiamente la define Georges Bataille, «*experiencia interior*», es entendido a lo que se ha denominado como «*experiencia mística*». (Bataille, 1973).

Existen tres elementos en tensión constante pero igualmente integrantes de la esencia de la religión, estos son la especulación racional o elemento doctrinal, la institución comunitaria y social y el impulso místico. El elemento místico se basa en la presencia ontológica y la penetración activa del Espíritu infinito en el espíritu finito (Velasco, 1999). La *mística* se refiere a las experiencias interiores inmediatas que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión - cualquiera que sea la forma- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu. (Velasco, 1999).

El criterio que se le ha dado al origen sobrenatural de los fenómenos en cuestión, desde principios teológicos tiene como «intervención» positiva de Dios en los sujetos que los viven, por lo que a estos se les confiere un contenido superior a todos los demás (Velasco, 1999). Por lo que el registro que se tiene la experiencia mística ocurre las relaciones del alma y el cuerpo, la mente y el cerebro, lo psíquico y lo físico es el terreno en el que se sitúan la mayor parte de los fenómenos místicos. (Velasco, 1999).

El misticismo constituye, la forma por excelencia de la religión, que es precisamente la religión abierta o dinámica. Es en este dinamismo religioso que encontramos la necesidad de la religión estática para expresarse y por tanto expandirse (Bergson, 1982), por lo que ciertos estados morbosos se comprenderán si se piensa en el trastorno que significa el paso de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la vida habitual a la vida mística. (Bergson, 1982). Esto se puede constituir como el punto de partida para pensar en una penetración profunda del misticismo en el cristianismo mismo.

Los medios que se establecen en el impulso místico hacia una vida interior inspiran nueva vida y energía a la religión objetiva, es la base de un proceso cósmico universal, que es también la verdad fundamental en la experiencia cristiana de la salvación, del descenso del Absoluto al mundo finito de los sentidos en el que Dios es el fundamento del alma, es esa Semilla o Chispa en el ser humano (Troeltsch, 1931). La mística de la salvación, desde una concepción pesimista no cree que el conocimiento pueda conducir a la unión divina, sino que esta se deriva de una experiencia religiosa que casi siempre toma la forma de una visión. (Festugiere, 1991). A raíz del pesimismo que envuelve al mundo, esto conduce a su vez a un pesimismo más o menos radical hacia la razón humana, por lo que el hombre no puede salvarse únicamente por las fuerzas de la razón, necesita de ayuda externa, aquella que proviene de la «*gracia divina*»:

«La *gracia divina* se manifiesta ante todo en el orden del conocimiento. Como la razón humana es incapaz de llegar a Dios, Dios no será conocido a menos que se revele. El conocimiento de Dios surge así del nivel lógico e intelectual, y de una mística que, aunque va más allá de este nivel, lo prolonga en el mismo nivel, para entrar en el reino de la gnosis a través del conocimiento por la fe: O crees en la revelación o te niegas a creerla». (Festugiere, 1991).

Todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas de la gravedad física. La única excepción la constituye la *gracia* (Weil, 1994). así como el hombre puede caer, es por intervención de la gracia que vuelve a levantarse. La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. (Weil, 1994). Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo

sobrenatural. (Weil, 1994). La experiencia mística tiene lugar en esa sacudida en las profundidades del ser, en la que el alma cesa de girar sobre sí misma, escapando un instante a la ley que quiere que la especie y el individuo se condicionen recíproca y circularmente, se detiene, como si escuchase que una voz que la llamara y después se deja llevar adelante en línea recta (Bergson, 1982).

Una vez que la persona se libera, deja de dar vueltas sobre sí misma y sobre aquello que lo atormenta, viene la inmensa alegría de absorberse en el éxtasis o experimentar el arrobamiento. Dios está en ella, y ella está en Él, ya no hay misterio. (Bergson, 1982). Todo anhelo religioso por Dios vivificada por la revelación de Él se desarrolla hasta convertirse en una fuerza completa de superación del mundo y de retorno a Dios por el movimiento puramente interior del Espíritu que se enciende y se fortalece dentro del alma. (Troeltsch, 1931). Sólo desde adentro se alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo en cuanto sujeto, no-saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. (Bataille, 1973).

Dios ha depositado en el alma del ser humano, desde el momento de su creación, el deseo de unión con Él, que, como descripción *epextática*. La *epéxtasis* se corresponde con la naturaleza misma del alma que, creada a la imagen de Dios, participa de su misma infinitud, siendo infinita en devenir, como Dios es infinito en acto. Lo esencial del hombre es, estar siendo perpetuamente creado por Dios, recibiendo de Dios su ser sin término. (Velasco, 1999). La representación de Dios no está por ello menos vinculada, tanto en la teología bíblica como en la teología racional, a un ser personal, a un *creador* que se distingue del conjunto de lo que es. (Bataille, 1979).

La experiencia mística introduce, en el mundo dominado por un pensamiento que se atiene a la experiencia de los objetos (y al conocimiento de lo que la experiencia de los objetos desarrolla en nosotros), en efecto, lo que la experiencia mística revela es una ausencia de objeto. (Bataille, 1979). En ese sentido, el objeto se identifica con la discontinuidad, por su parte, la experiencia mística, en la medida que disponemos de fuerzas para operar una ruptura de nuestra discontinuidad, introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad. (Bataille, 1979).

La continuidad no es un dato en la experiencia de lo sagrado, lo divino es la esencia de la continuidad. (Bataille, 1979). Es por tanto que, en el cristianismo, el espíritu religioso retuvo

lo esencial, que, a su vez, vino a encontrar en la continuidad. La resolución cristiana en la fuerza de su movimiento quiso abrirse a las posibilidades de un amor que ya no contaba con nada. Ante la precaria discontinuidad del ser humano, el espíritu reacciona de dos maneras que se contemporizan en el cristianismo: La primera responde al deseo de reencontrar esa continuidad perdida que es, según nuestro irreductible sentimiento, la esencia del ser. Y, en segundo lugar, la humanidad intenta abandonar los límites de la discontinuidad personal. (Bataille, 1979)

La fe, en tanto, referida al Misterio, surge de su manifestación en la oscuridad y vive su presencia nunca enteramente dada. No se refiere simplemente a la prolongación de la interioridad abismal del sujeto, sino que requiere la referencia a la revelación, a la Palabra con la que ese Misterio despierta la profundidad del hombre y la remite al más allá siempre inalcanzable que resuena en ellas, en la profundidad del sujeto y en la palabra que la provoca. (Velasco, 1999).

Son prodigiosos aquellos que puede realizar el movimiento de la fe, pues, se resignan infinitamente a todo lo demás, renuncia a todo en esta vida para saborear la finitud de nuevo gracias al absurdo. Significa volcar la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites, es el estadio que precede a la fe, de no hacerlo será imposible alcanzar la fe, puesto que: *«Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno, sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo»*. (Kierkegaard, 2001).

El hombre, en tanto síntesis de lo psíquico y lo corpóreo, es una síntesis inconcebible cuando los dos no son unidos en un tercero; este tercero es el espíritu. El espíritu se halla en constante acecho, y es, en cierto sentido, un poder hostil, pues perturba constantemente la relación entre el alma y el cuerpo (Kierkegaard, 1982). Los creyentes, al ir más allá de sí mismos y de sus propias opiniones estrechas y encontrar el sentido de la vida en el Dios infinito, experimentan de manera particularmente intensa una sensación de abismo. (Rahner, 2000). El hombre de la época moderna, pues ha perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica, e incluso, las formas orgánicas de comunidad que le ofrecían una seguridad sociológica se han ido desvaneciendo (Buber, 2018).

Para Kierkegaard, el hombre es algo concreto, temporal, se encuentra en constante devenir, lucha entre lo temporal-terrenal y lo eterno, es por eso, que, llegar a ser cristiano es la cosa más decisiva que le puede llegar a suceder a un hombre, porque el cristianismo enseña que el camino es devenir subjetivo, es decir, verdaderamente llega a ser un sujeto. (Kierkegaard, 2009). Por lo tanto, sólo se puede llegar a ser sujeto cuando todos los esfuerzos son dirigidos hacia lo eterno, porque únicamente lo eterno es siempre lo apropiado, lo presente, lo verdadero. Solamente lo eterno se aplica a todo ser humano. (Kierkegaard, 2018). Y la relación entre meditar sobre lo eterno y la vida cotidiana. La vida cotidiana toma la forma de una línea recta infinita [...] se opone a meditar sobre lo eterno; son distintas, pero meditar sobre lo eterno implica una relación con aquello de lo que se distingue. (Deleuze, 1984). La manera en que nosotros nos detenemos, suspendemos el curso de nuestra vida cotidiana, de nuestra cotidianidad, para poder llegar a meditar sobre algo que no es cotidiano, para meditar sobre lo eterno (Deleuze, 1984) se logra mediante la fe.

En ese sentido, la fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión. (Kierkegaard, 2001). Dicha interiorización se vuelve reflexión subjetiva, que a su vez es reflexión de la verdad, verdad en la que Dios es el fundamento, cuando todos los demás obstáculos han sido librados, cuando el hombre ha hecho a un lado toda finitud, pero, ante todo, cuando él mismo se hace a un lado en su finitud. (Kierkegaard, 2009).

Así mismo, dirá que, entre más objetivo se ha tornado el mundo y las individualidades más subjetivas, se han vuelto más complicadas las categorías religiosas, mismas que pertenecen, justamente, a la esfera de la subjetividad. (Kierkegaard, 2009). La fe, entendida dentro de la esfera de la subjetividad, es lo que moverá al individuo a acceder y rehacerse de una corporeidad existencial, resingularizarse, hacia una verdad, que no se halla en el plano de la abstracción, sino de la existencia y que lleva al individuo a descubrir el sentido último de su vida. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo mejor es sumergirse, existiendo en la subjetividad. Puesto que: ¿Qué le queda al individuo cuando la maquinaria capitalista ha codificado todos sus códigos?

Hoy en día nos hallamos ante la necesidad de promover, como menciona Guattari, ritornelos complejos de subjetivación, que funcionan a manera de soporte de una persistencia memorial

intensiva y de una consistencia de acontecimiento, y que puede darse, sólo a través de los relatos míticos, religiosos, fantasmáticos, etc. (Guattari, 1996). Para el ámbito religioso, la subjetividad de los creyentes es aquello que se conecta con lo trascendente, o, dicho de otra manera, con Dios, y que se manifiesta por medio de sus experiencias.

2.2. Trazar el plano de inmanencia cristiano: Desterritorializaciones y reterritorializaciones en dirección a lo divino.

Sin embargo, habremos de decir que este tipo de experiencias embarcan un proceso creativo y dinámico que se explica por medio de desterritorializaciones y reterritorializaciones. En esta relación, la desterritorialización debe ser considerada como una fuerza perfectamente positiva, que posee sus grados y umbrales (epístratos), y que siempre es relativa, que tiene un reverso, que tiene una complementariedad en la reterritorialización. Los fragmentos que se desterritorializan al cambiar de umbral o de gradiente, recibe una nueva afectación del nuevo entorno (Deleuze & Guattari, 2004).

En ese sentido, los desplazamientos, las figuras en el entorno dependen de umbrales intensivos de desterritorialización nómada, así pues, de relaciones diferenciales, que fijan al mismo tiempo las reterritorializaciones sedentarias y complementarias. Así, cada estrato procede del siguiente modo: capta en sus pinzas un máximo de intensidades, de partículas intensivas, en las que despliega sus formas y sus sustancias, y constituye gradientes, umbrales de resonancia determinados (en un estrato, la desterritorialización siempre está determinada con relación a la reterritorialización complementaria) (Deleuze & Guattari, 2004).

Este proceso tiene lugar en un plano de inmanencia o de consistencia, un plan de desplegamiento, que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones, y cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba (Deleuze & Guattari, 2004). El plan de consistencia de la naturaleza, por ejemplo, es como una inmensa máquina abstracta y, sin embargo, real e individual, cuyas piezas son los agenciamientos o los diversos individuos que agrupan cada uno una infinidad de partículas bajo una infinidad de relaciones más o menos compuestas (Deleuze & Guattari, 2004). Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la

unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida (Deleuze & Guattari, 2004).

En el plan de consistencia tenemos la relación Todo-uno ilimitado. El plano recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes. Los conceptos son superficies o volúmenes absolutos, deformes, fragmentarios, mientras que el plano es lo absoluto ilimitado, informe, ni superficie ni volumen, pero siempre fractal. Los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos, es lo que garantiza, por tanto, el contacto de los conceptos, con unas conexiones siempre crecientes y son los conceptos los que garantizan el asentamiento de población del plano sobre una curvatura siempre renovada, siempre variable (Deleuze & Guattari, 1993).

Las formas renovadas que resultan de ello dependen de los códigos en los paraestratos, y están inmersas en procesos de descodificación o de deriva; y los grados están afectados por movimientos de desterritorialización y de reterritorialización intensivos (Deleuze & Guattari, 2004). Aquí debemos distinguir posteriormente dos configuraciones de *desterritorialización intrínseca*: los sistemas y las estructuras y dos configuraciones de *desterritorialización extrínseca*: el contenido y la expresión semiótica (Guattari, 2000). Y, por un lado, las modificaciones de código tienen claramente una causa aleatoria en el medio de exterioridad, y son sus efectos sobre los medios interiores, su compatibilidad con ellos, los que deciden sobre su capacidad de poblarse, así toda modificación tiene su medio asociado que a su vez va a provocar tal desterritorialización con relación al medio de exterioridad, tal reterritorialización en medios interiores o intermediarios (Deleuze & Guattari, 2004).

Lo anterior se cuantifica sobre el plano de inmanencia por *tensores sinápticos*, que, en la prolongación de los tensores de plusvalía de posible, los cuales tienen la capacidad de sustituir los sitios de entidades de sentido y de transferirlos hacia Efectos pragmáticos y Afectos subjetivos, transfieren los cuanta de discursividad de las sinapsis de Efecto (Se) y de Afecto (Sa) hacia los sitios de entidad polarizados en los Sistemas y las Estructuras. (Guattari, 2000). Tal segmentación de los ejes de desterritorialización que se han descrito, hace que el plano de inmanencia se divida en cuatro dominios de consistencia: Los flujos energético-

signaléticos (F), cuyas entidades están dispuestas en Complexiones; Los phylum maquínicos abstractos (P), cuyas entidades están dispuestas en Rizomas; Los territorios existenciales (T), cuyas entidades están dispuestas en Recortes; Los Universos incorporales (U), cuyas entidades están compuestas en Constelaciones (Guattari, 2000).

Los flujos contienen una materia energético-espacio-temporal (EST) y una materia signalética, también son portadores de retroacción que consiste en memoria de alisado (Guattari, 2000). Los *phylum* maquínicos desterritorializados son multipolarizados, proliferan en todas las direcciones y todas las dimensiones; se cruzan en rizoma, se transponen, brotan en nudos de eficiencia (Guattari, 2000). Ambos operan en el dominio de los Universos incorporales de posibles, que mantiene entre sí relaciones de composibilidad que se manifiestan en los recortes al ulterior del dominio de los Territorios existenciales. Es en la fuerza de los flujos que existe variación continua, en la que no cabe distinguir una forma de expresión y una forma de contenido, sino dos planos incluso inseparables en presuposición recíproca. La relatividad de su distinción se ha realizado plenamente en el plano de consistencia en el que la desterritorialización deviene absoluta, arrastrando el agenciamiento, cuyas diferencias, devenidas “infinitamente pequeñas”, se producirán en una sola y misma materia que servirá de expresión como potencia incorporal, pero igualmente de contenido como corporeidad sin límites. (Deleuze & Guattari, 2004).

En ese sentido, el plano es en sí mismo el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad (Deleuze & Guattari, 1993). Como consecuencia, existe una perpetua inmanencia de la desterritorialización absoluta en la relativa, y los agenciamientos maquínicos entre estratos, regulaban las relaciones diferenciales y los movimientos relativos, también tenían máximos de desterritorialización orientados hacia lo absoluto. De hecho, lo primero era una desterritorialización absoluta, por compleja y múltiple que fuese, la del plan de consistencia o del cuerpo sin órganos y esa desterritorialización sólo devenía relativa por estratificación en ese plan, en ese cuerpo: los estratos siempre eran residuos, no a la inversa, no habría que preguntarse cómo algo salía de los estratos, sino más bien como entraban en ellos (Deleuze & Guattari, 2004).

Aquí lo que está en movimiento es el propio horizonte; el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza, pero en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, estamos ahora ya y siempre. Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí. Por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no deja de tejerse (Deleuze & Guattari, 1993). Este proceso lo encontramos en la narrativa de Jesucristo que siempre siguió adelante, creando nuevas comunidades que expresan la vida divina, Él mismo está desterritorializado de su contexto, como Dios/hombre estuvo sujeto a elementos culturales de su época que no logró totalmente trascender. La única conclusión posible de esta idea es que incluso Jesucristo estuvo involucrado durante su vida en un proceso de “convertirse en Cristo”, un proceso que todavía continúa hoy. (Justaert, 2012).

Los ensamblajes y códigos que tienen lugar en todo proceso de desterritorialización y reterritorialización reúne varios movimientos del infinito se entremezclan entre sí que, lejos de romper el Uno-Todo del plano de inmanencia, constituyen su curvatura variable, sus concavidades y sus convexidades, en cierto modo, su naturaleza fractal (Deleuze & Guattari, 1993). El plano es lo que garantiza el contacto de los conceptos, con conexiones siempre crecientes, son los conceptos los que garantizan el asentamiento de población del plano sobre una curvatura siempre renovada. El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento (Deleuze & Guattari, 1993).

La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho, lo que pertenece al pensamiento debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, o las opiniones históricas. El pensamiento reivindica sólo el movimiento que puede ser llevado al infinito, lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito (Deleuze & Guattari, 1993).

El plano es objeto de una especificación infinita, que hace que tan sólo parezca ser el Uno-Todo en cada caso específico por la selección del movimiento (Deleuze & Guattari, 1993). Cada movimiento recorre la totalidad del plano, efectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la fractalización de esta infinidad

infinitamente plegada una y otra vez. Resulta esencial, por tanto, no confundir el plano de inmanencia y los conceptos que lo ocupan. Y, sin embargo, los mismos elementos pueden presentarse dos veces, en el plano y en el concepto, pero no serán con las mismas características, aun cuando se expresen con los mismos verbos y las mismas palabras (Deleuze & Guattari, 1993).

Aquí entra en función una encrucijada entre el dominio de los flujos territorializados y del dominio de los *phylum* desterritorializados: es la creación de código, de signo, de lenguas, de catálisis, de huella, de imagen, es decir, una *función diagramática* y que asocia dos modalidades de evaluación: Una exo-referida que la acerca a la materialidad del proceso, la otra de endo-referencia que le confiere su complejidad, su singularidad y su consistencia existencial. (Guattari, 2000).

En el movimiento infinito todo se juega en torno al surgimiento de la ruptura, punto de emergencia de la fractalización expresiva, de donde va a surgir la conversión de ciertos flujos materiales en flujos signaléticos (Guattari, 2000). A partir del momento en que hay un despliegue fractal de una fluctuación signalética (o de código) dos partes deben tomarse en cuenta:

- Una proliferación fractal propiamente dicha, base de una función expresiva que evolucionará en el seno de los *phylum* maquínicos abstractos y correlativamente, de los Universos de referencia incorporales.
- Las formas residuales discursivas que quedan ahí, en su lugar, hundidas, distendidas, en ruptura del sentido trenzado por las relaciones materia-forma y que, sin embargo, desempeñan un papel clave en la constitución de la función existencial. (Guattari, 2000).

En cada proceso fractal de desterritorialización intervienen dos registros: Por un lado, repite y repercute indefinidamente las fórmulas de simetría características del módulo sensible que le ha servido de soporte, y por otro, vuelve a enmarcar esta misma fórmula en un conjunto de referencias o espacio, de las fases de posible, que esclarece el conjunto de los ángulos de aproximación imaginables y no imaginables. En ese sentido, la fractalización expresiva no se contenta con repetir, sino que también produce un valor agregado, secreta una plusvalía de código (Guattari, 2000). Entonces ¿debemos inferir que

dos mundos se encabalgan y se compenetran que son las de las territorialidades contingentes y el de las entidades transversales, fractales y desterritorializadas? Sería un poco demasiado simple. Sin duda no podemos evitar postular la existencia de un nivel de referencia abstracta incorporal que atraviesa el conjunto de los estados de cosas, que llamaremos Plano de consistencia (Guattari, 2000).

En un sentido teológico, podríamos hablar de la noción de un plano cristiano de inmanencia del cual se constituye una inmersión metódica en la divinidad en términos de modos, intensidades, flujos y refracciones del Espíritu Santo. La inmanencia se puede hallar en todo el espectro cristiano, o en la diferencia entre las actualizaciones cristianas, o sino también dentro de corrientes específicas, como refiere un estudio de las comunidades pentecostales en Ghana (Reinhardt, 2015). En la obra de Deleuze, es más probable que el cristianismo y otros monoteísmos se definan —en solitario o acompañado— como caldo de cultivo de la “molaridad”, fuerzas que interrumpen las intensidades, los deseos y las diferencias corporales al someterlos a un eje vertical caracterizado por la trascendencia, el juicio y la identidad (Reinhardt, 2015). En donde el sistema teológico refiere a un organismo que impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes, trascendencia organizadas y jerarquizadas. Aquí, el organismo se opone a la narrativa del *cuerpo sin órganos* que se define por ser el campo de inmanencia del deseo (Deleuze & Guattari, 2004).

Sin embargo, (Reinhardt, 2015) observa una *inmanencia sagrada*, deseosa, experiencial “encarnada” en la alegría y la aflicción del pentecostalismo que representa una fuente de especificidad teológica. Por tanto, la espiritualidad pentecostal tiene una afinidad electiva con la figura de exceso, lo que lo hace bastante distinta de las representaciones weberianas del protestantismo. Asimismo, (Reinhardt, 2015) refiere al filósofo James Smith quien aborda la influencia omnipresente de la presencia divina en la espiritualidad pentecostal en términos de gracia soteriológica, milagro interviniente y empoderamiento carismático como un “naturalismo encantado” o “en-spirited”³.

³ James Smith. 2010. Thinking in tongues: Pentecostal contributions to Christian philosophy. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

El naturalismo en-spirited no sólo añade una capa “sobrenatural” al concepto secular empirista y desencantado de la naturaleza, sino que rechaza por completo la noción de un mundo mecánico autosuficiente. De acuerdo con (Reinhardt, 2015), Smith afirma que el pentecostalismo “carga” la naturaleza con gracia, que se desborda de los límites ontológicos que separan naturaleza/cultura/divinidad, haciendo que la presencia de Dios sea coetánea a la vida misma. El naturalismo en-spirited no carece distinciones. Los límites de la presencia dentro del mundo de la vida pentecostal, de acuerdo con las observaciones de (Reinhardt, 2015), no están fijados objetivamente ni por un componente interno autoritario (el monopolio de una iglesia o líder para definirlo) ni por una distinción clara entre un Dios trascendental y una naturaleza desencantada.

Las cosas se mantienen unidas en un plan único como un conjunto de fuerzas y potencialidades saturados por la acción divina, que se actualiza de manera heterogéneas, aunque no contradictorias (Reinhardt, 2015). La puesta en esencia del conjunto de dichas fuerzas y potencialidades se halla en los momentos de alabanza y adoración dentro de las comunidades evangélicas-carismáticas y/o pentecostales en donde los corazones y mentes de todas las personas se abren con cánticos espirituales, borrando cualquier límite entre congregantes y líderes, pues cada uno de los presentes se conectan en un mismo espíritu.

Estos ambientes representan la posibilidad de establecer una relación personal con Dios a través del *espíritu en el interior*, y la persona que participa de ellos se le podría considerar un ensamblaje, debido a la presencia activa de otro dentro del templo corporal que aún conserva su exterioridad trascendental, como un pliegue. Estos afectos divinos requieren una receptividad cultivada para florecer en la actualidad, ya que, las sensaciones, las propensiones sensoriales y las doctrinas religiosas que se forman recíprocamente en ellas surgen de largos procesos de selección, cultivo y entrenamiento, a menudo con atenta mirada al diálogo con un exterior co-constitutivo (Brahinsky, 2012).

El *Espíritu interior* lleva consigo su propio vértigo afectivo y asume diferentes expresiones somáticas e inscripciones semióticas: voces interiores, imaginaciones, sueños, visiones, sentimientos como el amor y la alegría, así como estados volitivos como la “audacia”, muy comunes durante la evangelización y la predicación (Reinhardt, 2015). Podríamos interpretar estas manifestaciones de una espiritualidad desbordante en términos

“sobrenaturales” o “místicos” consisten en características diagramáticas con dirección absoluta de naturaleza fractal hacen acto de presencia en el plano de inmanencia cuyas curvaturas variables conservan los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos en un intercambio incesante, y que, a su vez, no cesan de liberar otros que se conservan.

Y en cuanto el movimiento del infinito se detiene, la trascendencia baja, aprovecha para resurgir, reaparecer, resaltar (Deleuze & Guattari, 1993). Por lo que, el campo de inmanencia no es precisamente interior al yo, pero tampoco procese de un yo exterior o de un no-yo. Más bien, es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han fundido (Deleuze & Guattari, 2004). Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia. (Deleuze & Guattari, 1993).

La intimidad en tanto que Afuera, el exterior convertido en la intrusión que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro (Deleuze & Guattari, 1993). Suscita que un abordaje de estos estados extremos se nos da a veces a través de una suerte de histeria adivinatoria o en la experiencia mística, estos extraños suburbios de la enunciación siguen siendo componentes indispensables para la confección de las cartografías especulativas relativas a las producciones de subjetividad, sea de orden ritual, iniciático o mítico. (Guattari, 2000). Y que se inculca en medio de las comunidades de práctica pentecostales o carismáticas, a través de una administración del exceso que organiza la experiencia de acuerdo con modos, intensidades, flujos y refracciones de Dios que se mantienen unidos como un plano cristiano de inmanencia (Reinhardt, 2015).

En ese sentido, las prácticas que existen dentro de las comunidades evangélicas no son límites per se, sino formas relativamente estables con la potencialidad de desbordarse y dar cuenta de ello. Si Émile Durkheim ha asociado clásicamente lo sagrado con la “separación”, la espiritualidad de carácter evangélico-pentecostal prospera en el umbral de la trascendencia y la inmanencia, lo sagrado y lo profano, la divinidad y el mundo (Douglas, 1966). Como un vértigo real, la inmanencia cruza los límites convencionales tanto en niveles infinitesimales como infinitos, íntimos y cósmicos, dentro y fuera. El plano de la inmanencia implica una imposibilidad radical de “resolver” las singularidades

de la vida en puntos trascendentales de adscripción: la divinidad, el sujeto, la razón, el lenguaje o los modelos mecánicos y orgánicos de la naturaleza y la sociedad (Reinhardt, 2015).

Lo que (Deleuze, 2001) llama el “campo trascendental” se vuelve contemporáneo al plano de la inmanencia, siendo coextensivo al mundo y la conciencia y, sin embargo, irreducible a cualquiera de ellos. Deleuze necesita una externalidad para otorgar la unidad de lo que él llama en esta oportunidad “una vida”. En este monismo ateo, los flujos, las intensidades y los modos son en su mayoría expresiones de transgresiones a las que sólo se accede en su plenitud a través de experiencias-límite (Reinhardt, 2015). En el marco de las prácticas dentro de las iglesias evangélicas carismáticas, se evocan nociones de flujo, intensidad y deseo como manifestaciones que expresan un entusiasmo y experiencias límite. Estas operaciones distributivas organizan un exceso de presencia divina en el mundo como un campo de fuerzas, por lo tanto, sin abandonar el plano donde se actualizan. Las prácticas y experiencias están ligadas a modos del Espíritu, que permiten a los actores reconocer las distinciones internas de la inmanencia divina en términos de direccionalidades, distribuciones de agencia e intensidades (Reinhardt, 2015)

En esta época moderna, ya no nos basta con vincular la inmanencia a un trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura (Deleuze & Guattari, 1993). El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, ya sean estos de carácter artístico, científico, político o místico (Deleuze & Guattari, 2004) y que es, justamente, el desafío filosófico que plantea la inmanencia radical de Deleuze de permanecer en un flujo de diferencia sin alcanzar una generalidad preestablecida, poblando así la existencia de singularidades, y a su vez, el desafío espiritual que se plantea desde el cristianismo de carácter evangélico y/o pentecostal de abrazar al Yo, al otro y al mundo como escenarios donde los afectos soberanos, y sin embargo, immanentes de un Dios trascendental se han dispersado y pueden experimentarse como hábito y sorpresa (Reinhardt, 2015)

Como resultado de ambos desafíos, tenemos una máquina alimentada por el deseo de Dios y regulada por una norma intersticial, que paradójicamente lucha por definir formas

adecuadas de desbordar los límites (Reinhardt, 2015). Por lo tanto, la noción de inmanencia radical ha de trabajar juntamente con los flujos e intensidades que emanan de la espiritualidad evangélica a partir de su propia estructura. De esta manera se revelará su gesto supremo: no pensar el plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí (Deleuze & Guattari, 1993).

2.3. ¿Es real el Cuerpo sin Órganos? Una propuesta teológica.

El plan de consistencia es un plan de variación continua, cada máquina abstracta puede ser considerada como una “meseta” de variación que pone en continuidad variables de contenido y de expresión (Deleuze & Guattari, 2004). Lo que revela el plan de consistencia es el conjunto de todos los cuerpos sin órganos, pura multiplicidad de inmanencia y lo que pasa por cada uno, las intensidades producidas, las ondas y vibraciones (Deleuze & Guattari, 2004). Encontrar nuestro cuerpo sin órganos sustituye la interpretación por la experimentación, se vuelve una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría todo se juega a ese nivel (Deleuze & Guattari, 2004).

El *cuerpo sin órganos* está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde⁴. El cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes; un cuerpo sin órganos está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan (Deleuze & Guattari, 2004). Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado.

Para Deleuze & Guattari, el cuerpo sin órganos es real y tangible, pero no es un cuerpo vacío, despojado de órganos sin más (Mendoza, 2024). Pues nos afirman explícitamente que los órganos no son enemigos del cuerpo sin órganos: «El Cuerpo sin Órganos no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo». (Deleuze &

⁴ Deleuze copió el concepto de *cuerpo sin órganos* del dramaturgo francés Antonin Artaud: «Pues áteme si así lo quiere, pero no existe nada más inútil que un órgano. Cuando le haya dado un cuerpo sin órganos, entonces lo habrá librado de todos sus automatismos y devuelto a su verdadera libertad». Artaud, A. (1977). *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de dios*. Madrid: Fundamentos, 1977.

Guattari, 2004). De esta manera, problematizan la forma en la que construimos el «yo» dentro de lo que denominan estratos. Según ellos, hay tres grandes «estratos» que se relacionan con nosotros (Mendoza, 2024). Estos estructuran jerárquicamente nuestros cuerpos como entidades organizadas y unificadas referidas a el organismo, la significancia y la subjetivación:

- El *primer estrato (el organismo)* se refiere a la organización jerárquica. «Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo —de lo contrario, serás un depravado—»⁵
- El *segundo estrato (la significancia)* se refiere a la necesidad de interpretarse a sí mismo a través de un lenguaje estructurado jerárquicamente: «Serás significativo y significado, intérprete e interpretado —de lo contrario, serás un desviado—»⁶
- El *tercer estrato (la subjetivación)* se refiere a la exigencia de una identidad singular claramente definida: «Serás sujeto, y estarás fijado como tal, sujeto de enunciación, aplicado sobre un objeto de enunciado de lo contrario, solo serás un vagabundo—»⁷.

El cuerpo sin órganos es, en ese sentido, el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado y a todo lo que circula por ese cuerpo, partículas, submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales (Deleuze & Guattari, 2004). Por tanto, para los dos autores, el cuerpo sin órganos es el lugar donde fluyen tanto las realidades físicas como las no físicas, pues todo está hecho de flujos: no solo fluye aire, agua, sangre, electricidad o sol, sino ideas, deseos, dolor, amor, odio, personas, culturas (Mendoza, 2024).

La noción de cuerpo sin órganos podría entenderse como algo en donde todo pasa, pero al mismo tiempo no es algo fijo o exacto. De ahí que no haya elementos específicos que describan con exactitud lo que es un *cuerpo sin órganos* en la literatura de Deleuze & Guattari, pero un abordaje satisfactorio de este lo hallamos en la opinión de Elizabeth Grosz cuando afirma que:

⁵ (Deleuze & Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, 2004)

⁶ Ibid. p. 164

⁷ Ibid. p. 164

«La noción de Cuerpo sin Órganos es el intento de Deleuze & Guattari de desnaturalizar los cuerpos humanos y ponerlos en relación directa con los flujos o partículas de otros cuerpos o cosas [...] No se trata entonces de entender qué es el Cuerpo sin Órganos, o qué lo compone, sino qué hace, cómo funciona, a qué afecta, qué produce»⁸.

Por lo tanto, el cuerpo sin órganos surge como una necesidad para dismantelar cualquier jerarquía y poder, por lo que el cuerpo sin órganos debe desafiar la forma en que entendemos la realidad (Mendoza, 2024). No es fácil definir el *cuerpo sin órganos*, pues está en cambio constante y devenir, y nosotros, los seres humanos, tenemos el deseo eterno de convertirnos en un *cuerpo sin órganos* para encontrar nuestra verdadera libertad y nuestros deseos, pero que, por desgracia, parece ser una realidad difícil, si no es que imposible, de acceder:

«No hay quien pueda convertirse en Cuerpo sin Órganos, nadie lo puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO? —pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa—. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos». (Deleuze & Guattari, 2004).

En ese sentido, el cuerpo sin órganos no es reductible a un objeto metafísico acabado, sino que es una cuestión de devenir sin fin (Mendoza, 2024). Para Deleuze & Guattari, el cuerpo humano es «algo» que siempre está deviniendo en relación con otros «cuerpos». Esta noción es útil para entender a Jesús como *cuerpo sin órganos*, es decir, para descubrir cómo el cuerpo de Jesús afecta a otros cuerpos y cómo esos cuerpos funcionan (o se ensamblan) como un inter-reino (Mendoza, 2024).

Por un lado, hemos ya hecho una mención en cómo Deleuze & Guattari culpan a Dios, ya que el juicio de Dios es el que organiza los órganos:

«El juicio de Dios, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquel que hace un organismo, una organización de órganos que

⁸ Grosz, *Volatile Bodies*, 168-170.

llamamos organismo, porque no puede soportar el cuerpo sin órganos, porque lo persigue, porque lo destripa para adelantarse y hacer que prevalezca el organismo. El organismo es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los medios y del que obtienen su poder». (Deleuze & Guattari, 2004).

No se puede ignorar la forma equivocada en que Deleuze & Guattari parecen entender la visión de Dios como organizador del *cuerpo sin órganos* (Mendoza, 2024). Sorprendentemente, hallamos que en otro momento Deleuze habla positivamente de la forma en que los evangelios presentan a Jesús: «Cristo inventaba una religión de amor, una práctica, una forma de vida y no una creencia». Sigue además diciendo: «Cristo, el más suave, el más amoroso de los decadentes, una especie de Buda que nos liberaría de la dominación de los sacerdotes, y de toda idea de culpa, castigo, recompensa, juicio, muerte, y lo que viene después de la muerte» (Deleuze, 1996)

Si Jesús nos hizo capaces de liberarnos de la muerte, del castigo y del juicio, como Deleuze argumenta, ¿por qué entonces se muestra tan hostil hacia el Dios a quien Jesús representa? Al explorar el argumento de Deleuze, de acuerdo con (Mendoza, 2024), se descubre que de lo que él está en contra es de la mala interpretación que se ha hecho del mensaje de Jesús. Además, debemos ser cuidadosos al interpretar la idea de *cuerpo sin órganos* de Deleuze & Guattari para no caer en la desesperación, el suicidio o la alineación de la realidad y la ira contra la forma tiránica de la organización de Dios (Mendoza, 2024).

En ese sentido, se advierte que no debemos tomar literalmente el argumento de Deleuze & Guattari sobre el cuerpo sin órganos: «Si no es fácil dejar de ser un organismo y hacerse un cuerpo sin órganos, ello no implica, según Deleuze & Guattari, el suicidio. Es una tarea que debe abordarse con cautela» (Thanem, 2004). Y es precisamente lo que los autores nos afirman: «Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a nuevas conexiones que suponen todo tipo de manejos: circuitos, conjunciones, niveles, umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor». (Deleuze & Guattari, 2004).

Por otro lado, se ha intentado lograr un cuerpo sin órganos mediante diversos medios, desde el uso de drogas, hasta la práctica del masoquismo/ascetismo (Asplund, 1997). Debemos reconocer que las prácticas autodestructivas son importantes para Deleuze & Guattari, sin

embargo, tales prácticas suelen fracasar porque los esfuerzos son demasiado violentos e impacientes (Mendoza, 2024). Con cautela y prudencia se llega a comprender que: «Lo peor no es quedar estratificado, organizado, significado, sujeto; sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros como algo ajeno, como un peso caído de un modo definitivo». (Deleuze & Guattari, 2004).

Ante ello y puesto que ambos autores no ofrecen una descripción sistemática de cómo funciona el programa de *cuerpo sin órganos* en nuestra vida diaria, uno debe sentirse libre para utilizar en su propio provecho la teoría del cuerpo sin órganos. Por lo tanto, debemos usar el *cuerpo sin órganos*, hacerlo funcionar, desarrollarlo y experimentar con él para ampliar y desarrollar unas teorías y conceptos que Deleuze & Guattari ni siquiera imaginaron (Mendoza, 2024). Pues han dicho que:

«Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, no sabemos cuáles son sus afectos, cómo puede o no combinarse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente». (Deleuze & Guattari, 2004).

Teniendo en cuenta las posibilidades que puede desarrollar un *cuerpo sin órganos*, podemos dirigir nuestra atención a un cuerpo más complejo, uno que durante muchos siglos ha sido objeto de culto (Mendoza, 2024). Nos referimos al cuerpo de Cristo, un plano superior, en el que cada uno de los seres humanos (varones o mujeres), coexistimos en otros planos de comunicación y de libertad, es decir, de autonomía, en conocimiento y voluntad de amor. En ese sentido, nos hacemos vivientes humanos, en nosotros mismos y en relación con los otros, en un camino que (para los cristianos) culmina por la muerte y resurrección en Cristo (Ibarrondo, 2024).

Lo que así nos define (individualiza) no es el «atributo» (el «órgano» o condición de masculino o femenino, como mencionan Deleuze & Guattari y como desarrolla (Mendoza, 2024)), sino el camino personal del «yo», el proceso en que acogemos, compartimos y nos damos vida unos a otros (Ibarrondo, 2024), en unión a Cristo.

Somos seres abiertos a la trascendencia del cuerpo-soma (al proceso de la vida/alma). Vivimos desde las raíces vitales y espirituales de nuestra identidad personal, que los cristianos definimos con el nombre de *Dios*. Por eso, podemos añadir que nuestro cuerpo/vida/espíritu se encuentra «arraigado» en lo divino (en la realidad total que los cristianos llaman *pneuma/espíritu de Dios*). Y somos un cuerpo/espíritu de humanidad. Situándonos así entre el plano de la naturaleza cósmico-vital (cuerpo/vida sin órganos fijados de antemano) (Ibarrondo, 2024) y el espacio superior divino en que habitamos como personas, unidos a Cristo. (Hch. 17:28-31).

Somos una existencia paradójica, no solo por cuerpo/mente/corazón, sino especialmente como personas. Venimos cargados del proceso natural de la vida, pero, al mismo tiempo, estamos abiertos a un plano superior de comunión personal en lo humano y en lo divino (en el despliegue total de la realidad en el que todo se asume y conserva por resurrección, conforme a la fe cristiana) (Ibarrondo, 2024). Por eso, en principio, para realizar nuestro camino en Cristo y como Cristo, tenemos que concebimos como un cuerpo «sin órganos» (como cuerpo/viviente que supera el plano natural de los órganos. No se trata de negar los «órganos», sino ponerlos al servicio del alma (*psyche*) y del espíritu (*ruah*) en espacio de comunicación personal, significa, por tanto, ponernos enteramente al servicio de la vida mesiánica, que consiste en ver, oír, caminar en línea de libertad y de reino (Ibarrondo, 2024).

Jesús, hijo de Dios, vivió como varón. Pero su misma forma de realizarse en plenitud le permitió superar su condición de varón cerrado en sí para amar, vivir y morir como persona, vinculándose de un modo especial con los marginados y expulsados del sistema social, enfermos, oprimidos, humillados de la tierra (Ibarrondo, 2024). Jesús no se individualiza como varón, sino como persona, en su entraña de hombre libre, que proviene de Dios y se abre en servicio de amor hacia los otros, él se individualiza; como naturaleza, Jesús es varón, pero en su raíz personal no actúa como varón, sino como cuerpo vivo, sin órganos (Ibarrondo, 2024). El Cristo personal «sin órganos», vino a darse a conocer a todos: hombres y mujeres, niños y adultos, pobres, pecadores y enfermos.

Capítulo III. Marco metodológico.

3.1. Planteamiento del problema.

El desarrollo del espíritu capitalista que desembocó en el desencantamiento del mundo en la tesis de Max Weber nos brinda un margen importante en la comprensión de la sociedad contemporánea en relación con el sentimiento religioso. Lo que Weber plantea como espíritu del capitalismo consiste en una serie de percepciones que han de tener una relación intrínseca con la religión. En su obra más célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber precisa la relación entre los principios éticos del protestantismo y el capitalismo, pero no en razón a un supuesto espíritu materialista, sino, visto como un tipo de religiosidad apartada de cualquier actitud mundana, todo lo contrario, caracterizada por un profundo ascetismo. (Weber, 2001). La actitud ascética va acompañada de una *acción* con arreglo a la voluntad divina y en calidad de instrumento de Dios, en el que se halla un rechazo racional del mundo. Esta postura frente al mundo se dirigirá hacia dos caminos, que son el ascetismo extra mundano y el ascetismo intramundano.

La primera se refiere a un estado anímico o iluminación mística que sólo se logra mediante el exilio de la vida cotidiana, en el que el individuo se vuelve un receptáculo de lo divino, en un ser el cual puede reposar lo divino; mientras que la segunda es considerada desde su carácter transformadora del mundo, en el que el individuo considera que este es el fin que debe cumplir y por el cual Dios lo ha puesto en el mundo. (Weber, 1944). Pero ¿cómo es que, a partir de ello, Weber ve la culminación del espíritu del capitalismo? Para ampliar la noción del *espíritu capitalista*, Weber acude a los escritos por Benjamín Franklin en la primera mitad del siglo XVIII. Para Franklin la honradez es útil porque proporciona crédito; también lo proporcionan la puntualidad, la diligencia y la moderación y sólo por ello son virtudes. (Weber, 2001). Este pensamiento adquiere una máxima de conducta de índole ética de acuerdo con Weber, en el que dichas virtudes sólo lo son en cuanto son “útiles” al individuo. Franklin incluso remite dicha concepción de la “utilidad” de la virtud como una revelación de Dios, quien ha querido por esa vía conducirlo hacia ella⁹. (Weber, 2001). Se observa como la mentalidad ascética intramundana del mundo se transfiere hacia esta búsqueda de la virtud

⁹ Franklin contesta en su biografía con el pasaje bíblico en Proverbios 22,29: *¿Has visto hombre solícito en su trabajo? Delante de los reyes estará; no estará delante de los de baja condición. El cual había sido fuertemente inculcado desde su juventud por su padre, un rígido calvinista.*

vista como mandato divino y es así como también el sentido de ganancia es entendido en un sentido ético más amplio, es pensado como fin en sí mismo, desprovisto de cualquier deseo hedonista o como medio únicamente para la satisfacción de necesidades materiales.

El ganar dinero es entonces el resultado y la expresión de la habilidad en la profesión, y esta habilidad, como se le reconoce en la moral de Franklin, proviene del auténtico Alfa y el Omega (Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2001). Así la búsqueda del reino de Dios y la salvación a través del cumplimiento del deber trabajar se convirtió en el elemento constitutivo del espíritu capitalista que caracterizó al desarrollo de la sociedad moderna occidental, la cual, en palabras de Weber, dejó de ser “un gran jardín encantado” (Weber, 1944). Así mismo, lo que había sido emprendido por este ascetismo fue progresivamente carcomido a razón de sus propios frutos que adquirieron un poder creciente sobre los hombres. Para Weber ya no existe más un espíritu ascético en nuestra cultura moderna, lo que impera es el espíritu del capitalismo que llevo progresivamente al desencantamiento del mundo.

Es en el dominio de la moralidad intramundana lo que llevó a la construcción del sistema económico moderno, en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina. (Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2001). Pero los efectos dentro de la maquinaria capitalista han avanzado más allá del sentido técnico al que se refiere Weber. Se convierte en la maquinaria por excelencia, su base es la conjunción de flujos decodificados y desterritorializados. El capitalismo se ha constituido sobre el quiebre de todos los códigos y las territorialidades sociales preexistentes (Deleuze, 2005). Este diagnóstico de un capitalismo más avanzado del que Max Weber ya había arrojado luz encuentra su máxima expresión en la obra de Deleuze & Guattari, *El Anti-Edipo*:

[...] el capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, pero las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que escapa a sus códigos [...] es la superficie sobre la que se inscribe todo el proceso de la producción, se registran los objetos, los medios y las fuerzas de trabajo, se distribuyen los agentes y los productos. (Deleuze & Guattari, 1985)

Sin embargo, el capitalismo con su disposición maquínica, se rehace de una territorialidad por medio del deseo. El deseo, en tanto principio inmanente, reúne todas las categorías ideales, haciendo de este un ciclo, que se acopla de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. (Deleuze & Guattari, 1985).

Es en la maquinaria social capitalista, donde se liberan los flujos del deseo, que, a su vez, definen su límite y la posibilidad de su propia disolución, sin embargo, su fuerza es tal que no cesa de oponerse exasperadamente al movimiento que lo empuja hacia el límite. (Deleuze & Guattari, 1985). El Capital, funciona a modo de reterritorialización semiótico de las actividades humanas y sus formas de valorización, llevándolas a la capitalización simbólica de las mismas en relación con saberes económicos y tecnológicos.

Es *la máquina* la que tomará el control de la subjetividad, no se trata de una subjetividad humana reterritorializada, sino de una subjetividad maquínica de un nuevo género: Las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no únicamente en el seno de sus memorias, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos y sus fantasmas inconscientes. (Guattari, Caosmosis, 1996).

El componente de la subjetividad capitalística, de acuerdo con Félix Guattari, se reafirmará principalmente a partir del siglo XVIII por un fuerte y creciente desequilibrio de las relaciones hombre/máquina: El hombre perderá aquí territorialidades sociales que eran, para él, inamovibles hasta entonces. Sus puntos de referencia de corporalidad física y social se verán profundamente trastocados (Guattari, 2000)

3.2. Objetivo de la investigación.

Analizar la complejidad del fenómeno religioso a partir de la experiencia en términos de un movimiento de desterritorialización y reterritorialización que da lugar a una reapertura en el modo de relacionarse con lo divino, enfatizando el carácter social del mismo que da pie a la creación de territorios existenciales colectivos y trasladándolo a la noción de cuerpo sin órganos.

3.3. Objetivos específicos.

- Atender a la experiencia religiosa para el estudio de la religión en el marco de las sociedades contemporáneas.
- Analizar el papel de la subjetividad en la formación de la experiencia religiosa de los integrantes de una comunidad cristiana.
- Explorar en la noción de territorios existenciales colectivos en el caso de las comunidades/iglesias de índole cristiana en el marco conceptual de un cuerpo sin órganos

3.4. Pregunta de investigación.

¿Cómo se produce un cuerpo sin órganos atendiendo al proceso de desterritorialización y reterritorialización de la experiencia religiosa de los jóvenes de la Iglesia “Amistad Cristiana de Puebla”?

3.5. Hipótesis.

La experiencia cristiana se presenta como un movimiento de desterritorialización y reterritorialización por el cual el creyente resignifica su relación con lo divino, emprende el camino del devenir subjetivo y dirige su existencia en torno a la fe. Las teorías del desencantamiento del mundo y la secularización fueron momentos que mostraron el funcionamiento cíclico de los procesos religiosos que se explican por medio de dicho movimiento. Todo se mueve dentro y fuera del *Logos* cristiano y de esta manera revela su naturaleza a todos los seres, por lo que, aquello que anteriormente se presentaba como un problema, hoy en día, representa la condición necesaria para que el *Logos* encarnado se manifieste en cada persona por medio de diversas experiencias.

3.6. Justificación.

La presente investigación pretende abordar tales conceptos en la obra de Deleuze & Guattari en plena interrelación con lo religioso y lo teológico. En el marco de las producciones maquínicas de la subjetividad, hallamos aquellas que tienen lugar en el seno de la máquina religiosa. Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo y cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo (Deleuze & Guattari, 1985). En ese sentido, hablamos de tipos

de multiplicidades que se combinan y forman en un determinado momento un solo y mismo agenciamiento maquínico (Deleuze & Guattari, 2004).

En una máquina religiosa todo se juega a nivel de estas combinaciones, de flujos de deseo, códigos y territorializaciones. En ella se produce un acoplamiento de la síntesis conectiva de cada agenciamiento, es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina. A su vez, su funcionamiento se rige a través de un movimiento de desterritorialización y es aquí donde la máquina sufre modificaciones en su organización y es en este momento que se hace presente el cuerpo sin órganos, pues, cada conexión de máquinas, cada producción de máquina se vuelve insoportable para el cuerpo sin órganos (Deleuze & Guattari, 1985).

3.7. Tipo de investigación.

Esta investigación es de carácter cualitativo, en el que se busca una comprensión profunda y detallada de las vivencias personales de los participantes en torno a la percepción de su fe y su sentir religioso. Con ello ha de precisarse un enfoque fenomenológico, cuya relevancia reside precisamente en el carácter metodológico del mismo, pues da más valor a la autonomía de la experiencia religiosa, en lugar del objeto de estudio de las ciencias de las religiones. De ahí que los planteamientos desde la fenomenología de la religión sean el punto de anclaje para lo que se pretende obtener en esta investigación, ya que, y de acuerdo con Hering: Lo intrínseco del acto religioso es anterior a los hechos históricos y empíricos de la religión. (Hering, 2019)

Los fenómenos religiosos desde punto de vista fenomenológico atienden al menos a tres tareas indispensables de los mismos:

1. Establecer una ontología a priori de lo divino.
2. Proporcionar una teoría de las diferentes formas de revelación, sin pronunciarse sobre una en especial.
3. Estudiar el acto religioso en todo lo que le es propio, no sólo sus caracteres inmanentes—el sentimiento religioso— sino y sobre todo en su carácter intencional, por la cual, el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe. (Scheler, 2007)

De esta manera, los actos religiosos no se reducen a simples y frías constataciones teóricas, todo lo contrario, están fuertemente caracterizadas por su emotividad y afectividad, lo que se traduce a decir que se sienten desde el corazón. Así que lo que se da en el acto religioso está relacionado a una respuesta del alma, a una llamada que se desprende del valor y al que hay que dar respuesta (Santacruz & Serrano, 2021). Por lo tanto, el acto religioso en cuanto se hace presente en el sujeto, se abre a la posibilidad de un acceso fenomenológico directo, intuitivo o experiencial a la realidad divina (Santacruz & Serrano, 2021).

3.8. Población y muestra.

La población que se ha seleccionado han sido cuatro miembros activos de Amistad Cristiana de Puebla en un rango de edad por debajo de los 30 años.

3.9. Técnica de recolección de datos.

Para lograr los objetivos propuestos, se ha optado por llevar a cabo entrevistas a profundidad dirigidas a la muestra que ha sido previamente seleccionada. La aplicación de la entrevista semi estructurada fue llevada a cabo tanto de manera oral, los participantes fueron avisados de que se llevará el debido tratamiento a sus testimonios, guardando la confidencialidad de estos y con fines únicamente académicos.

Capítulo IV. Análisis de los resultados.

4.1. De los procesos de desterritorialización y reterritorialización de la experiencia religiosa.

A continuación, se presentan y analizan de los testimonios obtenidos de los miembros de la congregación de Amistad Cristiana de Puebla. El análisis pretende que, a luz de la literatura revisada, se amplie la comprensión en el conocimiento de la experiencia religiosa, así como los procesos de desterritorialización y reterritorialización que tienen lugar en ella:

«Crecí en Amistad, como a muchos que nacen en cuna cristiana, al inicio solo iba cuando mis papás me llevaban, sin comprender realmente el porqué. Conforme vas creciendo, quieres conocer la verdad y comienzas a tener experiencias en la vida, experiencias que alejaron mi corazón aún más de la iglesia, pero cuando caes en la verdad de que la vida es tan finita y necesitas de un salvador y de sentirte amado,

permities a Dios llevarte a conocerlo y de restaurar tu relación Él, entonces tu perspectiva y corazón cambian completamente, ahí es cuando realmente te cimentas y te apropias de una identidad que encontramos en Cristo. Desde entonces he pasado por muchas vivencias, pero el momento que hizo que me decidiera por completo fue en un congreso en el que asistieron 5000 jóvenes, en el que todos se encontraban llorando y arrepintiéndose, pero a la vez alegrándose y orando por el regreso de Cristo».

-J, 19 años.

El testimonio J se relaciona con lo dicho por (Hervieu-Léger D. , 2005)., en cuanto a que la memoria religiosa es la estancia que permite que el individuo recobrarse en un linaje creyente, que interiormente son recuperadas gracias a las referencias del pasado y los recuerdos, en este caso, los que tienen lugar posiblemente en la niñez dentro del seno cristiano. En ese sentido, podemos estar de acuerdo con Deleuze en cuanto a que la memoria es la síntesis del tiempo en donde el pasado se encuentra de alguna manera contenido en el presente (Deleuze, 2002), el cual adquiere un nuevo valor para el individuo, que, a partir de un hecho o una experiencia, su memoria puede rememorarlos. Observamos que este tipo de rupturas memoriales se presentan como aperturas desterritorializantes (Guattari, 2000):

«Yo era católica de nacimiento, pero no me sentía parte, me sentía rechazada y alejada, durante ese tiempo pasaron hechos en mi vida, conflictos familiares relacionados a un ambiente de alcohol, drogas, abusos, tentativas de suicidio, y todo ese ambiente propició que un día decidiera de todo corazón acercarme a Cristo y de estar en comunión con Él. Y bueno, Cristo me encontró y me rescató. por una invitación para asistir a una reunión de hogar organizada por la congregación de Amistad Cristiana, y desde ese momento fue una transformación radical. Me enteré en una reunión de domingo que habría bautismos, ese día, tomé la decisión de bautizarme porque quería entregarme a algo, eso ocurrió hace 6 años y para mí fue la confirmación de que tenía que darle la espalda al mundo y empezar a vivir una vida en Cristo.

-E, 21 años.

Ocorre de igual manera para el testimonio E con la diferencia de que la dicha apertura desterritorializante fuera acompañada de la transición de un campo religioso a otro. Una primera observación es cuando el campo religioso al que se pertenecía anteriormente ya no define las formas del vínculo social, los individuos abandonan comúnmente la identidad religiosa que les ha sido dada en herencia, para adoptar otra que ellos mismos eligen. (Hervieu-Léger, 2004). Esta posibilidad de elección aumenta con el grado de inestabilidad o discontinuidad de la estructura de plausibilidad aludida del mundo religioso al que se era partícipe. (Berger, 1969).

Asimismo, la propia inestabilidad de la vida social que da origen a la creación de contextos adversos para el individuo hace que, circunstancias como el asistir a un congreso en el que se encuentran personas con el mismo sentir y búsqueda de un significado o una invitación a participar en una reunión y con ello el descubrimiento de las solidaridades vividas marcan el inicio del recorrido espiritual, (Hervieu-Léger, 2004), que conduce al individuo a la afiliación comunitaria, y a su vez, a reintegrarse a ese linaje creyente que por un momento parecía haberse dado por perdido.

Por lo que la desterritorialización es la base o la condición para cada reterritorialización, tales rupturas no implican un desgarramiento total de la creencia, sino la reestructuración de sus códigos depositados en la memoria. Tal suceso puede resultar dramático para el creyente, sin embargo y desde una perspectiva teológica, la palabra de Dios que llega nuevamente a la vida del hombre, le recuerda aquello que ha olvidado y, por tanto, debe desenterrar de su memoria. La experiencia religiosa no es estática, aunque refiera a ciertas fijaciones concretas dentro de la historicidad del cristianismo, en ella siempre están involucrados procesos de desterritorialización y reterritorialización. Aquí, la desterritorialización, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), se presenta como una fuerza positiva, con sus diversos grados y umbrales, y que es siempre relativa, la cual contiene una complementariedad en la reterritorialización. De la cual, cada fragmento o estrato al desterritorializarse al cambiar de umbral recibe nuevas afectaciones en un nuevo entorno.

Este entorno en el cual se trazan las desterritorializaciones y reterritorializaciones refieren al plan de inmanencia, a un plan de desplegamiento, que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari,

2004), es más bien como la sección de todas las formas y funciones, cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba. A continuación, se presenta una representación del plano de inmanencia en el que convergen y se trazan ambas experiencias:

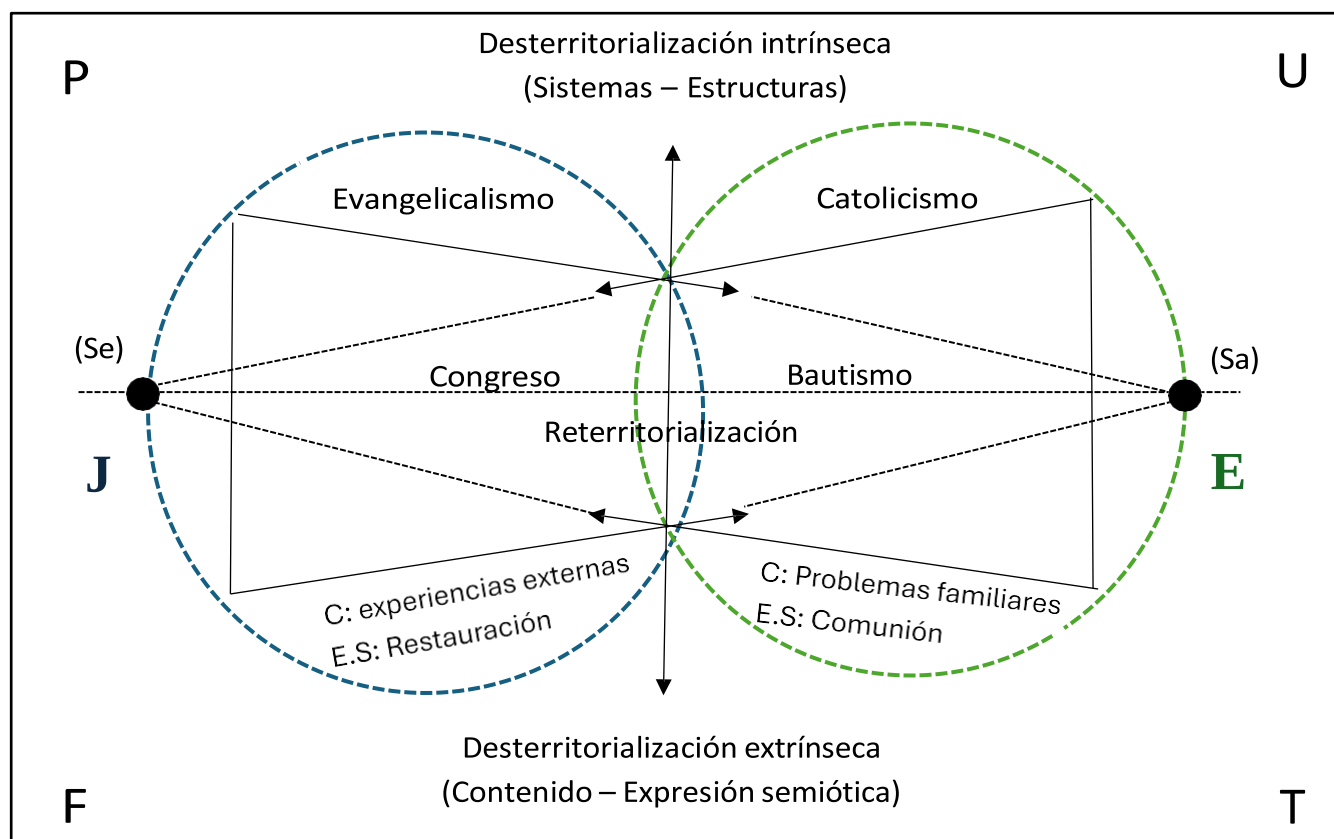


Ilustración 1: Plano de Inmanencia J/E

Se puede observar que tanto la experiencia del testimonio J y la experiencia del testimonio E, aun con sus respectivas características y divergencias, pertenecen a un Uno-Todo ilimitado, omnitudo, que los incluye a todos en un único y mismo plano. Es un plano de consistencia, o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos (Deleuze & Guattari, 1993). El plano recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, mientras que los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes; pues de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993), los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos.

En ese sentido, ambos acontecimientos, el de asistir al congreso y el rito del bautismo que tuvieron lugar en diferentes momentos en la vida de los entrevistados se reúnen finalmente sobre el mismo plano. Este es lo absoluto e ilimitado, sin superficie ni volumen, pero siempre fractal, los acontecimientos son los que lo van pavimentando, ocupando o poblando el plano. De la misma manera en el que se efectúa el plan de consistencia de la naturaleza, según (Deleuze & Guattari, 2004), cuyas piezas son los agenciamientos o los diversos individuos que agrupan cada una infinidad de relaciones más o menos compuestas, ocurre con las experiencias aquí expuestas, que aún con sus divergencias, expresan un mismo plan de vida. Por lo tanto, el plano es lo que garantiza, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) el contacto de los conceptos, con conexiones siempre crecientes, y son los conceptos los que garantizan el asentamiento de población del plano sobre una curvatura renovada, siempre variable.

Para llegar a tal concepción, observamos que los estratos que conforman ambas experiencias estaban animados de movimientos de desterritorialización y de descodificación. Cada estrato, procede de tal modo, que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), captura un máximo de intensidades, de partículas intensivas, en las que despliega sus formas y sustancias, constituyendo gradientes y umbrales de resonancia determinados, por lo que, es un estrato, la desterritorialización se encuentra, a su vez, determinada con relación a la reterritorialización complementaria. Es aquí donde las formas variables en el plano dependen, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) de los códigos en los paraestratos inmersos en procesos de descodificación o de deriva, en el que los grados están afectados por movimientos de desterritorialización y reterritorialización intensivos.

Ante ello, debemos distinguir posteriormente dos configuraciones de desterritorialización que, de acuerdo con (Guattari, 2000), son de: *desterritorialización intrínseca* que refiere a los sistemas y a las estructuras y de *desterritorialización extrínseca* que refiere el contenido y la expresión semiótica. En ambos testimonios observamos una desterritorialización intrínseca del sistema de creencia y de la estructura de la que se formaba parte, cada fractura en el seno de los propios sistemas y creencias induce en el plano de consistencia la posibilidad de reterritorialización manifestada en nuevos niveles de experiencia específicos.

A su vez, observamos tales configuraciones de desterritorialización extrínseca expuestas tanto en el contenido, el cual se expresa en las experiencias o problemas ajenos y que finalmente se manifiestan en una expresión semiótica, que indica la carencia de un objeto o de un evento, que es, en ambos casos, la comunión con Dios. Lo anterior refiere a un código que contiene una causa aleatoria en el medio de exterioridad, que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), tiene efectos sobre los medios interiores, es decir, sobre los sistemas y las estructuras, las modificaciones de estos provocan tal desterritorialización con relación al medio de exterioridad, por lo que cada configuración de desterritorialización es lo que permite una restauración o reterritorialización al interior de lo divino.

La cuantificación es representada sobre un plano de consistencia por *tensores sinápticos*, que, en la prolongación de los tensores de plusvalía de posible, que, de acuerdo con (Guattari, 2000) o tienen la capacidad de sustituir los sitios de entidades de sentido y de transferirlos hacia Efectos pragmáticos y Afectos subjetivos que transfieren los quanta de discursividad de las sinapsis de Efecto (Se) y de Afecto (Sa) hacia los sitios de entidad polarizados en los Sistemas y las Estructuras. Debido a la segmentación de los ejes de desterritorialización, el plano de consistencia se encuentra, a su vez, de acuerdo con (Guattari, 2000), dividido en cuatro dominios de consistencias:

- Los flujos energético-signaléticos (F), cuyas entidades están dispuestas en Complejiones.
- Los phylum maquínicos abstractos (P), cuyas entidades están dispuestas en Rizomas.
- Los territorios existenciales (T), cuyas entidades están dispuestas en Recortes.
- Los Universos incorporales (U), cuyas entidades están compuestas en Constelaciones.

Observamos que el plano J/E se presenta bajo fluctuaciones, que expresan la tentativa de rehacer el camino. El dominio F confiere a los flujos que contienen, de acuerdo con (Guattari, 2000) una materia energético-espacio-temporal (EST) y una materia signalética, es decir, aquellas señales que orientan a la persona a un espacio determinado. En el caso de los testimonios J y E, el dominio de los flujos energético-signaléticos se manifiesta en los acontecimientos que consisten en una salida o en un movimiento en el sistema de creencia a partir de la materia signalética, creando diferentes complejiones, pero que finalmente, lo hacen retornar al espacio sagrado. Los flujos son portadores de retroacción que consiste en

memoria de alisado de acuerdo con (Guattari, 2000). La memoria es entonces el puente entre el pasado y el presente, por el cual el creyente da continuidad a la experiencia.

Para esto el sujeto se vuelve más receptivo, es decir, muestra mayor apertura a lo otro, que forma parte de una dimensión más profunda que su propia subjetividad, o desde la perspectiva de Deleuze, algo que la trasciende (Justaert, 2012) que es Dios mismo, pero no lo recibe de la misma manera a como fue lo antes, se instala precisamente sobre una “nueva tierra”, es decir, se reterritorializa. Finalmente, la memoria en cuanto facultad del alma, como refiere San Agustín, adquiere una connotación más profunda, como el vínculo que une al hombre a la única realidad que es Dios para deleite, contemplación y recuerdo. (Agustín, 1956). La dimensión de la memoria es tal, que más allá de pensarse sólo en términos individuales, se halla en lo colectivo, que, al apoyarse en un orden simbólico, forma parte de la experiencia religiosa dentro de la comunidad.

A diferencia de los flujos, los *phylum* maquínicos desterritorializados de acuerdo con (Guattari, 2000) son multipolarizados, proliferan en todas las direcciones y todas las dimensiones; se cruzan en rizoma, se transponen, brotan en nudos de eficiencia. Podríamos decir que los *phylum* maquínicos trabajan al ulterior de la totalidad del universo cristiano, que aún con sus determinadas estructuras, sea esta evangélica o católica, los propios *phylum* demandan un recorte al interior estos y que confieren a un territorio existencial para cada creyente.

Esto confiere un carácter de hiper-continuidad que les permite instaurarse en el siguiente stasis, de manera, digamos, volúmica, que es, de acuerdo con Guattari, 2000) el de los Universos incorporales de posibles, que mantiene entre sí relaciones de composibilidad. En ese sentido, el dominio de los Universos incorporales, cuyas entidades se componen en constelaciones se encuentra plenamente realizado en las experiencias del bautismo y el congreso respecto a cada testimonio.

Los fenómenos que tienen lugar en cada tipo de experiencia, según (Durkheim, 1912) en al menos dos categorías esenciales: las creencias y los ritos. Para el caso del testimonio E, el rito del bautismo marca el inicio de la vivencia religiosa, tratándose de una disposición que comienza desde el interior, que se encuentra a su vez contenida en una acción exterior, como

es en este caso, el bautismo como rito de iniciación, constituye una manifestación religiosa es de carácter universal e histórica, que además posee un alcance social.

Bajo el orden simbólico, el rito del bautismo constituye el paso de lo sagrado a lo profano (Eliade M. , 1974). Todas las creencias presentan una característica en común, en cuanto a que suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan en dos géneros opuestos traducidos en las palabras *profano* y *sagrado*. Y es precisamente en el acto del bautismo que se haya este giro hacia la regeneración total, de la regresión a lo preformal (Eliade M. , 1974), de lo profano a lo sagrado, de la muerte a la vida. Las aguas simbolizan, en muchas tradiciones religiosas, la totalidad de las virtualidades, convirtiéndose en el símbolo de la vida, de esta manera, el agua confiere un nuevo nacimiento por un ritual iniciático; por un ritual mágico, cura; por rituales funerarios, garantiza un renacimiento *post mortem*. (Eliade M. , 1974)

Como es sabido, el simbolismo de la inmersión en el agua es característico en la tradición del cristianismo. En la concepción cristiana, el bautismo es el principal instrumento de regeneración espiritual, en el que la inmersión en el agua equivale al enterramiento de Cristo. El ejemplo más claro lo encontramos en los evangelios, en donde se relata a san Juan Bautista predicando «*el bautismo del arrepentimiento para perdón de los pecados*». (Lc.3,3), o de la misma manera como ha sido expresado por san Juan Crisóstomo: «*Representa la muerte y la sepultura, la vida y la resurrección... Cuando metemos la cabeza en el agua como en un sepulcro, el hombre viejo queda sumergido, enterrado todo él; cuando salimos del agua, aparece simultáneamente el hombre nuevo*»¹⁰

El hombre, por tanto, muere en el acto de inmersión para después renacer purificado, de la misma manera en la que Cristo resucitó del sepulcro. La resurrección fundaba el inicio de una nueva era: la confirmación de Jesús como mesías, y, por consiguiente, la transmutación espiritual del hombre, cuyo acto social reside en la introducción del converso a la comunidad de creyentes (Eliade M. , 2008). Así como podemos observar que el rito iniciático del bautismo se presenta como una puerta de acceso a la experiencia religiosa, en el caso del testimonio J, la experiencia compartida en un evento fue la apertura a esa

¹⁰ Hom. in Job., XXV, 2; Saintyves, Corpus, 149

dimensión espiritual. Dicha experiencia se caracterizó por una explosión de sentimientos que abarca una compleja gama de matices que va desde la entrega total de sí mismo, pasando por la admiración o el anhelo, incluso el temor.

Aquello confiere a la experiencia de lo *numinoso*, de acuerdo con (Otto, 1996), donde lo *misterioso* y *tremendo* son dos aspectos y sentimiento propios del *numen*. El *mysterium tremendum* o *misterio tremendo* contiene un tiempo infinitamente horrible e infinitamente admirable y es en este doble contenido en el que una serie de sentimientos se perciben en el *mysterium* (Otto, 1996). El adjetivo tremendo hace referencia a la palabra *tremor*, que no es otra cosa en sí que temor, pero que es en realidad distinto al sentimiento de atemorizarse, más bien designa preferentemente a un *temor* especial: Mientras que el temor tiene una causa determinada, el sentimiento de lo tremendo es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro. (Velasco, 2006).

Aquellas características del *numen*, que se encuentran contenidas en el «ideograma de inaccesibilidad absoluta» (Otto, 1996), ejerce una atracción fascinadora sobre el sujeto religioso, por lo que, el sujeto queda completamente «maravillado» por su aparición. Tal fuerza que ejerce lo *numinoso* como parte de la experiencia religiosa, entra en correspondencia con el sentimiento de lo sublime, que de acuerdo con (Kant, 2004), el sentimiento de lo *sublime* en relación con el de lo *bello*, la emoción en ambos es agradable, aunque de manera muy diferente. El sentimiento de lo *sublime* se asocia con aquello que produce la vista de una montaña cuyas cimas nevadas se alzan sobre las nubes o la descripción de una furiosa tempestad, producen agrado, pero unido a terror; en cambio, lo *bello* se asocia a la contemplación de prados floridos, valles con arroyos ondulantes, cubiertos de rebaños pastando; produce igualmente una sensación agradable, pero alegre y sonriente. (Kant, 2004).

De esta manera, el efecto que tiene lo sublime sobre el hombre, es acompañado por cierto sentimiento de horror o melancolía, acompañado por el asombro o la felicidad. A ese sentimiento de melancolía acompañado de horror producido por lo sublime, (Kant, 2004) lo denomina como lo «*sublime terrorífico*». Podemos decir entonces que la experiencia de lo *numinoso* tiene lugar en el plano de lo sublime y cuando el hombre se encuentra ante

la presencia de algo superior de sí mismo, en un arrebató de emociones que al mismo tiempo lo retraen y atraen, termina por ceder a ella, ante su carácter fascinante y a su vez desconcertante. Su presencia hace que el creyente se repliegue sobre sí mismo y experimente emociones que van desde un arranque efusivo de alegría hasta el llanto desconsolado provocado por una angustia extrema, que no es nada más que un «*horror religioso*». (Kierkegaard, 1982) y que se manifiesta en grados intensivos dentro del plano de inmanencia.

Tal angustia en cuanto determinación del espíritu se encuentra en constante acecho y perturba continuamente la relación entre alma y cuerpo, el espíritu por sí mismo no puede liberarse y por tanto no puede huir de la angustia, porque la ama. (Kierkegaard, El concepto de la angustia , 1982). El espíritu anhela angustiosamente entregarse a Dios, desea su presencia para el tiempo presente, y se mantiene expectante hasta el final de los tiempos por su regreso. Este hecho tiene un lugar importante en la vida fáctica cristiana, como se puede apreciar en una parte del testimonio J, la vivencia de Dios es dada en el sentido de la expectativa de su venida. Como ha señalado (Heidegger, 2006): El ser de Dios se entiende a partir del sentido temporal de la existencia como expectación tensa de la venida del Mesías, y es en este horizonte escatológico del final de los tiempos que la eternidad de Dios se asocia y forme parte de la temporalidad de la experiencia humana y religiosa.

Finalmente, como se puede apreciar en ambos testimonios, la relatividad de su distinción, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) se ha realizado plenamente en el plano de consistencia en el que la desterritorialización deviene absoluta, arrastrando el agenciamiento. En ese sentido, tal agenciamiento de los códigos históricos y simbólicos que entran en juego en la experiencia religiosa como el rito iniciático del bautismo y la expectativa en el regreso de la segunda venida de Cristo experimentada en el congreso, aún con sus diferencias, devenidas “infinitamente pequeñas” forman parte de una realidad concreta, así, lo sagrado y lo profano, el pasado y el futuro, recaen ambos en el presente de la vida del creyente como una totalidad; se producirán, siguiendo a (Deleuze & Guattari, 2004) en una misma materia que servirá de expresión como potencia incorporal, pero igualmente de contenido como corporeidad sin límites.

Es en la variación continua, que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) ni siquiera cabe distinguir una forma de expresión y una forma de contenido correspondiente al testimonio J y al testimonio E, sino que nos referimos a dos planos incluso inseparables en presuposición recíproca. En ese sentido, cada acontecimiento se presenta como una apertura desterritorializante sobre el mismo plano de inmanencia y que dan continuidad a la experiencia religiosa.

El plano es en sí mismo el medio indivisible en el que los conceptos, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) se reparten sin romper su integridad, su continuidad. El plano de inmanencia se asemeja a la noción del cuerpo de Cristo que pronuncia Pablo en 1 Cor.1:13: «¿Acaso Cristo está dividido en facciones?». Pues, así como cada experiencia contada en ambos testimonios se reúnen sobre un mismo plano, se reúnen también en un mismo Espíritu, en un cuerpo sin límites.

En consecuencia, como mencionan (Deleuze & Guattari, 2004): Existe una perpetua inmanencia de la desterritorialización absoluta en la relativa, y los agenciamientos maquínicos entre estratos, que regulaban las relaciones diferenciales y los movimientos relativos, también tenían máximos de desterritorialización orientados hacia lo absoluto. La puesta en variación continúa de las variables que observamos en los dominios de consistencia (P, F, U T), efectúa más bien, siguiendo a (Deleuze & Guattari, 2004) un acercamiento de las dos formas, en este caso, de los dos testimonios aquí presentados, la conjunción de los máximos de desterritorialización tanto de un lado como del otro. Así, tales experiencias, en tanto en su expresión como en su contenido, son la manifestación de una serie de movimientos desterritorializantes, sobre una desterritorialización absoluta e infinita que los reúne sobre el mismo plano de inmanencia e incluyéndolos a un solo cuerpo, o, en un sentido teológico, al cuerpo de Cristo.

Al abordar los ejes de desterritorialización en el plano, nos damos cuenta, que, de hecho, lo primero era una desterritorialización absoluta, por compleja y múltiple que fuese, que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), consiste en la del plan de consistencia o del cuerpo sin órganos. En ese sentido, esa desterritorialización sólo devenía relativa por estratificación en ese plan, en ese cuerpo. La pregunta no es cómo algo sale de los estratos,

sino cómo las cosas entraban en ellos, es decir, que cada elemento descrito en los testimonios **J** y **E** no define su salida del plano de inmanencia, sino su entrada a este.

Aquí lo que está en movimiento es el propio horizonte; el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza, pero en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) estamos ahora ya y siempre. De la misma manera que somos uno solo en el Señor, en una sola fe, un solo bautismo, hay un solo Dios y Padre de todos quien está sobre todos, en todos, y vive por medio de todos (Ef. 4:5-6). Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí. Por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que, como refieren (Deleuze & Guattari, 1993) el plano de inmanencia no deja de tejerse.

Si trasladamos la noción de este proceso a la narrativa de Jesús, encontramos que en todo momento se rodeó de diferentes grupos, buscó distintos escenarios en los que realizó sus actos, siempre continuó moviéndose de un territorio a otro. De acuerdo con (Justaert, 2012), Jesucristo siempre siguió adelante, creando nuevas comunidades que expresan la vida divina, está desterritorializado de su contexto, como Dios/hombre estuvo sujeto a elementos culturales de su época que no logró totalmente trascender. La única conclusión posible de esta idea, siguiendo a (Justaert, 2012), es que incluso Jesucristo estuvo involucrado durante su vida en un proceso de “convertirse en Cristo”, un proceso que, como observamos, continúa hasta el día de hoy.

En ese sentido, Cristo es ante todo *comunidad* y el creyente es un reflejo de lo que Él hizo, no solamente crea nuevos territorios en términos espaciales, sino también nuevos territorios de significación como una forma de resistencia ante el desgaste o casi pérdida de sus códigos. Cada ensamblaje de los códigos crea territorios, pero estos ensamblajes deben trasladarse continuamente de un territorio a otro, es decir, estar envueltos en procesos de desterritorialización y reterritorialización. En el que varios movimientos del infinito se entremezclan entre sí que, lejos de romper el Uno-Todo del plano de inmanencia, constituyen, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) su curvatura variable, sus concavidades y sus convexidades, en cierto modo, su naturaleza fractal. En ese sentido, la continuidad de los siguientes testimonios irá en la misma correspondencia:

«Los conflictos y problemas de salud personales y/o familiares propiciaron que yo buscara ayuda de Dios. Lo primero que hice fue asistir a diferentes congregaciones cristianas y las comparé. Pertenecí con anterioridad a la Iglesia Católica, ahí pude conocer acerca de la fe pero sentía que no era suficiente, por lo que en determinado momento comienzo a explorar diferentes denominaciones que existen como la Bautista, Pentecostal y Carismática. Y elegí Amistad Cristiana de Puebla que es de carácter carismática. En la iglesia pude ver a Dios como un padre y en un momento de adoración como parte de un congreso en el que asistí por primera vez tuve lo que se conoce como “nuevo nacimiento”, en donde pude observar el mover del Espíritu y en ese momento una imagen de dos manos muy grandes con pequeños paquetes y entendí que esos representaban mis problemas y que estos ya estaban en las manos de Dios. Desde entonces fue un depender diario de Dios, porque entendí que Él me procuraba como un padre, durante ese tiempo recibí su consuelo repetidas ocasiones, pero también tuve que afrontar luchas internas y oposiciones debido a que empezaba a conocer el mundo espiritual, pero en medio de ello, observé el amor y el poder de Dios en cada aspecto de mi vida personal».-V, 28 años.

La apertura a una pluralidad religiosa trajo consigo una crisis de la transmisión, que si bien un ideal de transmisión es algo que ninguna sociedad por más regida que esté por la tradición ha podido alcanzar debido a los constantes cambios culturales; sin embargo, esa crisis de transmisión en nuestras sociedades modernas se presenta de una forma más profunda cuando los universos culturales que antes respondían a las necesidades de cierta generación, deja de ser así para las siguientes generaciones que se encuentran bajo nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Como se puede observar tanto en el anterior testimonio E, como en el presente testimonio V, las personas que pertenecían a un ambiente tradicionalmente católico, se pueden apreciar ciertas fisuras que los lleva al detenimiento en la continuidad de la doctrina católica debido a la experiencias personales al interior de ese universo al que formaban parte, lo que la llevan a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de memoria y a una reorganización de sus valores, como ha señalado (Hervieu-Léger, 2004).

El desligamiento con cierta tradición, aunque no necesariamente dentro del marco religioso católico le permite al individuo que recuperar por sí mismo el hilo del sentido, a través de un retorno reflexivo a las múltiples experiencias, siendo estas de orden afectivo, político, estético o intelectual, se convierte en el eje de su reconstrucción subjetiva de sentido y a la (re)constitución imaginaria de este linaje creyente que refiere (Hervieu-Léger D. , 2005) del que ya hemos hecho mención. Dicha reconstitución se ve atravesada por la influencia de movimientos espirituales emergentes en el marco de las sociedades contemporáneas, como en el caso de aquellos de carácter carismático.

La oleada del movimiento carismático en el seno de las congregaciones evangélicas representó una fuerza tanto espiritual, en el sentido que implicó en la vida de las personas un reavivamiento de su fe, y a su vez social, pues significaba un compromiso con estos grupos para mantener dicha fuerza. El movimiento carismático significó en ese sentido, una ruptura con cierta rigidez que suponían los modelos religiosos tradicionales. Este tipo de renovaciones religiosas, acompañadas de una intensidad emocional abre a la posibilidad de una fraternidad electiva, que, fundada sobre la elección mutua de unos por otros, depende, en principio, de la intensidad de tales vínculos afectivos que unen a los individuos que la constituyen. (Hervieu-Léger D. , 2005)

Aquellos vínculos afectivos entran en interrelación con la experiencia fáctica que acomete en todos los asuntos de la vida, su carácter autosuficiente hace que decida también sobre las cosas supremas. En ese sentido, el foco de análisis de la vida fáctica se entiende en función de la experiencia de Dios, que es a su vez compartida socialmente. Es en la búsqueda de su Ser que abarca todos los modos de la experiencia de la vida, que el creyente se une a Dios en una relación de dependencia, en el que el individuo se vivencia a sí mismo en dicha relación como expresa (Reinach, 2007) y se observa precisamente en el testimonio V. Esta tendencia hacia a Dios revela la experiencia religiosa fundamental que no es más que estar resguardado en el seno de Dios, entendida como vivencia de lo absoluto, referente a una superioridad sin límites frente a todo lo terrenal, y el hombre en cuanto que se halla en tiempo y espacio en el mundo terrenal, capta lo supraterranal. Por lo tanto, el hombre al entrar en dicha relación de

absoluta dependencia recibe el amor absoluto e incommensurable de Dios, hablando en términos de una doble correspondencia.

En ese sentido, si de la experiencia fáctica de la vida consiste en el modo en que me pongo frente las cosas, el modo del experimentar mismo, *no* está incluido en la experiencia, sino que la experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, es en ella en la cual, como menciona (Heidegger, 2006), ocurre todo cambio de la vida en relación con aquello que el individuo realiza y en lo que me sale a su encuentro. El hombre sale al encuentro con Dios, y Dios sale a su encuentro con el hombre, y esto es central para comprender la dimensión de la experiencia cristiana, que, como la entiende Heidegger, surge de una interiorización del hombre que da lugar a una manera de estar en el mundo, y, por tanto, de vivir, la cual no está ya dada de una vez por todas, sino que es más bien en cuanto tránsito y camino hacia algo a lo que tiende, que es Dios mismo. (Lara, 2007).

Tal relación se encuentra contenida en la experiencia cristiana de la vida cuyo sentido se define en el haber llegado ser. Este no es un acontecimiento cualquiera de la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su «haber llegado a ser» es su ser en un ahora presente. (Heidegger, 2006). El haber llegado a ser se realiza al entrar en un complejo efectual con Dios, se trata de un *giro radical*, que es en concreto, un *girarse* hacia Dios, que se direcciona en el «servir» y «aguardar» (Heidegger, 2006). De esta manera, es dado un absoluto giro dentro del sentido ejecutiva de la vida fáctica es que se traduce en un caminar ante Dios y un persistir.

El estar presente de Dios posee la relación básica al modo de vida y el aceptar es en sí mismo un caminar ante Dios (Heidegger, 2006). En ese sentido, el hombre crea una conexión efectual viva con Dios cada día de su existencia, es algo que trasciende los límites espaciales, debido a que en primera instancia parte de una disposición interior. Como se puede apreciar en ambos testimonios, las rupturas de sentido y de fe, así como la búsqueda en la elección de índole religiosa lleva en su seno la búsqueda de la revelación de Dios como parte fundamental dentro de la experiencia religiosa la cuál es manifestada en imágenes arquetípicas o visiones.

Los diferentes arquetipos que puede tomar la revelación de Dios en el hombre responden a una única verdad, y esta verdad se halla en Dios mismo. El arquetipo o "imagen primaria", posee invariablemente, según Jung, un carácter colectivo, es decir, que es siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas. Como se aprecia en el testimonio V, la imagen del padre en Dios es un arquetipo colectivo en el universo cristiano, que el creyente al entrar en plena participación lo hace una realidad a nivel de su conciencia, pues como ha señalado (Balthasar, 2000) estos arquetipos presentes contienen la medida de las cosas que Dios ha creado, que no es nada más que su verdad. Y así como se puede hablar de arquetipos en contextos variados, el arquetipo de las representaciones religiosas tiene una energía específica, de acuerdo con (Jung, 1970).

Dios se hace presente mediante todos los medios de los que dispone el hombre en su cotidianidad gracias a su unión con Él. Su presencia irrumpe en el espacio y momento exacto en el que se encuentre el hombre. Por lo tanto, Dios se hace visible en la creación universal de la cual el hombre también forma parte por ser hecho a imagen y semejanza de su Hijo unigénito, la encarnación de su Verbo. Es en el Verbo que el Padre se enuncia a sí mismo y a toda la naturaleza divina y a todo cuanto es Dios. De esta manera, en tanto que el Verbo se revela en la imagen del Padre, este también puede adquirir la imagen de amigo, esposo o maestro.

Cuando la revelación de Dios es dada en la conciencia del ser humano, toda su subjetividad se abre a una nueva realidad, esta revelación es universal, pues Dios ha querido darse a conocer a todos los hombres. Esto ha sido expresado por los creyentes como experiencias que tienen lugar en el orden de lo espiritual. Y es que, por encima del a priori religioso, hay un mundo espiritual superior cuya experiencia constituye el fenómeno religioso fundamental, cuya vitalidad, al enfrentarse a la objetividad religiosa, de acuerdo con (Troeltsch, 1931), desarrolla características místicas expresadas través de manifestaciones frenéticas, visiones o alucinaciones. Este tipo de experiencias entran en la definición de «*experiencia interior*» propuesta por (Bataille, 1973) o dada a conocer también como «*experiencia mística*».

Por lo tanto, la experiencia mística se entiende por este movimiento interior, pero que en determinado momento tiene que fugarse de sí mismo para dejar entrar aquello que Dios

quiere revelar. Sucede una sacudida en lo más profundo del ser humano, donde el alma deja de girar sobre sí misma, como expresa (Bergson, 1982), se detiene como si escuchara algo que la llama y se deja llevar por aquella percepción a modo de línea recta. No percibe directamente aquella fuerza que la mueve, pero sí siente su indefinible presencia o la intuye mediante una visión simbólica:

«Conocí de Dios por mis padres y en parte por Amistad Cristiana, mis primeros años en la iglesia hasta el bachillerato formaron ciertas bases en mí en torno a la fe pero hubo un momento me desligué de la fe. Cuando decido creer por convicción se sobrevinieron otro tipo de dudas y sobre si mi lugar era dentro de la iglesia, eso me generaba pensamientos que no me permitían estar tranquila. Un día estando en la congregación de Amistad Cristiana después de un congreso, me recosté en el pasto y en esa angustia le pregunté a Dios cómo me veía mientras miraba el cielo después de un rato vino la imagen de mí de cuando era pequeña aprendiendo a caminar en ese mismo jardín en el que estaba. Algo dentro de mí se conmovió, me entró mucha alegría y sentía un temblor dentro de mí, después vino un pensamiento de que Dios me veía como su pequeña hija y en aquella imagen que Dios me reveló pude hallar paz en aquello que me angustiaba». -M, 24 años.

Una vez que la persona experimenta la alegría de absorberse en el éxtasis o de experimentar el arrobamiento al haberse liberado de aquello que la atormenta, de acuerdo con (Bergson, 1982), se da cuenta que Dios está en ella, y ella está en el Él. Toda duda se desvanece, la oscuridad y el miedo se van: aparece la luz. Cristo es esa luz que se encuentra oculta en cada mente y alma sofocada por lo finito, pero que es capaz de ser vivificada por el Espíritu Santo que actúa sobre y en nuestras almas. Observamos que las imágenes creadas como la revelación de Cristo en los testimonios **V** y **M** son un reflejo del pensamiento, o, mejor dicho, son la imagen del pensamiento. La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho, lo que pertenece al pensamiento debe ser separado, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) de los accidentes que remiten al cerebro, o las opiniones históricas.

En ese sentido, la imagen del pensamiento conserva sólo aquello que puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica sólo el movimiento que puede ser llevado al

infinito, lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, siguiendo (Deleuze & Guattari, 1993) es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Así, la imagen depositada en el pensamiento de los testimonios aquí presentados es Cristo mismo quien constituye la totalidad de la imagen del pensamiento. Así, se presenta a continuación el plano de inmanencia en el que se desenvuelven ambos testimonios, el cual no es, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento:

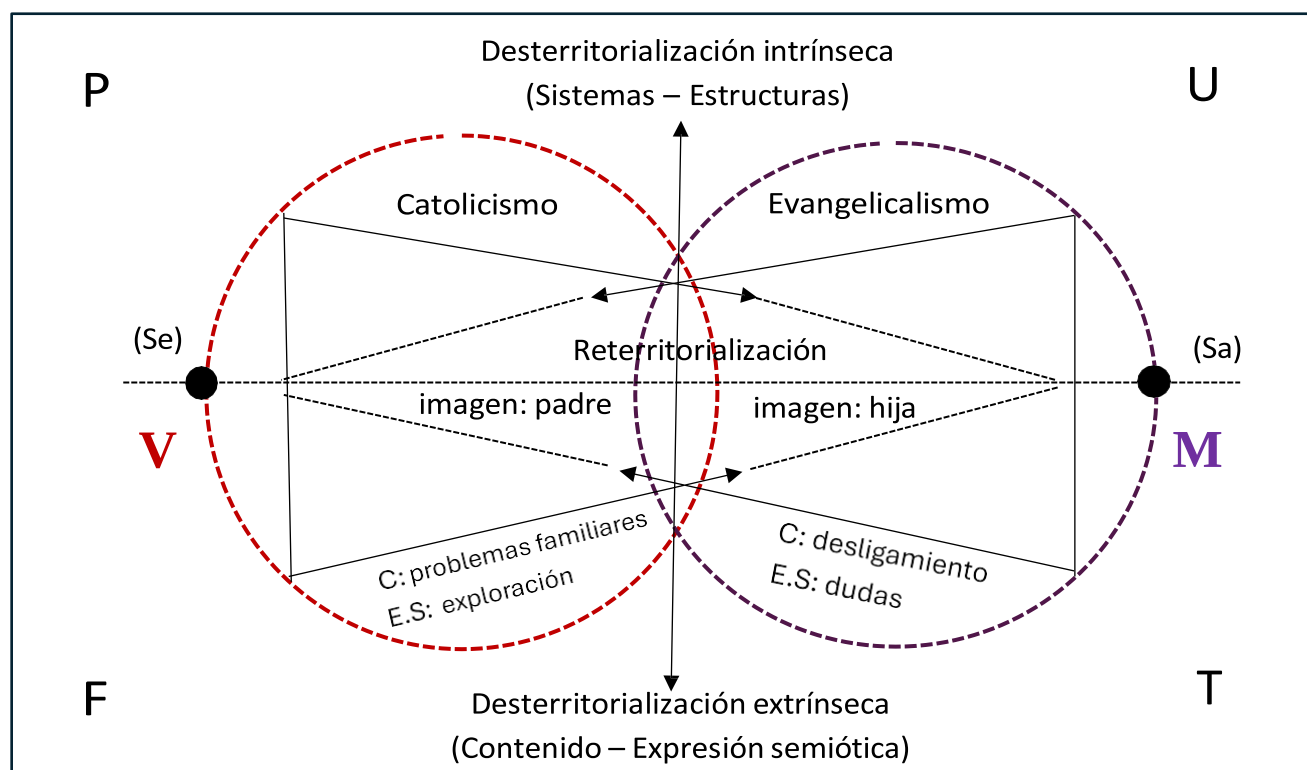


Ilustración 2: Plano de Inmanencia V/M

Por lo tanto, las imágenes narradas en los testimonios **V** y **M** no remiten a unas coordenadas espaciotemporales que definirían las posiciones sucesivas de un móvil y las referencias fijas respecto a las cuales éstas varían, sino a un movimiento del infinito (Deleuze & Guattari, 1993). Este movimiento es siempre recíproco, en el que «volverse

hacia» es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, así como lo verdadero se vuelve también hacia el pensamiento.

He aquí que por esa razón el movimiento infinito es doble, así como Cristo es infinito en acontecimiento, se vuelve hacia la infinita interioridad del hombre y así consecutivamente y en plena reciprocidad. De esta manera, el hombre ha de volverse hacia el interior para encontrarse con la presencia de Dios, como bien expresa el Maestro Eckhart: «*El otro hombre, dentro de nosotros, es el hombre interior, un hombre nuevo, un hombre celestial, en el que Dios resplandece*»¹¹. La experiencia interior rompe la separación entre ambos para crear una estrecha comunicación en el que el hombre se relaciona íntimamente con un mundo que escapa de todo modelo discursivo, que no es otro más que el sagrado. Por lo tanto, aquello que se pensaba desconocido, es ahora conocido.

Los acontecimientos de los testimonios hasta el momento aquí presentados se reúnen todos y cada uno en un movimiento que recorre la totalidad del plano afectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la fractalización de esta infinidad plegada una y otra vez. El plano es, por lo tanto, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993) objeto de una especificación infinita, que hace que tan sólo parezca ser el Uno-Todo en cada caso específico por la selección del movimiento.

El plano de inmanencia es siempre único, es en sí mismo variación pura, es la puerta de acceso en la que varias experiencias residen y fluyen, cuyos elementos se hacen presentes en la interioridad del ser humano y se expresan en términos de un misticismo. Estos elementos pueden presentarse dos veces en el plano y en el concepto, pero no serán con las mismas características, aun cuando estos se expresen, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993), con los mismos verbos y con las mismas palabras. En ese sentido, el resultado de una encrucijada entre el dominio de los flujos territorializados y del dominio de los *phylum* desterritorializados es la creación de código, de signo, de lenguas, de catálisis, de huella, de imagen, lo que (Guattari, 2000) denomina *función diagramática* y que asocia dos modalidades de evaluación: Una exo-referida que la acerca a la

¹¹ Maestro Eckhart, Obras Alemanas, Tratados y Sermones: Liber «Benedictus». Del hombre noble

materialidad del proceso, la otra de endo-referencia que le confiere su complejidad, su singularidad y su consistencia existencial.

Observamos que en el plano V/M, el dominio de los flujos y *phylum* trabajan en función de la exploración y la autoevaluación tanto de una forma exo-referida como de endo-referencia de los sistemas y las estructuras en la que el creyente forma parte y que moldea dicha consistencia existencial, pero que, en propio movimiento de los flujos, aparecen las rupturas. Todo se juega en torno al surgimiento de la ruptura, punto de emergencia de la fractalización expresiva, de donde va a surgir, de acuerdo con (Guattari, 2000), la conversión de ciertos flujos materiales en flujos señaléticos. Esto lo podemos observar en el impulso místico, que, al entrar en una relación de tensión constante entre la especulación racional, los elementos doctrinales y las instituciones comunitarias, de las cuales se constituyen tales flujos materiales como parte esencial de la religión, hace que las características de este impulso se presenten en forma de flujos señaléticos, es decir, signos e imágenes que se despliegan en diferentes épocas, grupos y personalidades religiosas que hacen eco de un mundo espiritual circundante; pero de un modo completamente distinto del que pertenece al plano como imagen o materia (Deleuze & Guattari, 1993).

A partir del momento en que hay un despliegue fractal de una fluctuación señalética (o de código) dos partes deben tomarse en cuenta de acuerdo con (Guattari, 2000):

- Una proliferación fractal propiamente dicha, base de una función expresiva que evolucionará en el seno de los *phylum* maquínicos abstractos y correlativamente, de los Universos de referencia incorporales
- Formas residuales discursivas que quedan ahí, en su lugar, hundidas, distendidas, en ruptura del sentido trenzado por las relaciones materia-forma y que, sin embargo, desempeñan un papel clave en la constitución de la función existencial.

En el plano V/M esta fluctuación señalética haya su función expresiva en lo dicho por cada testimonio, es decir, la exploración y la puesta en duda, son en su expresión semiótica la base del proceso fractal desterritorializado en el que intervienen dos registros siguiendo a (Guattari, 2000): Por un lado, repite y repercute indefinidamente las fórmulas de simetría características del módulo sensible que le ha servido de soporte,

y por otro, vuelve a enmarcar esta misma fórmula en un conjunto de referencias o espacio, de las fases de posible, que esclarece el conjunto de los ángulos de aproximación imaginables y no imaginables.

En el caso de los testimonios **V** y **M**, ciertas características que son aprehendidas acerca de la fe cristiana en los espacios de origen correspondientes a cada uno funcionan de soporte existencial, hasta que estas se enmarcan nuevamente sobre ángulos y expresiones diferentes. Por lo tanto, la fractalización expresiva no se contenta entonces con repetir; produce un valor agregado, es decir, secreta una plusvalía de código de acuerdo con (Guattari, 2000), y que se encuentra, en el caso del plano **V/M**, contenida en la imagen o revelación mística.

Entonces, ¿debemos inferir dos mundos que se encabalgan y se compenetran, el de las territorialidades contingentes y el de las entidades transversales, fractales y desterritorializadas?, eso sería demasiado simple; puesto que, de acuerdo con (Guattari, 2000) no podemos evitar postular la existencia de un nivel de pura referencia abstracta incorporal que atraviesa el conjunto de los estados de cosas, el cual llamamos Plano de consistencia.

En ese sentido, para hablar de dicho elemento místico en la experiencia se debe tomar en cuenta la presencia ontológica y la presencia activa del Espíritu de Dios como aquella referencia abstracta incorporal. La relación entre ambos, lejos de concebirse desde la pura noción de trascendencia, en el que el yo deba acceder a lo superior, ambos se encuentran involucrados en el mismo plano, que, como hemos visto, es el de la inmanencia. Esta es una característica que observamos plenamente en el cristianismo de carácter evangélico-carismático o pentecostal, cuya espiritualidad reside en un celo misionero y evangelizador que propaga su intenso deseo de experimentar el poder de Dios inmanentemente como se presenta a continuación:

«Asistía a la Iglesia Católica, yo no buscaba una religión, sólo quería un encuentro con Cristo. Hubo un momento en mi vida que le pedía a Dios que se revelara ante mí, tiempo después me enteré de Amistad Cristiana por una amiga que había empezado a ir también a tomar cursos bíblicos, empecé a servir e ir constantemente a la congregación y un día tuve un encuentro con Cristo cuando

me encontraba con un amigo predicando la Palabra, se acercaron dos personas a cuestionarnos sobre cómo podría Dios juzgar y perdonar, cuando mi amigo les dijo que si bien Dios juzga, es por medio de Jesucristo que nos perdona, por lo tanto y es en su humanidad que se reconcilia la justicia y la misericordia, cuando lo escuché y comprendí que Jesús es Dios, sentí en el espíritu que los cielos se abrieron y en lo corporal sentí que el calor del sol que hacía en ese momento ya no me quemaba». -D, 26 años.

Podemos observar que es precisamente el impulso de evangelización en el seno del cristianismo evangélico lo que revela el flujo de las intensidades y fuerzas que recorren el plano de inmanencia en el que el converso se sumerge en una experiencia profunda donde se desvanecen los límites autoritativos y lo hace acceder a un proceso dinámico en la cual se hace presente sus manifestaciones místicas. Ante ello, se abre la posibilidad de enmarcar tales procesos en un plano cristiano de inmanencia, que, de acuerdo con (Reinhardt, 2015), constituye una inmersión metódica en la divinidad en términos de modos, intensidades, flujos y refracciones del Espíritu Santo. Este se puede abordar, si bien en todo el espectro cristiano o en corrientes específicas como demuestra un estudio realizado en las comunidades pentecostales en Ghana (Reinhardt, 2015).

De acuerdo con (Reinhardt, 2015) y siguiendo la obra de Deleuze & Guattari, hallamos que su definición del cristianismo y otros monoteísmos se exprese en términos de fuerzas que interrumpen las intensidades, los deseos y las diferencias corporales al someterlos a un eje vertical caracterizado por la trascendencia, el juicio y la identidad. Aquello lo encontramos claramente en su obra *Mil mesetas* al referirse al juicio de Dios, al sistema teológico que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) refiere a un organismo que impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes, trascendencia organizadas y jerarquizadas, por lo que, siguiendo a (Deleuze & Guattari, 2004), el organismo se opone a la narrativa del cuerpo sin órganos que se define por ser el campo de inmanencia del deseo.

A partir de ello, resulta interesante observar que la propia apertura que se tiene dentro del cristianismo evangélico rompe con la misma estructura del cristianismo en términos generales, esto deja un espacio analítico importante para la *diferencia cristiana*, que, de

acuerdo con (Reinhardt, 2015), refiere a la diferencia interna al cristianismo como una potencialidad teológica que lucha por florecer en formas particulares y lo hace a partir del propio deseo de profundizar en el conocimiento de Cristo por parte de quienes se adhieren a este movimiento. En ese sentido, observamos una *inmanencia sagrada*, en el cristianismo evangélico carismático, deseosa, experiencial, es decir, “encarnada”; de la misma manera como lo expone (Reinhardt, 2015) en relación con la alegría y la aflicción del pentecostalismo, que hace que se distingan de las representaciones weberianas del protestantismo.

Todo se desenvuelve en un profundo ir hacia la interioridad el cual se convierte en el centro en el que ocurren una serie de percepciones que se manifiestan en el mundo sensible y estos ocurren, de acuerdo con (Velasco, 1999), en la interrelación entre el alma y el cuerpo, cuyo terreno abarca lo psíquico y lo corpóreo, adquiriendo características «sobrenaturales». Esto lo podemos observar, de acuerdo con (Reinhardt, 2015), en lo que refiere el filósofo James Smith sobre la influencia omnipresente de la presencia divina en la espiritualidad pentecostal en términos de gracia soteriológica, milagro interviniente y empoderamiento carismático como un “naturalismo encantado” o “en-spirited”.

El naturalismo en-spirited no sólo añade una capa “sobrenatural” al concepto secular empirista y desencantado de la naturaleza, sino que rechaza por completo la noción de un mundo mecánico autosuficiente. (Reinhardt, 2015) cita a Smith quien afirma que el pentecostalismo “carga” la naturaleza con gracia, que se desborda de los límites ontológicos que separan naturaleza/cultura/divinidad, haciendo que la presencia de Dios sea coetánea a la vida misma. Esto mismo lo observamos en las experiencias aquí expuestas en relación al cristianismo evangélico-carismático, cuyo criterio por el cual se da explicación a su origen sobrenatural es dado a partir de la intervención positiva de Dios en los sujetos que lo experimentan, por lo que su contenido confiere un sentido especial dentro de la experiencia religiosa, y es que, precisamente, como ha señalado (Bergson, 1982), el misticismo constituye la forma por excelencia de la religión porque es una muestra de su dinamismo.

Como se puede analizar en el testimonio **D**, lo experimentado es una prueba de la transición de la religión estática a la religión dinámica, que, a partir del deseo interior de la intervención,

del encuentro directo con Dios se presenta como la apertura en la religión estática para expresarse, y en ese sentido, expandirse (Bergson, 1982), por lo que estos estados o expresiones se comprenderán si se piensa desde este dinamismo dentro del universo religioso y del trastorno que significa el paso de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la vida habitual a la vida mística. (Bergson, 1982).

Es en este proceso que el individuo reconoce que existe una realidad espiritual en la que accede de una manera directa y personal. Observamos nuevamente que se encuentra involucrado un proceso de desterritorialización y reterritorialización en la reconexión con lo divino sobre el plano de inmanencia. Así la desterritorialización se expresa en aquel movimiento que permite el paso dinámico de lo estático a lo abierto, que, manifestado en el impulso místico, inspira una nueva vida y energía a la religión objetiva como base de un proceso cósmico universal, que, de acuerdo con (Troeltsch, 1931), es dado por el descenso del Absoluto al mundo finito de los sentidos, en el que Dios es el fundamento del alma, la semilla o chispa en el ser humano. A Dios se le capta con todos los sentidos y con todo el corazón, especialmente cuando el espíritu se encuentra quebrantado y en los momentos más difíciles en la vida del hombre:

«En una etapa de mi vida por la que estaba pasando por tentativas de suicidio, en el que sentía mucho remordimiento, culpa y tristeza aunado a los pensamientos depresivos por los que pasaba. Hubo un momento que me encontraba en un momento de alabanza organizado por el grupo jóvenes de Amistad Cristiana, orando a Dios a causa de esos sentimientos y en un momento que la adoración fue cada vez más profunda se me reveló una visión en la que pude ver el iris de sus ojos, eran muy profundos y emanaban algo especial, una luz semejante a la del fuego y sabía que me estaba mirando y poniendo su atención en mí, después me mostró una visión de cuando estaba en el vientre de mi mamá, la imagen era completamente oscura y en el centro había una bola roja con un contorno difuminado y escuchaba mi corazón palpar y en ese momento Dios me dijo: en ese lugar oscuro en donde te encontrabas yo te escuché y te cuidé en todo ese proceso, en ese momento sentí su abrazo y fue por esa revelación que pude

recuperar las fuerzas para salir del estado emocional en el que estaba». -L, 19 años.

Podemos apreciar que este tipo de experiencias que surgen desde lo más profundo de la interioridad alcanza un punto de fusión entre el objeto y el sujeto, como expresa (Bataille, 1973), siendo el sujeto el no-saber y, en cuando el objeto, lo desconocido. Dios deja de ser desconocido por el hombre y es en este proceso que se da cuenta de que siempre lo había acompañado en cada uno de sus pasos. Dios no lo observaba desde lo más alto, sino que lo observaba desde lo más íntimo de su ser. Entonces el hombre siente la seguridad de que nada está más cerca de sí mismo que Dios, como expresa Eckhart: «*Dios está más cerca de mí que yo de mí mismo, mi ser depende de que Dios esté cerca de mí y presente en mí*»¹²

No solamente tiene la seguridad de que Dios estaba ahí en sus primeros años, lo estuvo también desde su concepción. A partir de los testimonios aquí presentados, la unión con Dios representa la última fase del proceso místico como parte de la experiencia religiosa. Esta unión ha sido dada desde el momento de la creación del ser, que, expresada en términos religiosos, se presenta como la culminación del camino de la salvación para el creyente.

Lo anterior se define propiamente dentro de los márgenes de una *mística de la salvación*, que se distingue, según (Festugiere, 1991), de la mística del conocimiento, en la que predomina el esfuerzo y la acción del sujeto que se salva de alguna manera a sí mismo, mientras que la mística de la salvación o hierática es aquella en la que el hombre se acoge a una revelación y donación de Dios. En ese sentido, la experiencia mística de la salvación la unión divina deriva de una experiencia religiosa que casi siempre se presenta en la forma de una visión, esto conduce a la concepción que el ser humano no puede salvarse por sus propias fuerzas, sino que necesita de la intervención externa que proviene de la «*gracia divina*». La gracia se manifiesta, ante todo, como señala (Festugiere, 1991), en el orden del conocimiento. De esta manera, es por la intervención de la gracia que el conocimiento de Dios surge de un nivel lógico e intelectual hasta prolongarse en una mística a través del conocimiento por la fe. (Festugiere, 1991). En ese sentido, la persona se encuentra ante dos vías: o cree en la revelación o se niega a creerla.

¹² Meister Eckhart. *Scitote, Quia Prope Est Regnum Dei*. (Pf 69, Q 68, QT 36). The Complete Mystical Works of Meister Eckhart

El alma realiza movimientos sujetos a las leyes gravitatorias, la gracia es la excepción (Weil, 1994). Así como el hombre puede caer a causa de movimientos que perturban su alma, es por el movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia en segunda potencia (Weil, 1994) que vuelve a descender tranquilamente, pero ya no sujeto a la gravedad misma, sino en unión con Dios. En ese sentido, como menciona (Weil, 1994), el hombre espera que las cosas sucedan conforme a la gravedad, hasta que interviene lo sobrenatural.

Por lo tanto, lo sobrenatural es la experiencia vivificada de todo anhelo religioso, que se convierte en una fuerza completa de superación del mundo y retorno a Dios, como ha señalado (Troeltsch, 1931), por el movimiento puramente interior del espíritu y que se fortalece dentro del alma. Y es que sólo desde adentro se alcanza la fusión entre el objeto y el sujeto, de acuerdo con (Bataille, 1973), siendo el sujeto en cuanto no-saber, y el objeto, lo desconocido. A partir de los testimonios aquí presentados, la unión con Dios representa la última fase del proceso místico como parte de la experiencia religiosa.

Pensar en términos de la «experiencia mística de Dios», como aquella que ocurre en el «fondo del alma», en su «pequeña chispa». En lo más profundo del alma del ser humana se encuentra depositado el deseo de unión con Dios, que, de acuerdo con una descripción *epextática*¹³, corresponde con la naturaleza del alma, que, creada a la imagen de Dios, participa de su misma infinitud, pues como menciona (Velasco, 1999), lo esencial es que el hombre este siendo perpetuamente creado por Dios, recibiendo su ser sin término, es entrar en un devenir que se prolonga hasta lo infinito. En ese sentido, así como la creación se ve reflejada en Dios, Dios se ve reflejado en su creación. Dios es un ser compuesto que tiene, en el plano de la afectividad, incluso de manera fundamental, la continuidad del ser.

De esa manera, observamos que los elementos místicos que se presentan en los testimonios **D** y **L** constan de características diagramáticas y en tanto que sus conceptos son de carácter intensivo. Los primeros refieren a movimientos del infinito, mientras que los segundos son

¹³ *Epektasis* se deriva de una palabra griega que se encuentra en versículos como Filipenses 3:13, donde se traduce como “estirarse”. *Epektasis* como *askesis*, es un término del atletismo. Implica algo que se está convirtiendo, desarrollando, luchando por lograr. Alternativamente se ha entendido como “evolucionar” o “crecer”. En lo que respecta a la teología cristiana. *Epektasis* implica que el verdadero gozo en la vida cristiana se encuentra en el proceso de crecimiento y desarrollo espiritual.

las ordenadas intensivas de estos movimientos (Deleuze & Guattari, 1993). Ambas al desarrollarse en un plano de consistencia, adquiere un valor de desterritorialización positiva y la capacidad de formar nuevas máquinas abstractas y orientar los flujos hacia significaciones y subjetivaciones. Nos encontramos, por tanto, con el involucramiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorre sin cesar un plano de inmanencia como se presenta a continuación:

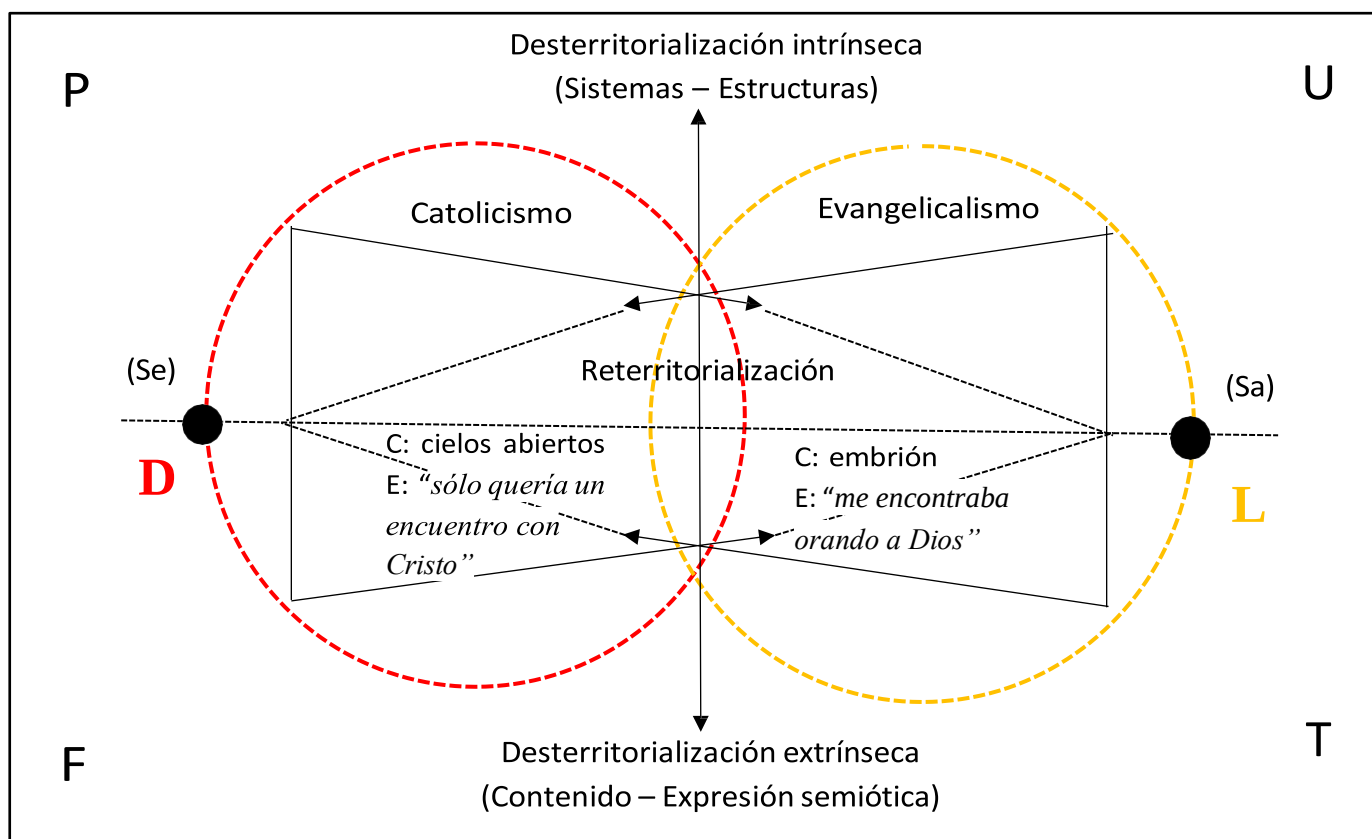


Ilustración 3: Plano de Inmanencia D/L

Aquí, las visiones simbólicas descritas en ambos testimonios adquieren dicha característica diagramática con dirección absoluta de naturaleza fractal, y a su vez, adquiere dimensiones absolutas definidas intensivamente. En el plano de inmanencia, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993), las curvaturas variables conservan los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos en un intercambio incesante, y que, a

su vez, no cesan de liberar otros que se conservan. Observamos que durante y una vez transcurrida la visión simbólica, los flujos de intensidad se manifiestan corpóreamente y en sensaciones descritas por los entrevistados en términos de no sentir el calor del sol o, por el contrario, sentir el abrazo de Dios y escuchar las palpitaciones del corazón son muestras de los movimientos infinitos al interior del ser, abriendo paso a la creación y con ello a concatenación sucesiva de eventos en el plano.

Estas manifestaciones son una muestra de un naturalismo encantado o “*en-spirited*” planteado por (Smith., 2010) y como se observa también en las comunidades pentecostales en la investigación realizada por (Reinhardt, 2015). En estos casos que acabamos de describir e ilustrar, la gracia se desborda de los límites ontológicos que separan naturaleza/cultura/divinidad, haciendo que la presencia de Dios sea coetánea a la vida misma. Aquí los componentes autoritarios no están fijados de antemano, ni por una distinción clara entre un Dios trascendental y una naturaleza desencantada, pues ambos acontecimientos relatados por el testimonio **D** y el testimonio **L** se reúnen en un plan único como conjunto de fuerzas y potencialidades saturados por la acción divina, y que, de acuerdo con (Reinhardt, 2015), se actualizan de maneras heterogéneas, aunque no contradictorias.

Así mismo, los ambientes propicios como un momento de adoración en la iglesia donde las mentes y los corazones de las personas se reúnen en un mismo espíritu o de un impulso y deseo evangelizador hacia diferentes espacios extiende las posibilidades de establecer una relación con Dios a través del *espíritu interior*, por lo que cada persona que participa de ello es un ensamblaje, debido a la presencia activa de otro dentro del templo corporal que aun conserva su exterioridad trascendental, plegándose entre sí. En la actualidad, estos afectos divinos requieren de una receptividad cultivada, ya que, como refiere (Brahinsky, 2012), las propensiones sensoriales y las doctrinas religiosas que se forman recíprocamente en ellas surgen de largos procesos de selección, cultivo y entrenamiento, a menudo con atenta mirada al diálogo con un exterior co-constitutivo.

«Sentir o dejar de sentir», como parte de la experiencia mística, son ambos, resultado de la detención del movimiento. En cuanto el movimiento del infinito se detiene, la trascendencia baja, aprovecha para resurgir, reaparecer, resaltar (Deleuze & Guattari,

1993). Por lo que, el campo de inmanencia no es precisamente interior al yo, pero tampoco procese de un yo exterior o de un no-yo. Más bien, y siguiendo a (Deleuze & Guattari, 2004), es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han fundido. Así, las experiencias místicas aquí reunidas forman todas en su conjunto el plano de inmanencia, el *Logos* o Verbo de Dios que ha sido engendrado en cada ser humano y con ello su eternidad. Es en esta unión en donde todo el conjunto se vuelve una vida, un ser, una operación.

Ese proto-conocimiento debe formar parte intrínsecamente de toda toma de consistencia existencial, de toda constitución de un territorio estructural o de un sistema desterritorializado (Guattari, 2000). La articulación entre ambos es lo que lleva a un punto de contingencia, es decir, el punto culminante de esta conjunción entre el ser-ahí cerrado sobre sí mismo y la proto-alteridad que reúne todas las cosas en el mundo y de la vida. Se recalificará dicha articulación en una relación de Expresión-Contenido (Expresión contingente E y Contenido de fase C) (Guattari, 2000). Desde un punto de vista cartográfico, los dominios en cada extremo del plano, de contingencia F, T y de virtualidad P, U, se enganchan en una zona de intersección E, C, también llamada de disposición de las temporalidades intermedias (Guattari, 2000).

Así, nunca encontraremos la contingencia de los dominios F, T en estado puro y menos aún la trascendencia de los dominios P, U, sino sólo grados de contingenciamiento y grados de desterritorialización asociados en el seno de las disposiciones expresivas E, C. Observamos que en el plano **D/L**, la Expresión contingente (E) se halla en la palabra “encuentro”, esta expresión responde entonces a un Contenido de fase, representado en la imagen de los cielos abiertos y el embrión respectivamente. Un abordaje de estos estados extremos se nos da a veces a través de una suerte de histeria adivinatoria o en la experiencia mística, como refiere (Guattari, 2000), estos extraños suburbios de la enunciación siguen siendo componentes indispensables para la confección de las cartografías especulativas relativas a las producciones de subjetividad, sea de orden ritual, iniciático o mítico. Las cuales son inculcadas, de acuerdo con (Reinhardt, 2015) en medio de las comunidades de práctica pentecostales o carismáticas, a través de una

administración del exceso que organiza la experiencia de acuerdo con modos, intensidades, flujos y refracciones de Dios que se mantienen unidos en un plano cristiano de inmanencia

La Expresión en el plano de inmanencia cristiano, tiene como función de hacer supurar lo posible que encierra formas enquistadas modularmente, su trabajo consiste en liberarla, en “exponerla” en el seno de los diversos campos de posible inmatriciales, atópicos, ilocalizables en que origina el Contenido. Por lo que, siguiendo a (Guattari, 2000), no podría existir un registro unívoco de Expresión que estaría articulado con otro registro, igualmente unívoco de Contenido, pues nunca estamos en presencia de un orden homogéneo de Contenido que se articula con un orden hegemónico de Expresión

En ese sentido, la representación de Dios no está por ello menos vinculada, ni en la teología bíblica como en la teología racional, como menciona (Bataille, 1979), a un ser personal, es decir, a un creador que se distingue del conjunto. Pues el contenido de lo que es o entendemos por Dios está en relación, de lo que nosotros, como creación, podemos expresar de Él. Finalmente, el culmen de la experiencia mística como «estado», no significa traducirla en términos estáticos, pues la experiencia mística se introduce en aquel mundo que se encuentra dominado por un pensamiento que se atiene a la experiencia de los objetos, y, por tanto, al conocimiento de que dicha experiencia de los objetos puede desarrollar en nosotros, por lo que, la experiencia mística viene a develar la ausencia de objeto (Bataille, 1979).

Por lo que, si el objeto se identifica con la discontinuidad, es en la experiencia mística que se dispone de una fuerza para operar desde una ruptura de nuestra discontinuidad, introduciendo en nosotros el sentimiento de continuidad, pues, de acuerdo con (Bataille, 1979), lo divino es la esencia de la continuidad, más no meramente un dato en la experiencia de lo sagrado. En esta época moderna, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1993), ya no nos basta con vincular la inmanencia a un trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura.

Ante ello, observamos que el espíritu religioso del cristianismo ha retenido a través del tiempo lo esencial, que, a su vez, vino a encontrar en la continuidad. En la fuerza de su movimiento, se abrió a las posibilidades de un amor que ya no contaba con nada, y es a partir de tal discontinuidad del ser humano que el espíritu reacciona de dos maneras que, siguiendo

a (Bataille, 1979) se contemporizan en el cristianismo: La primera responde al deseo de reencontrar dicha continuidad perdida que pertenece a la esencia de su ser y en segundo, la humanidad realiza sus intentos de abandonar los límites de la discontinuidad personal.

La continuidad implica, por tanto, aprehender la experiencia mística, abrazar la revelación de Dios que sido depositada en el ser desde su concepción y volvernos en infinita continuidad y unión con Él, esto es el elemento constitutivo de la vida cristiana. Vivir cristianamente es vivir místicamente y su contenido ya se halla en tales elementos que hemos descrito y que se encuentran activos, sin tomar en cuenta que tan “elevados” o “inferiores” sean estos. La experiencia cristiana de la vida es un *aprender a caminar*, es adentrarse a una realidad mística que no tiene fin. Existen dos cosas esenciales en esta experiencia: la intervención de la gracia, que se ha mencionado anteriormente, y el movimiento de la fe.

En ese sentido, es necesario decir que, la experiencia mística no sustituye o supera el conocimiento de Dios por la fe, pues contrario a esto, la experiencia mística se encuentra sostenida en la lógica de la vida de la fe. Por tanto, la experiencia mística no es profundización de sí; es profundización de la fe, no es un intento de evasión por el interior, es el cristianismo mismo:

«Para mí la fe es tener certeza de lo que no se ve. Tener la firme convicción de lo que se espera. Significa un reto diario de morir a mí (mis miedos, incredulidad, pensamientos, deseos, sueños y metas) y confiar en que la voluntad de Dios es buena, agradable y perfecta y que nos lleva siempre al cumplimiento de Su palabra». - E, 21 años.

Es precisamente esta certeza y convicción por lo que no se ve el carácter máximo de la fe y como principio de la vida cristiana: *«Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que no se ve fue hecho de lo que no se veía». (Heb:11,3).* En ese sentido, la fe al referirse al Misterio, se manifiesta en la oscuridad y nunca es enteramente dada, no se refiere simplemente, como menciona (Velasco, 1999), a una prolongación abismal en la interioridad del sujeto, sino que constantemente se mantiene referida a la revelación, a la Palabra con la que ese Misterio despierta la profundidad del hombre y lo remite a un más allá inalcanzable que resuena en la profundidad del sujeto.

La fe es en sí mística, confiere a una dimensión casi desconocida para el hombre contemporáneo, puesto que la fe es precisamente lanzarse al infinito, lo que se traduciría a saltar hacia el absurdo, de acuerdo con (Kierkegaard, 2001), aquellos que realizan el movimiento de la fe son realmente prodigiosos, puesto que se resignan infinitamente a todo lo demás, renuncian a todo en esta vida, saborean su propia finitud y vuelcan toda su existencia en la resignación sin límites, de no hacerlo sería imposible alcanzar la fe, pues sólo en la resignación infinita el hombre puede descubrir su valor eterno y sólo entonces, en virtud de la fe, puede hacerse con la existencia de este mundo (Kierkegaard, 2001). Dar el salto de fe produce angustia, así como la existencia misma, pero es el paso hacia la libertad. La existencia como posibilidad, trae como consecuencia angustia, y es esta entrada de la angustia en escena que girará en torno todo lo demás.

El hombre, en cuanto es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo, son unidos por un tercero que es el espíritu. El espíritu se halla en constante tensión, influenciado por un poder hostil que perturba la relación entre el alma y el cuerpo (Kierkegaard, 1982), que tiene existencia ideal, pero a la vez no lo tiene, pues la existencia ideal se adquiere por medio del espíritu; pero el espíritu tiene angustia de sí mismo, no puede librarse a sí mismo, ni comprenderse a sí mismo. El espíritu sólo puede hallar libertad cuando se dirige al Absoluto, y esta libertad sólo se hace posible en el acto de fe en Dios, y esta es la esencia de la existencia cotidiana del vivir cristianamente, cuya paráfrasis en la fe consiste en el encuentro con la infinita interioridad y la incertidumbre objetiva:

«Fe es esperar que Dios me conceda las peticiones que le hago en oración. Sean de salud, solución de problemas de interrelación con miembros de mi familia o compañeros de trabajo. Es creer sin dudar que Dios está a mi lado en cada afrenta que pueda presentarse en la vida». -V, 28.

Los creyentes, al ir más allá de sí mismos, de acuerdo con (Rahner, 2000), experimentan una sensación de abismo particularmente intensa, lo cual los hace encontrar el sentido de la vida en el Dios infinito. Es en este abismo existencial que se desenvuelve ante la incertidumbre consigo mismo y en relación con quienes le rodean, que pueden ser conscientes de su propia debilidad, salir del egocentrismo y experimentar la libre decisión de

la fe, cuyo único riesgo consiste en encontrar en Dios una convicción profunda e integral del significado de la vida.

Tarea difícil para el hombre de la época moderna, pues como menciona (Buber, 2018), el hombre moderno ha perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, aquel sentimiento de seguridad cosmológica, junto con las formas orgánicas de comunidad que le ofrecían una seguridad sociológica se han desvanecido. Esto es porque todas las nuevas formas de sociedad que han ofrecido al hombre un sentimiento de seguridad y en conexión con los demás actúan bajo el orden de lo temporal, llena los espacios vacíos, pero como han de venir, han de apagarse, y la creciente incertidumbre es tan sólo adormecida por la ráfaga del paso de un estado a otro.

Pero el cristiano sabe que sólo Dios puede librarlo, no únicamente de las ambigüedades de la experiencia moderna, sino de un mundo que resulta aterrador y familiar. Acepta este mundo tal y como es, un mundo de poder humano y, al mismo tiempo, de ansiedad humana y total impotencia, lo acepta, sin lugar a duda, como la esfera de su existencia, su responsabilidad y su prueba. (Rahner, 2000). Sin embargo, como Dios ha pronunciado sobre de sí y para aquellos que lo siguen, en tanto que: *«No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo»*. (Jn:17,14), significa que el cristiano, aunque se conduce por el mundo, no actúa como cualquier otro ser en el mundo ante las adversidades que se puedan presentar en la vida: *«Es verdad que vivimos en este mundo, pero no actuamos como todo el mundo, ni luchamos con las armas de este mundo»*. (2 Cor:10,3-4).

La fe, es, por tanto, la mayor arma que tiene el creyente ante el mundo. Aunque esto, sin embargo, no disipa por completo la congoja existencial que sobreviene con el andar en la fe, al mismo tiempo encuentra el ser humano en ella su propia seguridad y firmeza, ambos pertenecen a la esencia de la fe, y este es precisamente parte de su carácter paradójico, en tanto que la fe pertenece a un estadio más elevado, que ha de ir precedida de la resignación, no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia. (Kierkegaard, 2001). En donde finalmente halla certidumbre en la incertidumbre, creando una síntesis entre la temporalidad de estar en el mundo y la infinitud. El cristiano se entrega a la paradoja con valentía y eso lo hace, a su vez, elevarse por encima de ella.

De acuerdo con (Kierkegaard, 2009) el hombre en cuanto que es algo concreto y temporal, se halla en constante devenir, lucha entre lo temporal-terrenal y lo eterno, por lo que la cosa más decisiva que le puede suceder es llegar a ser cristiano, porque el cristianismo enseña que el camino es devenir subjetivo en el que llega a ser verdaderamente un sujeto. Se es sujeto cuando sus esfuerzos se dirigen hacia lo eterno, porque sólo lo eterno es lo apropiado, lo presente y lo verdadero. Sólo lo eterno aplica a todo ser humano. (Kierkegaard, 2018). Lo eterno se distingue de la vida cotidiana, esta toma la forma de una línea recta infinita, pero meditar sobre lo eterno implica una relación con aquello que se le distingue. (Deleuze, 1984).

Pero para quien tiene puestos sus ojos puestos en la fe en Cristo, detiene, suspende el curso de su vida cotidiana, y así llegar a meditar sobre algo que no es cotidiano, para meditar sobre lo eterno. El cristiano, nunca llega un momento en el cual se encuentre fuera de lo eterno, mientras se mantenga en la fe, lo eterno está por encima de todo. En ese sentido y como menciona (Kierkegaard, 2001) la fe es un milagro del que nadie se encuentra excluido, pues es en la fe que toda la existencia humana encuentra su unidad en la pasión. Su vida se convierte en una expresión de amor eterno de carácter religioso, un amor al Ser Eterno, su deseo de este amor se pliega hacia adentro:

«La fe se trata de ver a Dios más allá de lo que podemos entender. La convicción de lo que se espera, la certeza de lo que no se ve. Es por la fe, que, como cristiano, inicias toda una travesía para conocerle más y mientras más te adentras se modifican poco a poco cosas en tu interior, tu forma de pensar y ciertas actitudes, pero empieza mostrando cuánto nos ama y luego en respuesta a eso el resto de nuestra vida de vuelve adoración a Él». -J, 19 años.

Lo religioso radicaré, precisamente, en la dialéctica de la profundización interior, es ahí donde el individuo no sólo profundiza, sino también transforma, se convierte en autotransformación. Tal interiorización se convierte en reflexión subjetiva, que es a su vez, reflexión de la verdad, verdad en la que Dios es el fundamento, como menciona (Kierkegaard, 2009), cuando los obstáculos han sido librados, cuando el hombre ha hecho a un lado toda su finitud, pero más que nada, cuando él mismo se ha a un lado en su finitud. Sólo al entregarse a las profundidades de Dios el hombre puede ser plenamente cautivado. Y cuando te ha

cautivado, no puedes separarte de Él, estás bajo su poder. Una vez cautivado, te sumerges a la par de Él, entonces en adoración a Él, el hombre se hace Uno con Dios. Nos unimos a Él por medio de la fe, y en esta unión, como menciona San Gregorio de Nisa: «Somos llamados con el nombre más elevado con que se designa la naturaleza incorruptible e inmortal; síguese necesariamente que también tenemos comunión de nombre con todas aquellas otras nociones que junto con este nombre se refieren a la naturaleza inmortal». (Nisa, 1992).

Finalmente, es por la fe que el hombre, más allá de sobrevivir al mundo, sale de este, para entrar en plena comunión e imitación de Cristo, en donde su naturaleza humana se encuentra en devenir a la divinidad, porque el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina. (Nisa, 1992). Y como menciona San Pablo: «[...] *para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal [...] de manera que, teniendo el mismo espíritu de fe [...] no desmayamos; aunque nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior no obstante se renueva día con día [...] no mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven; pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven eternas*». (2 Cor: 4,10-16).

El hombre comúnmente se enfoca en lo temporal y se olvida de lo eterno, pero sólo con los ojos de la fe puede luchar para mantenerse en lo eterno, para desear una única cosa que para el resto de los hombres parece invisible y esto es el Reino de Dios. No solamente este Reino se hace visible para quien, por medio de la fe, lo recibe y lo cree desde la interioridad, sino que se convierte en una experiencia completamente vivida, día con día, no se contenta únicamente con la contemplación del sentimiento religioso, sino que lo hace una realidad encarnada. Lleva esta realidad impregnada en su ser, en la que, juntamente con otros, establece lo eterno en el espacio concreto y temporal. Es entonces que el Reino de Dios es la eternidad que se hace visible, ahí donde existan seres con el amor y el deseo de captarlo y encarnarlo en el territorio que se disponga para ello.

Finalmente, las imágenes aquí presentadas de las experiencias reunidas que corresponden a cada plano de inmanencia como un Uno-Todo, el cual no es parcial, como un conjunto científico, ni fragmentario, sino distributivo (Deleuze & Guattari, 1993). Por lo que, a continuación, se presenta las conexiones entre cada plano:

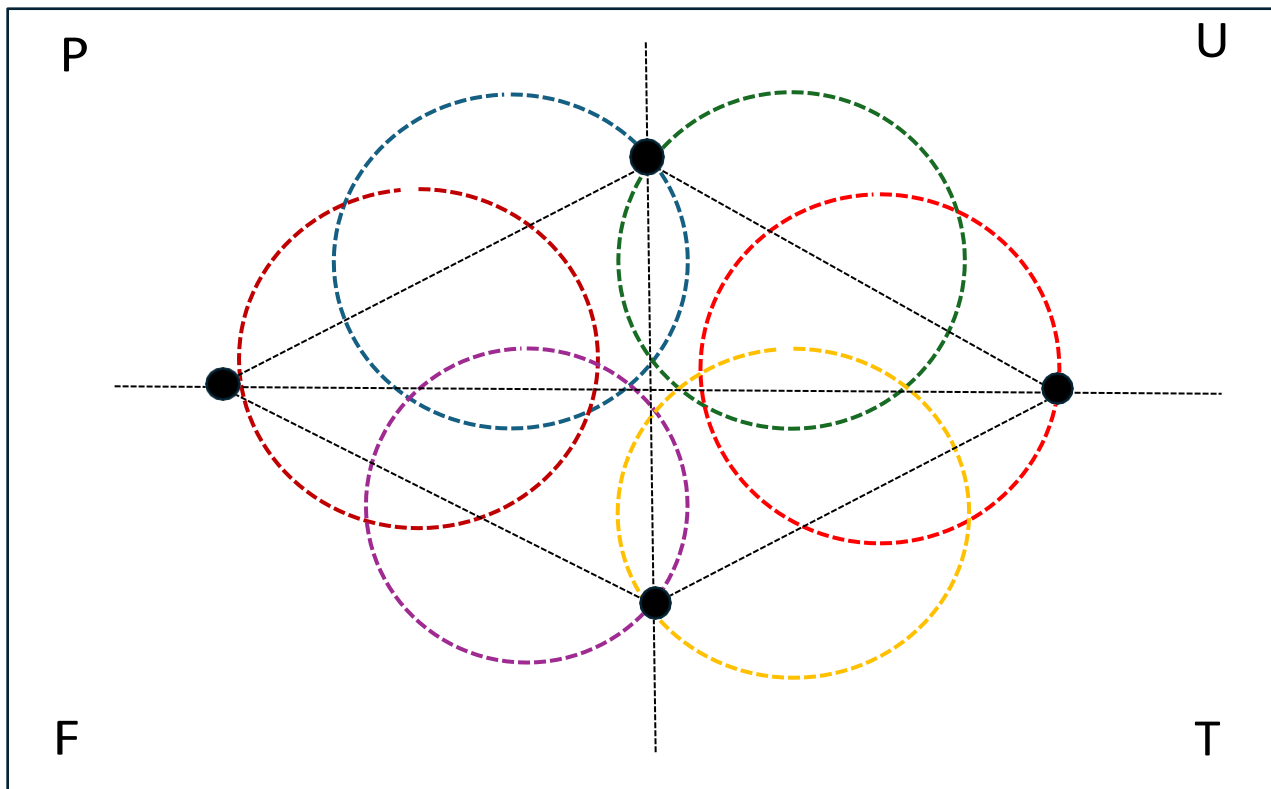


Ilustración 4: Plano de Inmanencia J/E/V/M/D/L

Observamos que lo que varía no son sólo los planos, sino la forma de distribuirlos, por lo que, la cuestión de la unidad o del múltiplo vuelve a adquirir la máxima importancia introduciéndose en el plano (Deleuze & Guattari, 1993). Al distribuirlos, tenemos una imagen completa del plano de inmanencia en donde cada acontecimiento se pliegan entre sí, incluidos aquí los que corresponden a la creencia, convirtiéndolos en un movimiento infinito independiente de la religión, que recorre en nuevo plano de inmanencia, y que se valora en función del orden infinito (Deleuze & Guattari, 1993)

Por lo tanto, lo que tenemos aquí es una cartografía extendida con respecto a la reunión de movimientos infinitos, conjuntos o alternativos, plegables o despleables, con sonidos, visiones, sensaciones e imágenes de pensamiento según la curvatura compleja de cada plano. Los conceptos que van ocupando un mismo plano, incluso en fechas muy diferentes y con concatenaciones especiales, serán llamados conceptos del mismo grupo (Deleuze & Guattari, 1993). De esta manera, el campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser,

de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) construido en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, ya sean estos de carácter artístico, científico, político o místico, de los cuales este último ha sido abordado en esta primera parte de los testimonios.

Cada uno revela finalmente la profundidad del plano, pues, diríase que el plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado (Deleuze & Guattari, 1993). Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia (Deleuze & Guattari, 1993). La intimidad en tanto que afuera, lo exterior convertido en intrusión, que invierte lo uno y lo otro, el afuera y el adentro del pensamiento. Este es precisamente su gesto supremo, siguiendo a (Deleuze & Guattari, 1993): No pensar el plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí.

Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. (Deleuze & Guattari, 1993). Sin embargo, este hecho no se queda como un solo acontecimiento en la historia, su encarnación ha sucedido a lo largo del tiempo y ahora, en cada persona, que por la fe recibe la revelación de Cristo, pues esta se hace presente en lo inmanente, en lo más íntimo del humano y se exterioriza en el conjunto de todos los creyentes en un mismo plano. De la forma en la que (Deleuze & Guattari, 1993) conciben que la inmanencia es el vértigo mismo de la filosofía, así también la inmanencia divina es el vértigo del cristianismo evangélico.

En ese sentido, lo que revela el plan de consistencia, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), es el conjunto de todos los cuerpos sin órganos, pura multiplicidad de inmanencia y lo que pasa por cada uno, las intensidades producidas, las ondas y vibraciones. La pregunta recaería entonces no solamente en ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, sino también ¿Cómo reunir todos los cuerpos sin órganos? La respuesta a tales cuestionamientos se intentará abordar en la siguiente parte.

4.2. De los territorios existenciales colectivos al cuerpo sin órganos.

Bajo las condiciones que opera hoy las producciones maquínicas de la subjetividad en la vida de los hombres, parece oportuno, como menciona Félix Guattari, forjar una concepción transversalista de la subjetividad, que permita responder a la vez de sus colisiones territorializantes idiosincráticas (territorios existenciales) y de sus aperturas a sistemas de valor (universos incorporales) con sus implicaciones sociales y culturales. (Guattari, 1996).

A partir de ello, el autor propone una definición provisoria y abarcadora en términos de lo anteriormente mencionado: «Conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui-referencial, en ad-yacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva¹⁴». (Guattari, 1996). Lo que no hay que perder de vista es, que a la luz de la constitución de complejos de subjetivación: individuo-grupo-máquina-intercambios múltiples, estos ofrezcan a la persona la posibilidad de rehacerse una corporeidad existencial, salir de los atolladeros repetitivos y *resingularizarse*. Y así como cada individuo y grupo social orienta su propio sistema de modelización de subjetividad, a modo de una cartografía hecha con puntos de referencia cognitivos, se incluyen también aquellos de carácter mítico, ritualístico y sintomatológico, en el que cada uno se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones. (Guattari, 1996).

Todas y cada una de ellas tiene gran importancia, en cuanto que apuntan a cierto contexto, a cierto marco que opera como una armadura existencial de la situación subjetiva, sea esta maquínica, ecológica, arquitectónica, religiosa, etc. En ese sentido, para esta parte continuaremos con el análisis de las experiencias que particularmente han tenido lugar dentro de la congregación de Amistad Cristiana de Puebla bajo el umbral de territorio existencial colectivo, para finalmente, aterrizar en la noción de un cuerpo místico en el que el creyente se desplaza y mueve en la realidad de Dios.

¹⁴ El hecho de concebir la subjetividad en términos colectivos, no lo hace exclusivamente social. Lo “colectivo” ha de entenderse en un sentido de multiplicidad, en el que se despliega más allá del individuo, del lado del socius, bajo una lógica de los afectos más que de una lógica de conjuntos bien circunscritos.

La principal característica que nos lleva a pensar en la formación de un territorio existencial colectivo tiene como primera instancia movilizadora aquella que se efectúa el plano de la afectividad. El afecto se pega a la subjetividad, se pega tanto a la subjetividad del que es su enunciador, como a la de quien es su destinatario (Guattari, 2000). Es a partir de la enunciación de la afectividad, que las partes implicadas en ese intercambio forman parte del proceso de apropiación existencial:

«Dentro de la congregación he tenido la oportunidad de conocer personas que han sido un apoyo a lo largo de mi caminar en la fe. Sus palabras me impulsan a creer más, porque nos dicen lo que Dios ha dicho y prometido, como lo hizo en el pasado y ahora lo quiere hacer en nuestros días. Ver como Dios obra y habla en la vida de cada uno y escuchar cómo han sido sanados, tanto emocional como físicamente, cómo han experimentado a Dios y su provisión de tantas formas diversas, todo eso es expresado mutuamente a través de la compasión, el amor y la exhortación que nos tenemos unos a otros». –N, 23 años.

Como se puede observar, es en el carácter transitivity del afecto que, como ha llegado a señalar Spinoza: «Hombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos». (Spinoza, 2000). Y es precisamente que, dentro de esta dinámica interpersonal, al hombre le resulta imposible representarse a un ser semejante que sienta cierta afección sin sentir él mismo esta afección.

El afecto no tiene que ver con categorías extensionales, susceptibles de numerarse, sino con categorías intensivas e intencionales, que corresponden a un auto-posicionamiento existencial. (Guattari, 2000). Es a través de la creación continua del afecto que se abandona el plano de lo singular, para pensar en términos de heterogeneidad, cuya transmisión se perpetúa en el espacio y el tiempo, pues estos no son receptáculos neutros, sino que son cumplidos y engendrados por producciones de subjetividad que comprometan a su vez cantos, danzas, relatos sobre antepasados y dioses. (Guattari, Caosmosis, 1996).

Y, observamos precisamente que, a través del tiempo, las primeras comunidades cristianas son atravesadas por tales componentes de subjetivación que finalmente recae hacia un sentido

de unidad y solidaridad entre los creyentes, como se describe en el pasaje de Hechos 2:42-47: *«Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones [...] alabando a Dios y teniendo favor con todo el pueblo. Y el Señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvos».*

Históricamente, si nos remontamos a la antigüedad clásica, los universos incorpóreos que eran asociados a un compromiso politeísta en vínculo con una multitud de territorialidades clánicas y étnicas, sufrieron una transformación radical con la revolución trinitaria del cristianismo, esto significó que el ritornelo del signo de la cruz pasaría a ser el centro no solamente el conjunto de los territorios existenciales sociales, sino también todas las conformaciones corporales, mentales, familiares sobre el único territorio existencial de la encarnación y de la crucifixión crística. (Guattari, Caosmosis, 1996).

Es la cruz, entendida desde la perspectiva de ritornelo, aquella que se repite en el tiempo y se transmite de generación en generación, pues representa el amor inmutable que ha tenido Dios con la humanidad: *«Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, más tenga vida eterna».* (Jn 3:16). Esta transferencia pasa siempre por el desvío de una narración cuya función es la de promover ritornelos complejos, soportes de una persistencia memorial intensiva y de una consistencia de acontecimiento, que, a través del relato mítico-religioso, accede al discurso la función existencial. (Guattari, Caosmosis, 1996). Por lo que, una vez que los individuos acceden, es difícil escapar de él, así como no podemos escapar de la cruz más de lo que podemos escapar de la existencia, porque en la raíz de todo lo que existe, está la cruz. La cruz es la fisura divina por donde fluye la misericordia hacia el infinito (Schuon, 2004). De la cual también se despliegan los afectos unos por otros, significa tener este amor dado en la cruz impregnado en nosotros mismos y darlo sin restricción alguna:

«Empezando por la aceptación de la comunidad, padezco de una discapacidad, por lo que no ha sido fácil, puesto que en muchos lugares se me fueron cerradas muchas puertas. La iglesia me enseñó que las discapacidades no te impiden abrazar a otros, desde entonces ha sido a través del abrazo de la familia espiritual que tengo en la congregación, los momentos de enseñanza y adoración en comunidad que inician con

esa aceptación, es lo que me ha permitido crecer en la fe y sentirme más cerca de Dios». -T, 21 años.

La finitud, el acabamiento, la singularización existencial de la persona consigo misma, así como la circunscripción de su dominio de la alteridad no son evidentes ni se dan por hecho, sino que provienen de procesos complejos de producción de subjetividad (Guattari, 2000). Como hemos visto, la actividad verbal del afecto es parte del proceso de producción de subjetividad, sin embargo, como señala Mijail Bajtín, el sentimiento no puede reducirse al de un movimiento orgánico bruto que engendra la realidad física, sino que es también el del engendramiento y el sentido de la apreciación:

El sentimiento de un movimiento, de una toma de posición que concerniría al hombre entero, de un movimiento en el que son arrastrados a la vez el organismo y la actividad semántica, lo que se engendra es a la vez la carne y el alma de la palabra en su unidad concreta. (Bajtin, 1982).

En ese sentido, el afecto además de engendrar comunidades engendra cuerpos. Cuerpos sintientes que, reunidos en una cálida atmosfera amorosa, plasma el movimiento interior, casi indefinido, a veces caprichoso, del alma. Esta relación es dada en el amor del otro, por lo que se trata del juego del deseo en una densa atmosfera de amor. (Bajtin, 1982). El individuo no existe fuera de la otredad. Es en el abrazo del otro donde descubro mi potencialidad para abrazar a otros. La cuantificación de lo anteriormente descrito es representada sobre un plano de consistencia por *tensores sinápticos*, de los que ya se han hecho mención y derivan, de acuerdo con (Guattari, 2000), en dos tipos:

- Los tensores semióticos que engendran en el seno de los dominios laterales a los de sus puntos de origen sitios de entidades de sentido (los Territorios sensibles, los Diagramas, los Noemas¹⁵ y las proposiciones maquínicas)
- Los tensores de plusvalías de posible que tienen la capacidad de sustituir los sitios de entidades de sentido y transferirlos hacia Efectos pragmáticos y Afectos subjetivos.

¹⁵ El vocablo griego, *noema*, significa “pensamiento”. El *noema* es, en ese sentido, el objeto intencional de la noesis como intelección o pensar. Los *noemas* son las ideas, las nociones, el contenido de lo pensado. Félix Guattari introduce el término *tensores noemáticos* para referirse a las relaciones de fuerza entre noemas.

Es en la prolongación de los tensores de plusvalía de posible, que, de acuerdo con (Guattari, 2000), que se transfiere los quanta de discursividad de las sinapsis de Efecto (Se) y de Afecto (Sa) hacia los sitios de entidad polarizados en los sistemas y las estructuras. Su operabilidad es dada entre la no-separabilidad de referencia extrínseca y la separación de referencia extrínseca debido a una segmentación de los ejes de desterritorialización y de discursividad- En ese sentido y en concordancia con los cuatro dominios de consistencia (F, P, T, U) que se insertan en el plano de los cuales hemos descrito con anterioridad.

La segmentación del plano de consistencia, de donde se deriva la constitución de los cuatro dominios descansa, de acuerdo con (Guattari, 2000), en dos argumentos de base:

A. Para la discursividad: un argumento ontológico, difícilmente evitable que puede enunciarse como: “*Hay lo Dado; entonces hay Dador*”. Del cual, siguiendo a (Guattari, 2000), esto se desprende en:

- *Valores unarios*: En correspondencia con el Dador, que introducen en el seno de las Disposiciones una dimensión irreductible de discontinuidad y de apropiación ontológica (grasping)¹⁶ que se expresa igualmente mediante la alternativa discursiva “hay/no hay”. Las relaciones de concatenación establecidas por las entidades que dependen de este registro serán llamadas *Recorte* para el dominio T, y *Constelación* para el dominio U que confieren la posibilidad de inter-penetración total.
- *Valores plurales*: Corresponden a lo Dado, que introducen en el seno de las Disposiciones una dimensión de continuidad y de multiplicidad.

Los cuatro elementos descritos que confieren al plano de consistencia serán ilustrados a continuación en un plano de dos dimensiones a partir de los testimonios **N** y **T**:

¹⁶ A. N. Whitehead utiliza el término “*grasp*” (toma, abrazo) para definir procesos de “concrecencia”: “*El fundamento u origen del proceso concrecente, es la multiplicidad de datos del universo, entidades actuales y objetos eternos, proposiciones y nexos. Cada nueva fase de la concrecencia significa el retiro de la mera unidad proposicional ante la comprensión de una real unidad de sentir*”. Proceso y Realidad, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956, pág. 306.

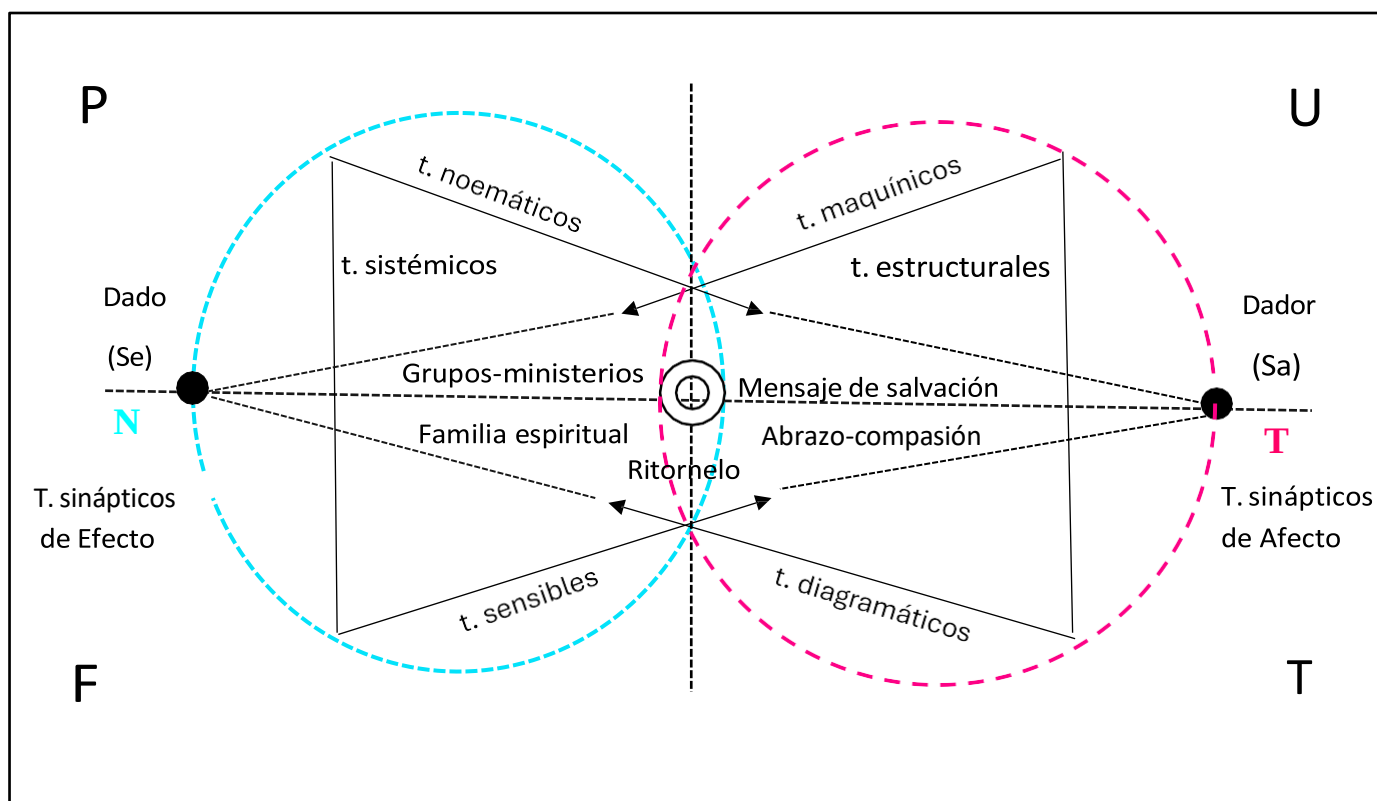


Ilustración 5: Plano de Inmanencia N/T

Observamos que existe una intersección Dado-Dador y Dador-Dado que constituye la función semiótica. Su pertinencia al mismo plano de inmanencia autoriza las traslaciones, simetrías y reversiones entre sistemas y estructuras en función de la solidaridad semiótica (Guattari, 2000). Los tensores que entran en juego, llamados de referencia intrínseca, están representados por parejas de vectores biyectivos en trazo continuo, son clasificados, de acuerdo con (Guattari, 2000) en dos categorías:

- a) *tensores sistémicos* que se instauran del lado de lo Dado, entre sitios de entidades F y sitios de entidades P (ejemplo: sistemas orgánicos que articulan en un nivel ontogénico)
- b) *tensores estructurales* que se instauran del lado del Dador, entre sitios de entidades T y sitios de entidades U (ejemplo: una estructura musical que cristaliza Universos incorporales heterogéneos de origen rítmico, melódico, armónico, contrapuntístico, vocal, instrumental, etc, en coordenadas energético-espacio-temporales e históricas, cualquiera sea su datación “manifiesta”).

A su vez, estos entran en relación dentro tensores maquínicos, noemáticos, sensibles y diagramáticos que engendran sitios de entidades de sentido: En cuanto a los tensores maquínicos estos son, a título general de los ritornelos, portadores de la representación simétrica-fractal y desterritorializada de las rupturas de contingencia con respecto a las vivencias externas de cada testimonio y que hemos colocado aquí en relación con los grupos y ministerios dentro de Amistad Cristiana, los cuales no son sólo representaciones sino también efectuación de una bifurcación pragmática (Guattari, 2000).

Los tensores maquínicos entran a su vez en juego con los noemáticos que virtualizan su contenido en el seno del dominio U (Guattari, 2000). Aquí el noema, en su contenido discursivo, adquiere su sentido en el mensaje de salvación transmitido dentro de los grupos que conforma Amistad Cristiana y que transitan de rizomas maquínicos abstractos lindantes con sistemas intrínsecamente referidos, hacia Constelaciones noemáticas incorporales (o paradigmáticas) cargadas con un potencial de posibles, suspendidas de una duración estallada y cuyas entidades tienen una velocidad absoluta; que, en contacto con los tensores sensibles en el dominio T, donde su discursividad transita aquí de complexiones energético-signaléticas a sistemas intrínsecamente referidos (Guattari, 2000)

Por lo que, el potencial de posibles en el mensaje de salvación en el marco de las relaciones dentro de los grupos y ministerios de Amistad Cristiana adquiere su carácter sensible trasladado al sentimiento de compasión y exhortación, así como el abrazo de toda la comunidad, para finalmente, trasladarse hacia tensores diagramáticos en el seno del dominio F cuyo tránsito es dado de recortes existenciales con estructuras intrínsecamente referidas (Guattari, 2000). Por lo que, cada corte dado en el universo de referencia correspondiente a cada testimonio, refiere a ese tránsito a dicha estructura intrínseca expresada aquí en términos de familia espiritual.

Y es aquí precisamente donde la apropiación ontológica o *grasping* se vuelve en términos reales hacia el abrazo de la comunidad de Amistad Cristiana, en el que cada miembro descubre su potencialidad interior, es decir, el espíritu, el cual es llevado a abrazar a Dios mismo. Pues tanto los valores unarios como plurales coexisten ambos sobre el mismo plano de inmanencia, creando interconexiones entre miembros y experiencias que lleva a

conformar el Todo-Uno. En ese sentido, proseguiremos a ilustrar los siguientes planos en concordancia con los dominios y tensores ya mencionados:

«Amistad ha sido un hogar y un refugio. Aunque tenga al principio sentimiento de culpa y de ser indigno, o incluso indiferencia al final es un lugar donde te hablan con franqueza. Desde acudir en apoyo con mis amigos o en los momentos de adoración reconocemos quién es Dios, también los discipulados y enseñanzas bíblicas para conocer el corazón de Dios y su voluntad para estos tiempos, o incluso el simple hecho de ir así los demás no sepan mi situación, me asegura que a través de la iglesia yo seré edificado y alentado». – S, 19 años.

El territorio existencial se hace aquí, de acuerdo con (Guattari, 1996), a la vez tierra natal, pertenencia al yo, apego al clan, efusión cósmica. Así, todos los objetos que se instauran en la subjetividad colectiva territorializada, se instauran a su respecto en posición transversal, confiriéndoles un alma, un devenir ancestral o cósmico (Guattari, 1996). Esta al volverse hegemónica, se vuelve hacia otros universos de valor, formando un movimiento que hace que se repliegue sobre sí misma. Ella ritma los tiempos y los espacios, el capricho de sus compases interiores, de sus ritornelos rituales. (Guattari, 1996). Hemos observado cómo a partir de las instancias de enunciación del afecto nos trasladamos a la conformación, y, por tanto, encarnación de territorios existenciales colectivos. Así la afectividad se traslada bajo un orden simbólico dando lugar a una serie de prácticas dentro de un universo de referencia:

«Los cursos dentro de las instalaciones de Amistad Cristiana, en donde se comparte la Palabra y existen espacios para la convivencia con otros cristianos de corazón mediante grupos de apoyo de oración, en donde puedes abrir tu corazón y dar a conocer tus problemas y preocupaciones, en el que siempre existe alguien que está dispuesto a escucharte». – K, 26 años.

Observamos así un conjunto de componentes de subjetivación compartidos que toman lugar bajo un dominio de flujos y se instauran en un alisado territorializado en el que, a través de este, de acuerdo con (Guattari, 2000), surge una suerte de homogeneización existencial y

que opera de manera inmanente en las “experienciaciones” modulares tanto sensibles como cognitivas, memoriales, afectivas, imaginarias, etc. La consistencia de estos no se basa únicamente en una determinación extrínseca, se relaciona también con una auto-consistencia que es transistencial, y que, siguiendo a (Guattari, 2000), atraviesa las circunscripciones de Flujos y de Territorios que se instauran en niveles problemáticos desterritorializados.

En ese sentido, el plano de inmanencia se presenta como el lugar de generación (de heterogénesis) de las posiciones singulares de existencia como se ilustra a continuación:

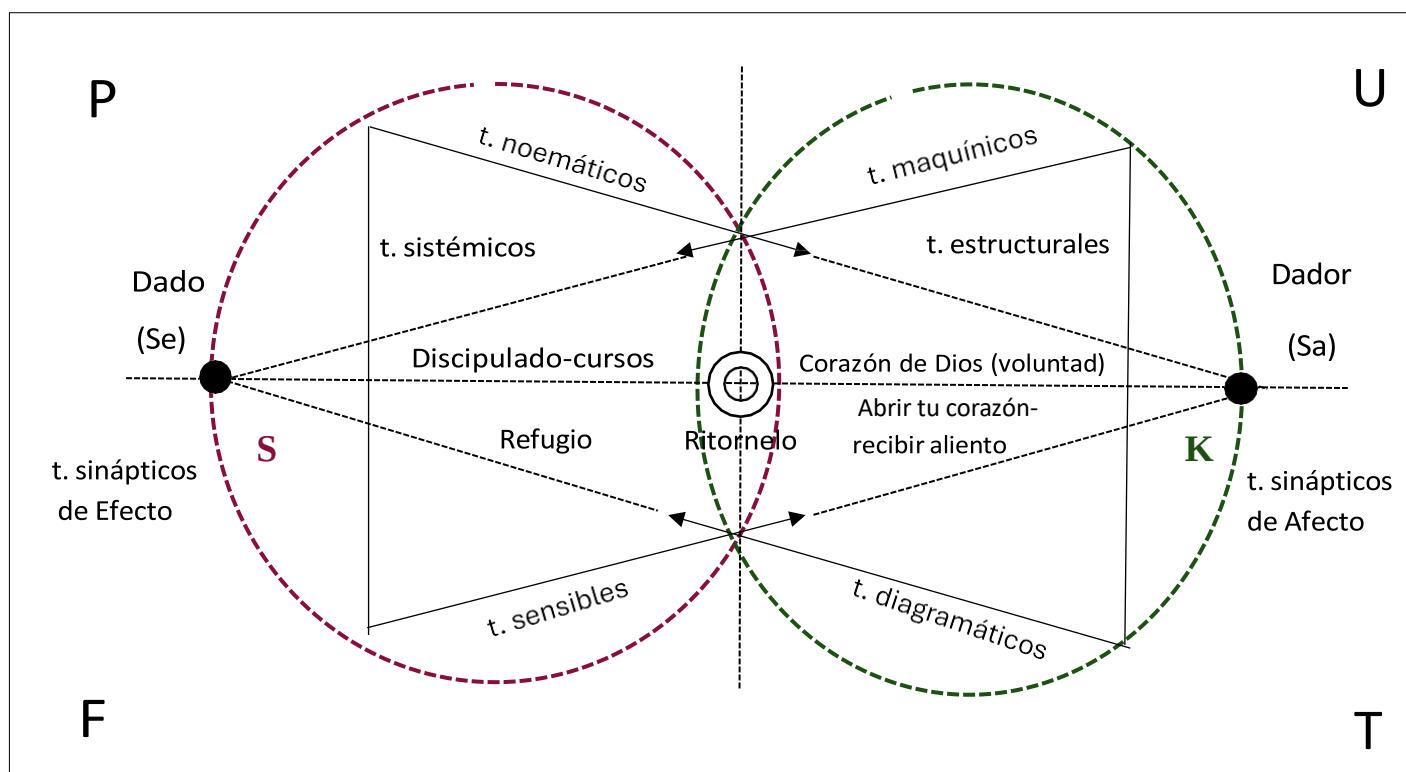


Ilustración 6: Plano de Inmanencia S/K

Observamos que los tensores maquínicos, en concordancia con los descritos en el plano N/T, refieren aquí a los discipulados y cursos dentro de Amistad Cristiana como otras extensiones además de los grupos y ministerios, creando una compleja red rizomática y diversificando las materias de expresión de los tensores noemáticos que en este caso reside en conocer el corazón de Dios, entendido a su vez como su voluntad en la vida de cada creyente. Por lo que revela en seguida aquello que ha estado por todas partes ya ahí. Así como la rostriedad incorporal del Cristo se proyecta sobre los Phylum maquínicos, atraviesa los espacios antes

de que sean desplegados y alisa retroactiva y proyectivamente las temporalidades y las épocas (Guattari, 2000), pero que, sin embargo, apreciamos que a medida que la rostriedad de Cristo se desplaza a través de los tensores noemáticos, atraviesa el dominio de los Universos incorporeales para transitar al dominio de los Territorios existenciales y es aquí donde no solamente revela su rostro, sino también su corazón.

El contenido que se virtualiza en los tensores noemáticos revela la totalidad de la persona de Cristo, así como observábamos en el plano N/T con el mensaje de salvación, ocurre de la misma manera en el plano S/K al conocer la voluntad de Dios en Cristo, pues ha dicho: «He descendido del cielo para hacer la voluntad de Dios, quien me envió, no para hacer mi propia voluntad [...] pues la voluntad de mi Padre es que todos los que vean a su Hijo y crean en él tengan vida eterna» (Jn.6:38,40). Por lo que, la completud del dominio de los Universos incorporeales adquiere corporalidad, es decir, territorialidad, a través de los tensores diagramáticos que actualizan una expresión en el seno del dominio F.

Así, tenemos la relación diagramática entre el plano N/T y el plano S/K como “familia espiritual-refugio” entrando en plena comunicación a través de flujos manifestados en tensores sensibles que tiene lugar, como hemos observado en ambos casos, en la apertura del ser en la que subyace la relación Dador-Dado de manera sincrónica, pues donde existe el abrazo de la comunidad, existe también la compasión, el recibir aliento y el ser escuchado. Finalmente, todo lo aquí descrito por medio de los testimonios y la convergencia de estos sobre sus respectivos planos, son movimientos que suceden al ulterior del ritornelo, que, de acuerdo con (Guattari, 2000) se distingue en dos estados:

- *Un estado atónito* en donde procede una simple indexación existencial y una autonomización de un residuo discursivo, convertido en memoria muerta de una antigua tensión modular.
- *Un estado excitado* en donde explota además las plusvalías de posible transmitidas en el seno de los estriados molares operando sobre estos.

La característica del estado atónito del ritornelo representa una fisura infinitesimal intrínseca al módulo, ésta basta apenas para romper la tensión, mientras que la característica del estado excitado es consecuencia de la introducción de un deslizamiento infinitesimal del punto de vista extrínseco (Guattari, 2000). Después de todo, el ritornelo se mueve en

ambos, constituyendo así una suerte de selector de elección, de máquina de opción, de instancia de tratamiento de las bifurcaciones, en torno a la cual se jugarán los grados de libertad de un sistema, las esperas aleatorias de la actualización de componentes heterogéneos (Guattari, 2000).

El espíritu de Dios trabaja a modo de un ritornelo. No se contenta con estremecer las referencias y certitudes enquistadas, indica las líneas potenciales de una fractalización multidireccional y transversalista, capaz de llevar sus efectos al seno de dominios profundamente heterogéneos (Guattari, 2000). En la cual encontraremos otro aspecto esencial del ritornelo bajo las formas de las máquinas concretas abordando las cuestiones sobre el estriado de Phylum y alisado de los Universos.

La cuestión se abordará a continuación en referencia a los testimonios de quienes se circunscriben en el internado “Antorchas” como una extensión más que ofrece Amistad Cristiana. Aquí, los flujos que se desprenden al interior del ritornelo son organizados sobre el modelo del internado, integrando así diversas experiencias sobre el plano de inmanencia con sus respectivos grados de intensidad:

«Entré al “Internado Antorchas” que ofrece Amistad Cristiana al ver la pasión que los demás tenían por Dios y que yo también deseaba tener. Le pedí a Dios que yo igual quería arder como ellos estaban ardiendo y en un momento de mi vida en el que se sobrevinieron problemas y situaciones tanto familiares como personales en oración le preguntaba a Dios si este era el momento en el que debía entrar. Finalmente, las propias situaciones me hicieron decidir salir un momento del mundo y encerrarme con Dios, lo que más deseaba es que interviniera en mi vida para poder ver las cosas como Dios las ve y no desde mi perspectiva. Desde entonces recibí de Dios restauración, paz y consolación, me ayudó a perdonar y a sentirme amada, por lo que en ese momento me di cuenta de que eso era la confirmación por parte de Dios a mis oraciones y que había sido el momento adecuado para entrar. Para este punto siento que ya no tengo mi visión, sino la visión de Dios porque Él ve a todos con amor y eso ha cambiado mi perspectiva cuando salgo al mundo, de ver a Dios en cada persona con la que me relaciono y en todas mis actividades diarias». – Y, 23 años.

Dentro de este universo no existe el yo aislado, sino que se encuentra influenciado por una multitud de modalidades de alteridad. Así la heterogeneidad de los componentes verbales, corporales y espaciales engendran una heterogénesis ontológica. (Guattari, 1996), es decir, cada uno de estos componentes toman lugar en múltiples planos o niveles de existencia, creando así una interconexión entre ellos. En ese sentido, la interferencia de la diversidad de experiencias en dicho universo compartido y las situaciones personales configuran al sujeto y por tanto su adhesión no solamente al territorio, sino también en términos ontológicos, se adhiere a la plena comunión con Dios. Para ello resulta interesante resaltar esta llamada salida del mundo como refiere el testimonio S, este acto toma la forma de una línea de fuga, aunque las líneas de fuga no consisten nunca en huir del mundo, sino más bien en hacer que el mundo huya (Deleuze & Guattari, 2004), en ese sentido, en las líneas de fuga se inventan nuevas armas.

En una línea de fuga no hay nada simbólico ni imaginario; las líneas de fuga son realidades (Deleuze & Guattari, 2004). Aquí la línea de fuga refiere a una realidad suprema, es decir, a la realidad de Dios. Existen tres tipos de líneas de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004): algunas son impuestas desde afuera, otras nacen un poco por azar, a partir de nada, sin que se llegue a saber por qué, otras deben ser inventadas, trazadas, si es que somos capaces de ello. Sin embargo, añadiremos una cuarta más, pues hay líneas que deben ser escuchadas. Es en medio del sentimiento de huida del mundo que se manifiesta, entonces el individuo tiene la necesidad y el deseo de seguirla, esta línea de fuga es la voz de Dios:

«Lo que me motivó a entrar al “Internado Antorchas” fue un deseo que Dios puso en mi corazón desde antes de conocer Amistad Cristiana, sentí en el espíritu una urgencia de prepararme, aunque para ese momento no sabía qué significaba sólo me llegó la palabra “escuela ministerial” y ese deseo fue un año antes de entrar a Antorchas, entonces vine a mi primer congreso que organizó Amistad de Puebla y meses después vi un video promocional de “Antorchas” y supe que era una respuesta de Dios al deseo que había puesto en mi corazón. Lo que he recibido de Dios ha sido Su persona misma, ha transformado mi identidad, de una identidad de huérfana, que me marcó por la separación de mis padres, a una identidad de hija, pero lo que Dios restauró en mí fue la paternidad y el exponerme a Su presencia, a la persona de Jesús

me ha hecho transformarme a su imagen, Él mismo se refleja en ti, tu naturaleza y tu ADN espiritual es transformado. Lo que me llevo de estar en “Antorchas” es tener una conexión con Dios en lo cotidiano, más allá de venir un domingo a la congregación, aprendí que la vida natural y la vida espiritual no se separan y a conocer la persona de Jesús no bajo una estructura religiosa, que no es algo que visito o a veces frecuento, sino con quien habito y que me ha hecho colaboradora de su plan». – I, 21 años.

Observamos aquí un procedimiento que consiste en desencadenar, a partir de la evocación de un rasgo singular, un proceso de germinación semiótica que transforma las coordenadas habituales del espacio (Guattari, 2013), es a partir de un ruido, de un movimiento, de una palabra, como fue en este caso «*escuela ministerial*», que toda una serie de intensidades de deseo modifican profundamente las jerarquías que presiden la organización del mundo cotidiano (Guattari, 2013). Existe, por tanto, una tentativa de rehacer el camino y es en esta donde los flujos entran en acción. Los flujos, de acuerdo con (Guattari, 2000) se presentan de las siguientes formas:

- Lisos: repetición “identitizante” de formar que, por esto mismo se encuentran identificadas = linealización.
- Cortados: discretizados en figura. Sólo se dan en una aproximación finita que circunscriben sus delimitaciones en el tiempo, más generalmente en coordenadas energético-espacio-temporales.
- Portadores de retroacción: Memoria de alisado.

Sólo hay flujos, entonces, como fluctuación intensiva. La puesta en dichas fluctuaciones nos habla también de los flujos de deseo. La esencia subjetiva del deseo como producción, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1985) se halla referida a grandes objetividades, cuerpo territorial o despótico, que actúan como presupuestos naturales o divinos y aseguran, por tanto, la codificación o la sobrecodificación de los flujos de deseo, introduciéndolos en sistemas objetivos de representación.

Nos referimos a máquinas del deseo que funcionan más acá de su límite en el marco del *socius* y de sus códigos. Las piezas de máquinas deseantes funcionan en los engranajes mismos de la máquina social, los flujos de deseo entran y salen por los códigos que no cesan a la vez de informar el modelo y la experiencia elaborados en la unidad del aparato social-deseante (Deleuze & Guattari, 1985). Observamos que tanto en el testimonio **Y** como en el testimonio **I**, los flujos del deseo refieren al espacio social conformado por el internado “Antorchas” y en función de la descodificación y recodificación del propio deseo.

Ahora bien, el carácter de reversibilidad entre la dimensión de materia prima de los flujos y su dimensión de forma proto-maquinica está dada en relación de cada discursividad territorializada corresponde a una primera stasis de desterritorialización, llamada *desterritorialización substancial*. Por lo que cada fluctuación de desterritorialización substancial podría estar sujeta, de acuerdo con (Guattari, 2000) a dos modalidades funcionales:

- A) Una de cerrazón autística de las figuras proto-maquinicas que prohíbe cualquier interacción, cualquier comunicación con lo que no es ella. Al no suceder nada nuevo cuando las figuras de flujo se repiten, la forma proto-maquinica se abate continuamente sobre una materia primaria; la continuidad del flujo sólo manifiesta así una reiteración formal.
- B) La otra, de *exhaustivación dialéctica*, consecutiva a la puesta en relación de las diversas formas aportadas por las figuras proto-maquinicas, de las cuales se derivan unos efectos que no estaban incluidos en ninguno de los alisados de flujos en presencia. Esta conduce a un reagrupamiento de los componentes lisos en torno a una función de Contenido (Δ F) y una función de expresión ($\bigcirc$ F).

La articulación de ambas funciones se produce a través de un nuevo tipo de entidad: los eslabones de expresión o *Phylum maquinicos* (P) en el registro de la virtualización enunciativa, ajustado al establecimiento de un nuevo tipo de englobamiento territorial. En ese sentido, el testimonio **Y**, y el testimonio **I** que refieren su experiencia al internado “Antorchas” confiere a un nuevo tipo de englobamiento territorial sobre el mismo territorio de Amistad Cristiana, en el cual, los flujos de deseo desempeñaron una fuerza movilizadora,

cuya intensidad capturó todas las coordenadas descodificadas para reunir las en el siguiente plano de inmanencia:

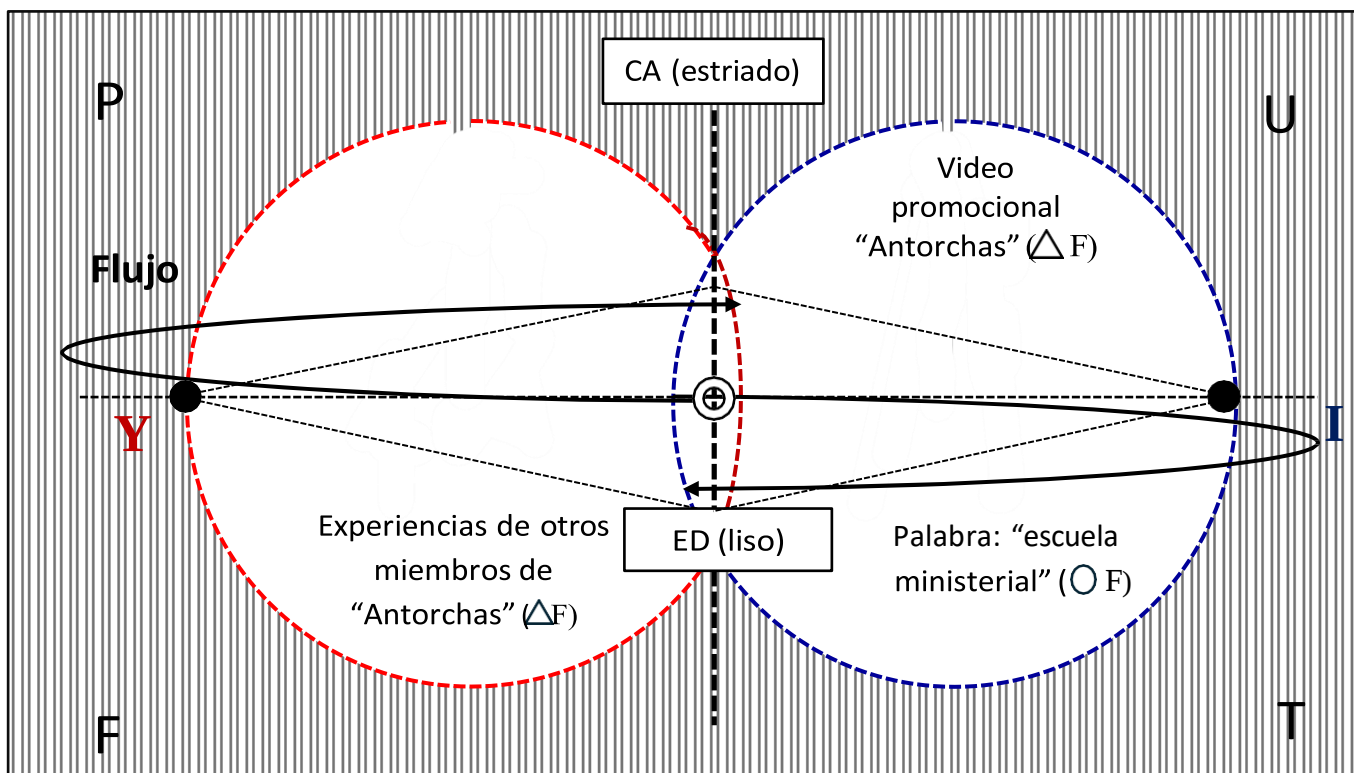


Ilustración 7: Plano de Inmanencia Y/I

Hemos de considerar, por tanto, tales funciones de alisado y estriado que se instauran en el seno del conjunto de relaciones inter e intra-entitarias, que, de acuerdo con (Guattari, 2000), esto nos lleva a considerar que:

1. Toda heterogeneidad desarrollada en el seno de un mismo registro entitario en un *estriado*;
2. Toda transformación inter-entitaria de vecindad entre dos registros es un *alisado*.

En el caso de ambos testimonios, observamos que el estriado corresponde a la organización de la vida cotidiana y en la manera de cómo el creyente vive su espiritualidad bajo coordenadas en un mismo registro. Es a partir de una heterogeneidad de esta que se deriva una nueva homogeneidad trans-entitaria al momento de entrar al internado “Antorchas”. Es

de este paso de lo estriado a lo liso que se hace presente el dominio de los flujos, impulsados, a su vez, por el deseo expresado en el testimonio **Y**, y en el testimonio **I**. Esta es precisamente, la capacidad de los flujos de deseo de introducirse en un nuevo código o en una nueva axiomática de interés. Las máquinas de deseo rectifican constantemente nuestras fronteras cósmicas, de acuerdo con (Guattari, 1996), y ahí donde existe un deseo por Dios, este penetra el alma y el espíritu hasta lo más profundo, de modo que los otros deseos fuera de este y nuestros pensamientos más íntimos entran en un proceso de discernimiento sobre aquello que deseamos realmente.

Las máquinas tecnológicas y de información administran constantemente el deseo, como ya mencionaba (Guattari, 1996), operan en el corazón de la subjetividad, en el seno de sus memorias, de su sensibilidad y sus afectos. Las transformaciones tecnológicas se inclinan hacia una tendencia a la homogeneización universalizante y reduccionista de la subjetividad, a su vez, al reforzamiento de la heterogeneidad y de la singularización de sus componentes (Guattari, 1996). En ese sentido, la producción maquínica de subjetividad puede emplearse tanto para lo mejor como para lo peor. Lo mejor es la creación, la invención de nuevos universos de referencia, lo peor, el embrutecimiento por la masmediatización a la que millones de individuos están hoy sometidos (Guattari, 1996).

En este caso, el video promocional del internado “Antorchas” respondió dentro del contexto actual en el que se desarrolla las producciones maquínicas de subjetividad, a la creación o la reinención de un universo de referencia para el creyente, sino también el reavivamiento de su fe. Es en esta reinención del territorio de significación, que su territorialidad subjetiva se ve coronada por la designación de la identidad propia. El sentimiento de identidad personal se ve atraído en diferentes direcciones, es decir, es atravesado por una semejante diversidad de componentes de subjetivación. (Guattari, 1996).

Pero el creyente al instaurar su identidad en Cristo se embarca en un proceso que ya no fluctúa en diferentes direcciones, sino que adquiere esta única identidad hasta llevarla hasta lo más profundo de su ser, y ahí en lo profundo puede experimentar la restauración y la transformación. Para este punto, como ha mencionado (Guattari, 2000) la finalidad

primordial ya no es únicamente denotar estados de hechos o servir en ejes significacionales y estados de sentidos, sino poner en acto cristalizaciones existenciales que se instauran más acá de los principios fundamentales de la razón clásica: los de identidad. El hombre sólo despojándose de sí mismo, de su propia identidad y de exponerse constantemente a la presencia de Dios emprende un proceso cuya cristalización se manifiesta en un acto de autorrealización, que se traslada en términos de adquirir la identidad de Cristo misma, pues es en su naturaleza que todos los demás seres podemos ser partícipes.

En ese sentido, todos nos encontramos embarcados en procesos maquínicos que permean nuestra subjetividad y, por tanto, nuestra identidad. Sin embargo, esta puede replegarse sobre una máquina abstracta o una máquina concreta. Una máquina concreta, de acuerdo con (Guattari, 2000) se parece a un objeto bien delimitado, replegado sobre sí mismo y que sólo se abre hacia el exterior en la medida en que ciertos imperativos funcionales se le impongan. Pero en la medida que una máquina concreta ya no puede residir en su delimitación visible ni en la de sus órganos internos. (Guattari, 2000).

Nada le impide que sea atravesado por flujos que parecieran como si estuvieran esencialmente manejados por entidades maquínicas, como refiere (Guattari, 2000), estas pueden ser máquinas materiales, vivas, sociales y abstractas. Las máquinas concretas en su posición doble son ellas mismas tejido, encrucijada, ruido de flujos. (Guattari, 2000). El ser humano al disponer tanto del espíritu como del cuerpo, entendido como posición doble, es, en un momento dado, atravesado por los flujos de una máquina viva, con máquina viva nos referimos en este sentido a Dios cuya voz se expresa en términos de un ruido de flujos que trastoca todos los niveles del ser.

Y el hombre al estar hecho a la imagen de Dios, su cuerpo y su espíritu responden a los flujos que emanan de Dios, y dado que se desenvuelve bajo las condiciones de una máquina concreta, es que comienza un proceso de autotransformación. El maquinismo concreto implica, por lo tanto, la puesta en funciones de flujos y territorios existenciales (Guattari, 2000). Es a partir de ahora que, el estatuto ontológico de las máquinas concretas no sólo implica la entrada de funciones maquínicas abstractas, que, en el mismo sentido que las

máquinas vivas, se trata de la entrada de operadores existenciales, que, como menciona (Guattari, 2000), permiten agregarlas a los universos incorporales y a los territorios existenciales que les confiere una auto-consistencia, un carácter de necesidad que requiere una clausura completa e invertida del ciclo de las disposiciones.

Como se puede analizar, a medida que los miembros profundizan en la dinámica interna de la iglesia llegan a dicha clausura de todo lo demás, como es el caso de quienes se integran al internado “Antorchas”, así mismo, sus disposiciones no solamente se invierten, sino que se renuevan, entran a en plena comunicación con dicho universo y eso es precisamente lo que le da cuerpo a la máquina, pues, como menciona (Guattari, 2000), ésta ya no se relaciona con coordenadas de exo-referencia, sino con rasgos de endo-referencia. En ese sentido, lo que era por enunciación se traslada a la espacialización, temporalización y energetización discursivas que se encuentran en recalificados en rasgos de auto-enunciación no discursivos. (Guattari, 2000).

Tal carácter propio de las máquinas abstractas es lo que lo encamina hacia el carácter de necesidad de la *stasis* siguiente, a saber: la del alisado de los Universos incorporales (Guattari, 2000). Para ello no basta que el individuo se despliegue sobre el territorio, sino que se haga uno con él, que sea parte del mismo proceso en su conformación:

«Fue un proceso de varios años antes de llegar a Antorchas, siempre he venido a la iglesia, pero en medio de todo eso hubo temporadas complicadas pero se presentó la oportunidad de entrar al internado y fue en un viaje misionero en conjunto con otros que me di cuenta que lo que estábamos haciendo en ese momento no es nada diferente a lo que debería ser la vida cristiana diaria, el dar el mensaje de Cristo y acercarse a las personas, me sentí incómodo porque pensé cómo puedo estar aquí y mi vida diaria es muy diferente, después de eso tuve un sueño en el que Dios me mostró iniciando una conversación, eso me mostró que es necesario que el hambre por Él madure y fue a partir de eso que decidí dejar mi trabajo de ese entonces para entrar de lleno al internado Antorchas. Dios ha hablado mucho estando aquí, tampoco es que no hable afuera, pero lo que se fomenta aquí te permite estar expuesto a

diferentes ambientes, permite acelerar procesos y el estar conviviendo con otros día con día, ser empático y el abrazarlos he visto que tiene tanto poder que puede traer restauración y es algo que en mí no salía naturalmente, es una atmósfera que te ayuda a afinar tus sentidos espirituales, muy diferente de estar afuera donde comúnmente no se habla ni se vive la presencia de Dios, y que por tanto, es nuestra tarea como cristianos llevarlo a esos lugares». – O, 27 años.

En ese sentido, mientras el individuo se embarca cada vez más en dicho proceso, el cuerpo secuencial de la máquina abstracta ya no conoce delimitaciones, pues de acuerdo con (Guattari, 2000), barre el conjunto de su universo de referencia según el modo de la variación continúa, transformando así sus disposiciones y afectaciones pragmáticas en función de su posicionamiento temporal. El viaje misionero fue lo que dio pauta para el reordenamiento de las prácticas del creyente en función de su temporalidad, así el sentido que tenía la vida cristiana antes cobra un sentido de completud, la cual comienza a moverse bajo ordenadas intensivas.

Es en el orden temporal de la vida cotidiana que el individuo encuentra las condiciones necesarias para habitar en lo eterno, ambos entran en interconectividad, pues es en la consistencia del orden temporal que expresa la fragilidad, la precariedad de los procesos conectivos, así como su densidad relativa, pero también su finitud la cual se sostiene de su carácter transicional y secuencial, es lo que permite generar fracturas de consistencia, como expresa (Guattari, 2000) y con ello, la capacidad de dispositivos entitarios de abrirse hacia otras fórmulas de combinación, otras axiomáticas, otros maquinismos abstractos, que en síntesis implica el abandono de un régimen de conectividad pasiva para acceder una conjuntividad activa y procesual.

Por lo tanto, el ambiente que se vive dentro del internado “*Antorchas*” acelera dicho proceso al conformarse por múltiples fracturas de cada persona que llega a ser parte y esto es precisamente lo que hace que Dios se abra en dicho espacio concreto, pero que no se limita a la coordenadas físicas y temporales, pues donde se extiende es en el interior mismo de la persona, así los cambios que se producen a partir de esta noción de la afinación de los sentidos espirituales implica que el individuo mismo se abre a esta realidad, pasa de lo pasivo, a lo activo, a lo verdaderamente vivo, a lo verdaderamente humano.

En ese sentido, lo que se inscribe entre el dominio de los flujos y el de los territorios existenciales, es un alisado territorializado que se califica, de acuerdo con (Guattari, 2000) a veces de “*grasping*”, de manifestación o de “puesta en el ser”. Es a través de este alisado, que surge una suerte de homogeneización existencial que opera de manera inmanente en las “experienciaciones” modulares que pueden ser tanto sensibles, cognitivas, memoriales, afectivas, imaginarias, etc. Podemos observar cómo cada una de las experiencias contadas en los testimonios reúne cada una de estas características, entrando así bajo un mismo dominio de flujos a partir de Phylum desterritorializados, que, al tomar forma en un alisado, permite la apertura a lo posible.

Ahora bien, para ello el espacio está conformado por una relación liso-estriado y lo que interesa son los pasos y las combinaciones que surgen de tal operación. El espacio no deja de ser estriado bajo la presión de fuerzas que ejercen en él, pero también desarrolla otras fuerzas y segrega nuevos espacios lisos a través del estriaje, incluso, como mencionan (Deleuze & Guattari, 2004) la ciudad más estriada segrega espacios lisos. Los espacios lisos no son liberadores de por sí, pero en ellos la lucha cambia, se desplaza y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios. (Deleuze & Guattari, 2004). Así, las posibilidades que se abren en los espacios lisos son lo real y por lo que vale la pena vivir como se expresa a continuación:

«Lo que me llevó a unirme a “Antorchas” fue entender que lo que yo podía hacer con mi carrera o con lo que sabía hacer no bastaba para lo que Dios quería llevarme, era necesario que profundizara en su palabra, en su plan para que todos mis dones pudieran ser usados para Él. Lo que he recibido desde que entré al internado ha sido amor tanto por parte de la iglesia y sobre todo el amor inconmensurable de Dios. El estar sumergido completamente en un ambiente con gente cristiana, lo cual no significa que sea mejor que conocer gente de afuera, pero sí te ayuda para desintoxicarte de muchas cosas, eso es lo que diferencia de vivir acá a venir solamente los domingos, que te permite conocer a Dios a profundidad, de verlo en todo y en todas las personas con las que convives. También el hecho de estar aquí me ha abierto muchas oportunidades, hace años rapeaba en las calles del de Centro de Puebla y ahora rapeo aquí para Cristo cuando vamos a las misiones. Eso me ha

permitido extender ese amor y conocimiento de Cristo que recibo en el internado a otros lugares y eso es al final el propósito que te llevas para tu vida al estar aquí».

– A, 21 años.

Como se puede observar la práctica de rapear en el Centro de Puebla dispone aquí de una potencia de desterritorialización superior al estriado, pues en ella que se crea nuevos espacios, y estos, a su vez, se re-significan. Así, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) lo estriado es lo que entrecruza fijos y variables, lo que ordena y hace que sucedan formas distintas, lo que organiza las líneas melódicas horizontales y los planos armónicos verticales, mientras que lo liso es la variación continua, el desarrollo continuo de la forma, la fusión de la armonía y de la melodía en beneficio de una liberación de valores propiamente rítmicos, el puro trazado de una diagonal a través de la vertical y de la horizontal.

Lo liso es un *nomos*, mientras que lo estriado siempre tiene un *logos*. (Deleuze & Guattari, 2004). Por lo tanto, el espacio que confiere al centro de la Ciudad de Puebla cuyas prácticas se desplazan sobre ciertas coordenadas que adquieren un sentido para el individuo, estas cambian de orden y dirección con la entrada de lo estriado. Aquí lo estriado, desde un punto de vista teológico, resulta de adquirir una comprensión profunda de la persona de Cristo, el *logos* hecho carne, y el individuo en cuanto más se desplaza en tal dimensión, sus coordenadas de significación se extienden, y estas a su vez, entran en función de lo estriado a lo des-estriado.

Así, la práctica que se llevaba a cabo en las calles de la Ciudad, al redireccionar su sentido hacia Cristo lo devuelve a un espacio liso. Tanto en el espacio estriado como en el espacio liso existen puntos, líneas y superficies, a su vez que existen paradas y trayectos, pero, en el espacio liso, el trayecto provoca la parada. (Deleuze & Guattari, 2004). El espacio liso es direccional y en ese sentido es un espacio construido gracias a operaciones locales con cambio de dirección, por lo tanto, el acto de rapear emprende otros trayectos y se desarrolla en otros espacios como lo son la iglesia o en los viajes misioneros. Para el caso de los testimonios **O** y **A**, observamos que el estriado de flujos tiene lugar ahora en función de la ordenación de estos dentro del internado “Antorchas”. Sin embargo, los flujos vuelven a estar en movimiento cuando estos salen de dicho espacio para re-configurarse en otros. Es a partir de esta relación que se ilustra el plano de inmanencia correspondiente de tales testimonios:

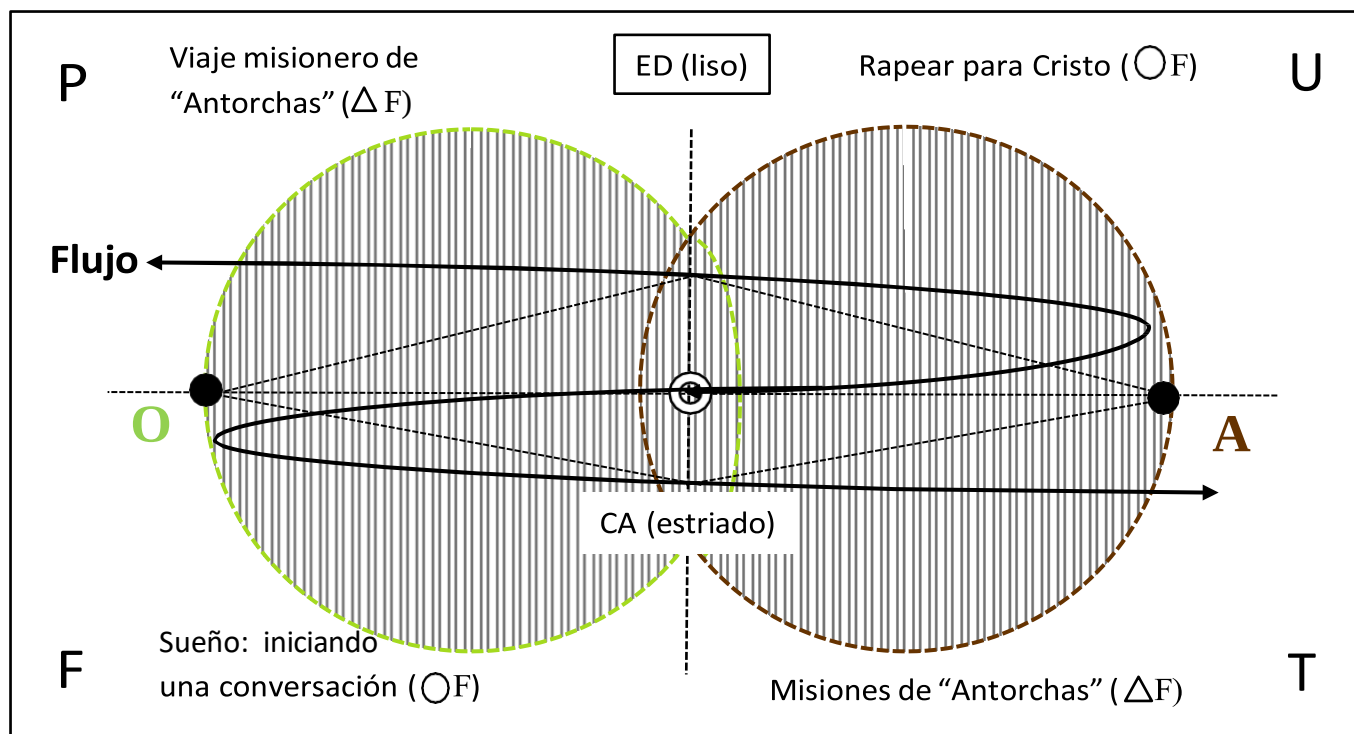


Ilustración 8: Plano de Inmanencia O/A

El espacio liso, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004) está ocupado por acontecimientos o haecceidades¹⁷, más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de afectos más que de propiedades y esto se puede observar en las relaciones entre quienes conforman tal espacio en el internado “*Antorchas*”, en ese sentido, el afecto se intensifica, yendo más profundo que el mero sentimiento de solidaridad de unos por otros, pues al estar mutuamente afectados en un espacio compartido, todo el conjunto se vuelve un solo cuerpo, en un solo sentir y bajo ciertos flujos que hacen que todos y cada uno se desenvuelvan en una diversidad de acontecimientos y en estos es que la vida de cada persona se vuelve un reflejo de Cristo al ser partícipes de su cuerpo. Observamos una divergencia entre el plano Y/I y el plano O/A,

¹⁷ La *haecceidad* es una singularidad que no cesa de dividirse “a un lado y otro de una diferencia de intensidad que ella envuelve”. La *haecceidad*, entonces, “designa una individualidad de acontecimiento”, es decir una captura de intensidades concreta que ocurre tras un pasaje o cambio intensivo: es un puro dinamismo espacio-temporal, “el nacimiento de un espacio-tiempo”. Zourabichvili, F. (2011). Deleuze: una filosofía del acontecimiento. Amorrortu.

en el que el intercambio entre lo liso-estriado implica un proceso dinámico en referencia a las experiencias internas y externas al internado “Antorchas”. Este es un avatar esencial del ritornelo bajo las formas de las máquinas concretas coexistiendo sobre el estriado de Phylum y el alisado de los Universos, de la misma manera opera el Espíritu de Dios se mueve entre los espacios lisos y estriados, ambos son sus universos de acción y de posible.

Así, mientras que en el estriado la formas organizan una materia, en el liso los materiales señalan fuerzas o le sirven de síntomas, es, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), un espacio intensivo más que extensivo, de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin órganos en lugar de organismo y de organización. Por lo tanto, es a partir del carácter intensivo que cobran las experiencias en el interior de Amistad Cristiana de Puebla, específicamente en la modalidad del internado “Antorchas” que, vista desde la noción de territorio existencial colectivo, se vuelve hacia el cuerpo sin órganos.

Si el territorio existencial reúne cada componente de subjetivación en Universos de referencia en un espacio concreto, es la entrada de dominios de entidades incorpóreas que se detectan al mismo tiempo que se les produce y que revelan estar ahí desde siempre lo que engendra finalmente al cuerpo sin órganos. En ese sentido, la intersección entre un Territorio existencial territorializado y de Universos incorpóreas desterritorializados es el cuerpo sin órganos. Allí la dimensión del Universo incorpóreo toma el control de los estratos más territorializados, y lo hace, de acuerdo con (Guattari, 1996) a través de un movimiento de desterritorialización que desarrolla campos de posible, tensiones de valor, relaciones de heterogeneidad, de alteridad, de devenir otro.

Este Universo no es otro que Dios mismo, es su Espíritu desplegándose dentro del territorio existencial, abriéndose camino en la interioridad de cada persona, cuyo movimiento lo convierte en devenir cuerpo sin órganos. En él no existe ningún carácter de fijeza, de acuerdo con (Guattari, 1996) lleva en su seno un componente que puede afirmarse sobre los demás y modificar la configuración referencial inicial y el modo de valorización dominante como se presenta a continuación:

«Llegué a un punto en mi relación con Dios en donde sentí que no era suficiente, que tenía que haber más, mi vida se sentía rutinaria y mi hermana había entrado un año antes a Antorchas y la vi muy transformada, entonces pensé qué es lo que yo no estoy

viendo o de qué me estoy perdiendo y que necesito conocer para vivir en plenitud, pensé que si hay algo ahí en Antorchas yo quiero conocerlo y ese algo es Jesús, ahí aprendí lo que es intimidad, que es diferente de estar sólo por religión, intimar con Dios es totalmente diferente. Aunque crecí en un ambiente cristiano, con mi familia también cristiana nos congregábamos en una de las iglesias hijas de Amistad Cristiana llegó un momento que sentía que todo era información, que era más por lo que me dicen que por lo que yo hubiera conocido, por ejemplo, me decían ‘Dios te ama’, ahora Dios me dice que Él que ama a mí, todo lo que había conocido, ahora Dios me lo estaba diciendo nuevamente pero ahora de su voz, de Él mismo. Entonces me hizo sentir libre el saber que Dios me ama y no importaba que nadie más no me ame, pues el amor de Dios es suficiente. Estar en Antorchas hace que tu día a día sea estar en la presencia de Dios 24/7, que era algo que nunca había vivido, despertar con Jesús, desayunar con Jesús, adorar a Jesús, estar en las clases con Jesús, que también se puede hacer fuera, pero aquí se vuelve tu nuevo normal, que es como un hijo de Dios debe vivir, el no salir de la presencia de Dios porque habita dentro de ti. Es pasar de una religión a un estilo de vida, entender que este tiempo es corto y que lo hagas de tu vida sólo importa es Jesús». – R, 24 años.

Observamos como dicha configuración inicial fue modificada, incluso desestructurada, en la misma lógica y funcionamiento de la máquina religiosa, aquí la información que emanaban de las prácticas-rituales tuvieron que ser, en parte, desaprendidas, entrar en flujos desterritorializantes y allí su sentido adquiere una renovación en la vida del creyente al entrar bajo dominios intensivos. Es en este momento que los Universos incorporeales se hacen presentes, o, mejor dicho, la fuerza de estos atraviesa en lo más profundo del ser humano.

Y he aquí el primer cimiento de consistencia ontológica de esa función de subjetivación existencial que se sitúa en la perspectiva de cierto creacionismo axiológico (Guattari, 1996); es decir, la creación de nuevos valores, significados y relaciones en el universo de referencia del creyente. El segundo es el de la encarnación de estos en la irreversibilidad del ser-ahí de los Territorios existenciales, que confieren a los focos de subjetivación su sello de autopoiesis de singularización. (Guattari, 1996).

En la lógica de los conjuntos discursivos que se rigen bajo los dominios de flujos y *Phylums* maquínicos, existe siempre una separación entre los polos del sujeto y del objeto (Guattari, 1996). La máquina religiosa, en muchas ocasiones, entra en función de ello, como podemos analizar, separa al sujeto del objeto de su fe, es decir, de Dios. Y es aquí cuando la relación objetual se encuentra precarizada, así como cuestionadas las funciones de subjetivación. (Guattari, 1996). Sólo en la desmantelación completa o parcial de sus funciones maquínicas es que el hombre puede regresar a Dios. Después de todo, es en su seno que se hallan las rupturas necesarias que dan pie a que el hombre se reencuentre con aquella relación íntima y personal con Dios.

Finalmente, como menciona (Guattari, 1996), el Universo incorporal no se apoya en coordenadas amarradas al mundo, sino en ordenadas, las cuales entran en función de una ordenación intensiva enganchada a esos Territorios existenciales. Es en este punto que el territorio no es dado como objeto, sino siempre como repetición intensiva, lancinante afirmación existencial, y esta operación se efectúa tomando prestados eslabones semióticos desprendidos y desviados de su vocación significacional o de codificación. (Guattari, 1996).

Desde una perspectiva teológica, la persona al entrar en una ordenación intensiva dentro del territorio del Internado “Antorchas” es que el Universo incorporal, visto como el Espíritu de Dios se hace presente por medio de dichos eslabones semióticos desprendidos, pues, como se ha expresado en el testimonio, la frase “Dios te ama” deja de percibirse de manera aislada y se vuelve verdaderamente hacia el individuo, es aquí donde recobra su afirmación existencial, pero en unión de este con Dios. Es en la profundidad del amor de Dios que me encuentro a mí mismo, no es un amor amarrado al mundo, ni siquiera a las condiciones de la máquina religiosa, pues está ahí donde existe una apertura intensiva de todo mi ser.

En ese sentido, el despliegue de ordenadas intensivas evoca a los sentimientos más profundos y con ello la apertura a la multiplicidad: Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia. *Continuum* de todos los atributos o géneros de intensidad bajo una misma sustancia, y *continuum* de las intensidades de un cierto género bajo un mismo tipo o atributo. *Continuum* de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia. *Continuum* ininterrumpido

del Cuerpo sin Órganos. (Deleuze & Guattari, 2004). Por lo que, el individuo en un continuo vivir del Espíritu emerge de sí un cuerpo sin órganos, como se presenta a continuación:

«Mi experiencia en Antorchas se describe en sensaciones que son indescriptibles hasta que lo vives, son los encuentros con Dios los que te llevan a tomar la decisión de apartar cuatro meses de tu vida para buscarlo a Él. Estar aquí día con día te lleva a verlo de distinta manera a cuando vienes cada ocho días, porque dentro de la semana ya sea que olvides leer la Palabra o tener tu tiempo de oración, el estar diariamente aquí te lleva a entender nuevas realidades de lo que es Jesús y de cómo obra el Espíritu Santo. Durante ese tiempo fue un mover constante e intenso, cada momento con su presencia te confronta por dentro, ejemplo de ello fue la vez que tuve que pasar en frente de la clase a hablar sobre lo que Dios había hecho en mí y de cómo me había restaurado desde que llegué y en ese momento simplemente me quebré, desde entonces supe que me ha dado una identidad de hijo, me ha dado seguridad por lo que esta venir y amor por mi iglesia y por mi familia. Y me ha mostrado algo más grande que significa lo que es vivir para Él». – G, 18 años.

Pasamos así a la última parte que confiere a estos devenires y sentimientos intensos. Es aquí donde el sujeto, como pieza adyacente siempre es un «se» que realiza la experiencia, no un Yo que recibe el modelo. Pues, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 1985), el propio modelo no es más el Yo, sino el cuerpo sin órganos. Para este punto y como se ha mencionado con anterioridad, el cuerpo sin órganos se halla en la relación existente entre un Territorio existencial territorializado y de Universos incorporales desterritorializados, que, marcado por intensidades, pone la puesta en marcha de otras piezas trabajadoras sobre el cuerpo sin órganos, de otras piezas adyacentes al contorno y que tienen tanto derecho de decir Se como nosotros mismos. (Deleuze & Guattari, 1985).

En ese sentido, Amistad Cristiana, o en este caso, el internado “Antorchas” refieren tan solo al territorio dentro de algo aún mayor y extenso, que es Cristo mismo, visto no como pieza que se adhiere al cuerpo sin órganos, sino como este en sí, y que, al momento de que un Territorio existencial (Yo) entra en contacto con Él, recibe su Espíritu sin término, por lo que cada uno de nosotros es una pieza adyacente donde nos volvemos uno con Él. Lo hacemos a partir del movimiento, de siempre ir del modelo a la experiencia y volver a partir, volver del

modelo a la experiencia. (Deleuze & Guattari, 1985). Que se manifiesta en el entrecruzamiento de a alisado y estriado de flujos como se expresa en el siguiente plano en relación con los testimonios **R** y **G**:

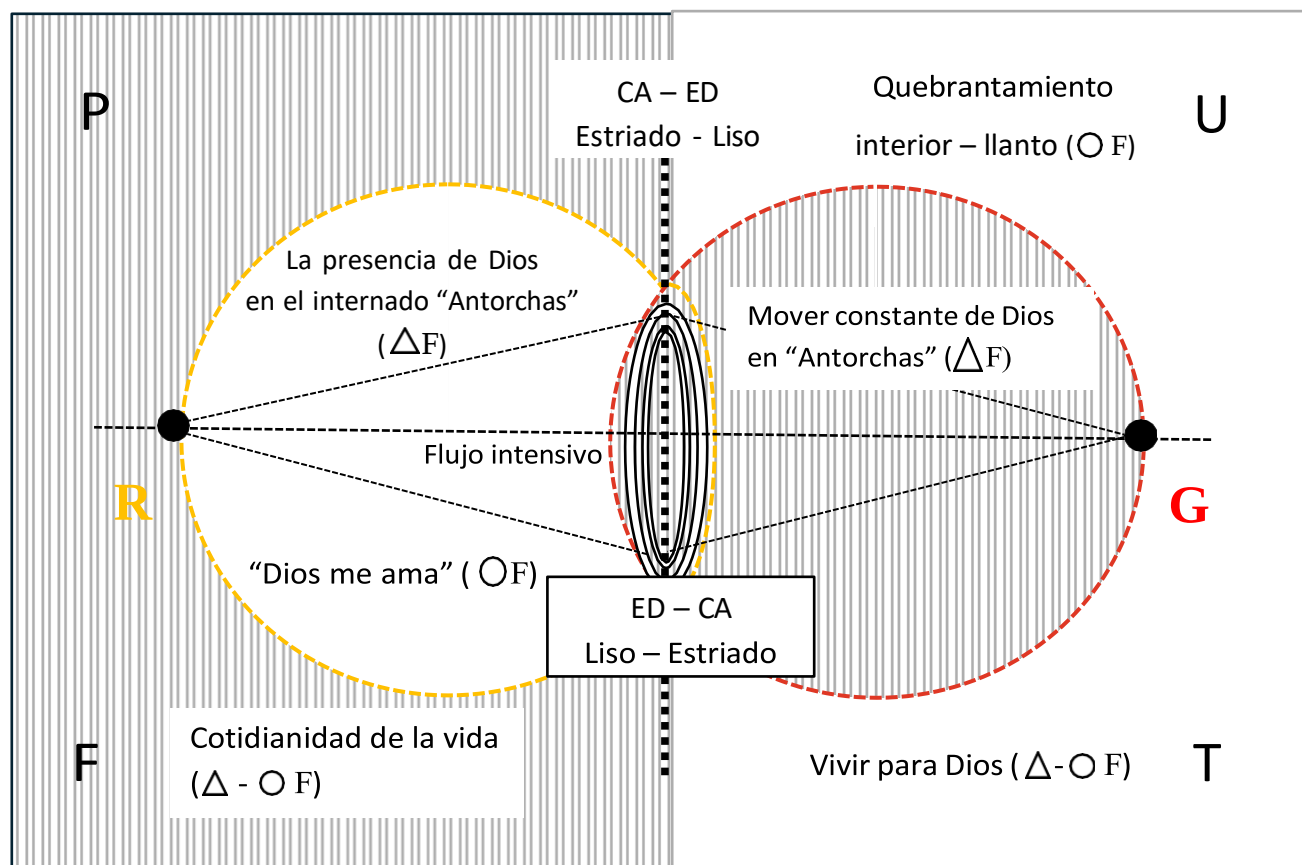


Ilustración 9: Plano de Inmanencia R/G

Observamos aquí la intercomunicación que existe entre ambos testimonios en función del movimiento de lo liso-estriado o estriado-liso de los flujos. Así mismo, la función de contenido (ΔF) y la función de expresión ($\bigcirc F$) se hacen presentes tanto en los espacios lisos como en los espacios estriados, en ese sentido, el contenido no se distingue de la expresión, sino que el sentido de estos cambia en función de lo liso-estriado y viceversa de los flujos. El Espíritu de Dios se mueve en resonancia a los flujos, en él no hay distinción entre la vida cotidiana y la vida dentro del internado “Antorchas”, pues todo pertenece al conjunto por el cual actúa y logra abrirse, descargar posibles en la totalidad del plano y con ello movilizar sus cuatro dominios de entidad (P, F, U, T). En ese sentido, mientras que el alisado se nos había aparecido precedentemente como si fuera esencialmente una función de

conversión ontológica, el estriado se revela como sinónimo de procesos de enriquecimiento de posible y virtual. Así, el alisado toma nota pasivamente del *estado* resultante de una mutación/cesura ontológica; iguala, legaliza, capitaliza este estado, mientras que el estriado lo desarrolla, lo “rellena” de nuevas potencialidades, lo procesualiza, lo intensifica (Guattari, 2000).

Por lo tanto, diremos que esta función inicial del estriado está presente dentro del internado “Antorchas”, como apertura a nuevas potencialidades en la vida del creyente, pero que en algún momento tiene que volverse nuevamente hacia el alisado. Finalmente, lo que interesa son las ordenadas intensivas que se hacen entrever en el paso de un estado a otro y que constituye a cada uno de los testimonios aquí presentados. Se trata de hacer visible el plan de consistencia, que no es otro que el cuerpo sin órganos que no cesa de enganchar la existencia de las formas a los flujos de intensidad destinadas a habitarlos y, a su vez, en distribuirlos. Es a partir de ello que cada cuerpo sin órganos está hecho de mesetas¹⁸.

Una meseta es un fragmento de inmanencia. El plan de consistencia es un plan de variación continua, cada máquina abstracta puede ser, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), considerada como una “meseta” de variación que pone en continuidad variables de contenido y de expresión. En ese sentido, cada creyente es una meseta que comunica con otros el plan de consistencia que refiere a la revelación de Cristo en cuanto contenido y expresión.

Encontrar nuestro cuerpo sin órganos sustituye la interpretación por la experimentación, se vuelve una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría, pues de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), todo se juega a ese nivel. Encontrarlo o incluso hacerse de un cuerpo sin órganos parece ser una tarea difícil de emprender, pues el cuerpo sin órganos no hay quien lo consiga, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. El cuerpo sin órganos está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde. (Deleuze & Guattari, 2004). El cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes; un

¹⁸ Gregory Bateson emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior. (Deleuze & Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, 2004).

cuerpo sin órganos está hecho de tal forma que, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan.

Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, es decir, en el grado que corresponde las intensidades producidas, Es, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado y a todo lo que circula por ese cuerpo, partículas, submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales. No es un cuerpo despojado de los órganos, sino que, de acuerdo con la interpretación de (Mendoza, 2024), para los dos autores, el *cuerpo sin órganos* es el lugar donde fluyen tanto las realidades físicas como las no físicas, pues todo está hecho de flujos: no solo fluyen aire, agua, sangre, electricidad o sol, sino ideas, deseos, dolor, amor, odio, personas, culturas.

El «*cuerpo sin órganos*» está constantemente en devenir, por lo que no es fácil definirlo con mucha claridad, es algo que siempre está deviniendo en relación con otros «cuerpos». Puesto que Deleuze & Guattari no nos ofrecen una descripción sistemática de cómo funciona el programa del *cuerpo sin órganos*, esto hace que el mismo no esté sujeto a interpretaciones bien definidas. Efectivamente, desconocemos qué es exactamente, por lo tanto, como menciona (Mendoza, 2024), recae en nuestras manos hacerlo funcionar, desarrollarlo y experimentar con él para ampliar y desarrollar teorías y conceptos que Deleuze & Guattari ni siquiera imaginaron.

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, aciertan en decir (Deleuze & Guattari, 2004), no sabemos cuáles son sus afectos, cómo puede o no combinarse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente. En ese sentido y de la misma manera en la que el apóstol Pablo se dirigió ante el Concilio y refiriéndose a uno de los altares que tenía la inscripción “*A un Dios Desconocido*” (Hch. 17:23). Nos referimos a este Dios a quien por siglos ha sido objeto de culto, este *cuerpo sin órganos* tan enigmático e imposible de conseguir se presenta a continuación:

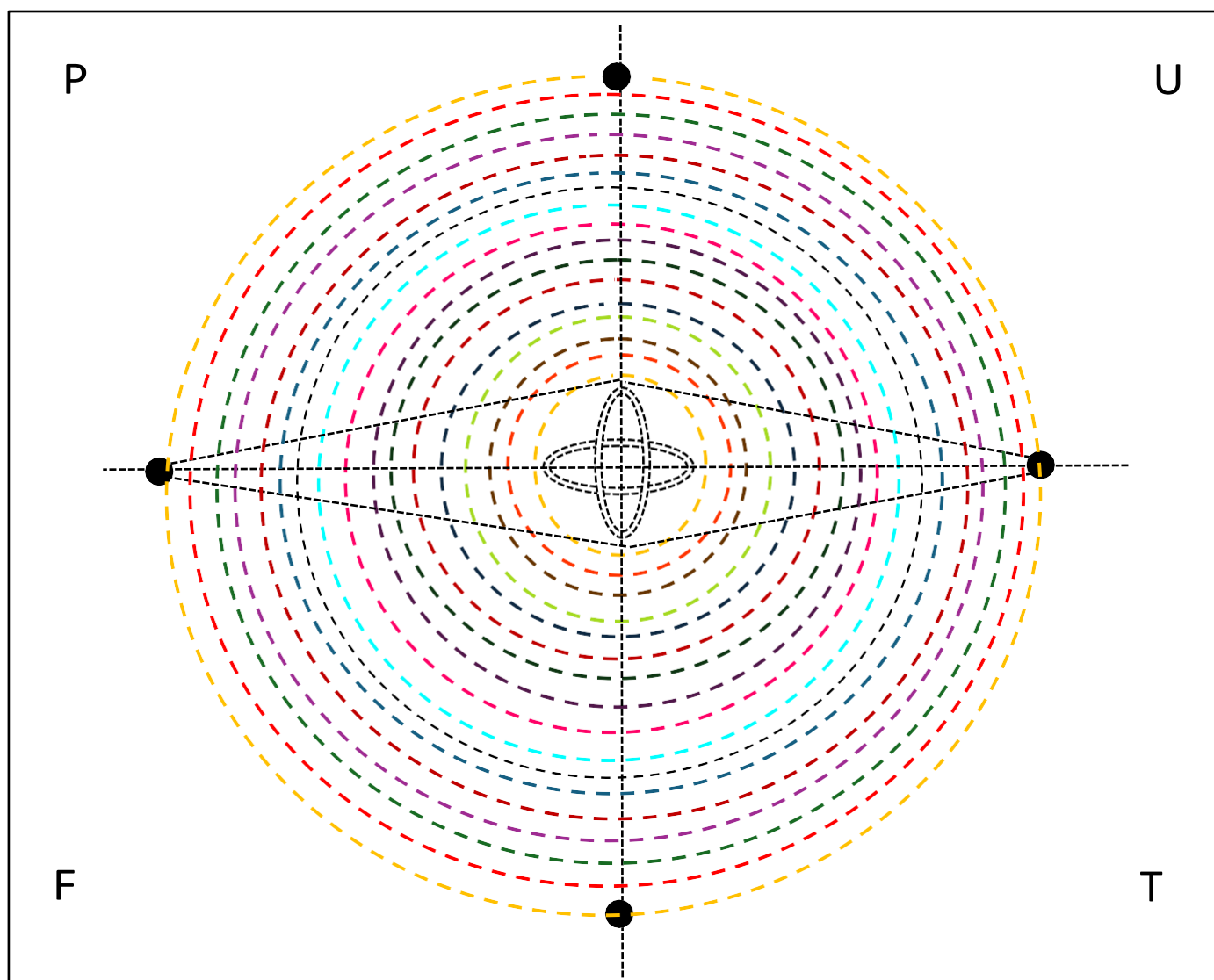


Ilustración 10: Plano de Inmanencia o Cuerpo sin Órganos. Intersección entre el plano J/E/V/M/D/L y el plano N/T/S/K/Y/I/O/A/R/G. El conjunto de todos los testimonios.

En ese sentido, es de este cuerpo del que hemos hablado de principio a fin, de Cristo, *cuerpo sin órganos*, poblado por personas, experiencias, historias de vida, alegrías, tristezas, intensidades en constante devenir. La noción de *cuerpo sin órganos* nos permite entender cómo el cuerpo de Jesús afecta a *otros* cuerpos y como esos *otros* cuerpos funciones (o se ensamblan) como un inter-reino. En ese sentido, los testimonios reunidos aquí expresan la intensidad del vivir cristianamente, en el que cada uno es parte del cuerpo de Cristo, asociado a la noción de *cuerpo sin órganos*. Cada realidad humana deviene en la realidad espiritual que confiere el ser parte del cuerpo de Cristo, volviéndose una sola fluyendo constantemente,

abriendo el cuerpo a nuevas conexiones que suponen todo tipo de manejos: circuitos, conjunciones, niveles, umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor (Deleuze & Guattari, 2004). Así cada persona, cada cuerpo se interconectan entre sí, formando parte a su vez del inter-reino de Jesús y del mover de su Espíritu, por lo que cada experiencia es una expresión de la realidad de este «*cuerpo sin órganos*». Este se pone en marcha en el momento que nuestro cuerpo terrenal entra en contacto con lo divino y se hace uno con la realidad total del espíritu de Dios. Pues, así como en las Escrituras nos dicen: «El primer hombre Adán se convirtió en un ser viviente, pero el último Adán —es decir, Cristo— es un Espíritu que da vida». (1 Cor.15:45).

El momento que marca el tránsito hacia el *cuerpo sin órganos* es el momento en que el nuestro cuerpo natural entra en contacto con un cuerpo espiritual, es ahí donde el *cuerpo sin órganos* no solamente hace pasar intensidades, sino que también las produce y las distribuye en un *spatium* intensivo. Somos un cuerpo-espíritu de humanidad. Situándonos así, de acuerdo con (Ibarrondo, 2024), entre el plano de la naturaleza cósmico-vital (cuerpo/vida sin órganos fijados de antemano) y en el espacio superior divino en que habitamos como personas, unidas a Cristo: «Pues en él vivimos, nos movemos y existimos». (Hch.17:28). En esta realidad, nos hacemos vivientes humanos, en nosotros mismos y en relación con los otros, en un camino que (para los cristianos) culmina por la muerte y resurrección en Cristo (Ibarrondo, 2024).

Lo que nos define no es el «atributo» (el «órgano» o condición de masculino o femenino, como mencionan Deleuze & Guattari y como desarrolla (Mendoza, 2024). Sino el camino personal del «yo» que emprendemos, cuyo proceso, siguiendo a (Ibarrondo, 2024), acogemos, compartimos y nos damos vida unos a otros en comunión con Cristo. Somos seres abiertos a la trascendencia del cuerpo-soma (al proceso de la vida/alma). Vivimos desde las raíces vitales y espirituales de nuestra identidad personal, que los cristianos definimos con el nombre de *Dios*. (Ibarrondo, 2024).

Venimos cargados del proceso natural de la vida, que se vuelve en nosotros consciente de sí misma; pero, al mismo tiempo, de acuerdo con (Ibarrondo, 2024), estamos abiertos a un plano superior de comunión personal en lo humano y lo divino. (Ibarrondo, 2024). Es en el

despliegue total de las intensidades que nos unimos a dicha realidad que asumimos y conservamos conforme a la fe cristiana.

Finalmente, el cuerpo sin órganos, de acuerdo con (Deleuze & Guattari, 2004), no es en modo alguno lo contrario de los órganos, su enemigo no son los órganos, el enemigo es el organismo. El cuerpo sin órganos no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo. Con sus «órganos verdaderos» que deben ser compuestos y situados, se opone al organismo, a la organización orgánica de los mismos. Por eso, en principio, para realizar nuestro camino en Cristo y como Cristo, tenemos que concebimos como un cuerpo «sin órganos» (como cuerpo/viviente que supera el plano natural de los órganos. Se trata, siguiendo a (Ibarrondo, 2024), de poner nuestros «órganos», al servicio del alma (*psyche*) y del espíritu (*ruah*) en espacio de comunicación personal, que significa, por tanto, ponernos enteramente al servicio de la vida mesiánica, que consiste en ver, oír, caminar en línea de libertad y de reino.

Cuando el ser humano se dirige enteramente al servicio de la vida mesiánica, es aquí donde los órganos, el cuerpo y la vida en sí se encaminan hacia la libertad y a la autorrealización. Jesús, hijo de Dios, vivió como varón. Pero su misma forma de realizarse en plenitud le permitió superar su condición de varón cerrado en sí para amar, vivir y morir como persona, vinculándose de un modo especial con los marginados y expulsados del sistema social, enfermos, oprimidos, humillados de la tierra (Ibarrondo, 2024), en eso consiste la vida mesiánica. Jesús no se individualiza como varón, sino como persona, en su entraña de hombre libre, que proviene de Dios y se abre en servicio de amor hacia los otros, él se individualiza; como naturaleza, Jesús es varón, pero en su raíz personal no actúa como varón, sino, siguiendo a (Ibarrondo, 2024), como cuerpo vivo, *sin órganos*.

Por tanto, hay que deshacer el organismo, aquellas formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas que nos clavan a una realidad dominante. Porque hoy más que nunca se escucha una voz que clama en el desierto: ¡Abran el camino! Abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, de territorios y desterritorializaciones es habitar con el Logos encarnado, un cuerpo vivo, al Cristo personal «sin órganos» cuyo ser no

se limita al tiempo ni al lugar y que se presenta a todos los seres, donde todos somos uno con Cristo, en un solo amor, en un *Cuerpo sin Órganos*.

Capítulo V. Conclusiones.

El cuerpo humano no es solo una «entidad física», pues desde tiempos muy remotos ha sido tema de debate en el campo filosófico, teológico y sociológico por la gran carga simbólica que ejerce la cultura y la religión sobre este, convirtiéndolo en el objeto de estudio con mayor portador de significado. Pero mucho antes de que hablásemos de «cuerpos», hay también «carne». El ser humano es, por un lado, *basar* (בָּשָׂר), palabra hebrea que puede traducirse al griego de dos formas, como *sarx* y *soma*, *caro* y *corpus* (carne y cuerpo). Todo ser humano (varón y mujer) es *basar* (griego *sarx*), es decir carne, fragilidad viviente, que se estructura en forma de corporalidad compartida con otros vivientes. (Ibarrondo, 2024)

Esta simple palabra del hebreo nos muestra la complejidad del ser humano. El hombre no tiene «un cuerpo», sino que es cuerpo-carne. La relación entre *sarx*/carne y *soma*/cuerpo (comunidad de personas) es la revelación fundamental por excelencia de todos los cristianos: «Entonces la *Palabra* se hizo carne (*sarx*) y vino a vivir entre nosotros» (Jn. 1:14). En ese sentido, todos somos «*basar*», en unión con esta «Palabra», con esta «carne». Es en esta realidad de la carne que existimos juntamente con Dios que ha venido en forma de hombre y de siervo, experimentando con nosotros las fragilidades, las intensidades y los flujos de la vida misma. Esto ha sido la finalidad de este trabajo, poner en evidencia la «carne», a este «cuerpo vivo» en el que se desenvuelve la existencia.

Es a partir de los testimonios aquí presentados y analizados, en el que cada uno de nosotros como carne transitamos en esta vida cargados de múltiples experiencias, embarcados en procesos de desterritorialización y reterritorialización que expresan un mover constante que nos llevará a destinos que pueden parecernos desconocidos, pero que pronto, revelan el punto de reunión en el que coexistimos como parte del cuerpo de Cristo, de este *Logos* hecho carne.

Nuevamente acertaba Heráclito al decir que «Los hombres contradicen al *logos*, aunque están tratando con él constantemente; y las cosas con que se encuentran cada día son extrañas para ellos», por tanto, era menester que apareciera un mediador e intérprete. Y más sorprendente aún, no solamente apareció un intérprete, sino la personificación completa de este *Logos* en

Jesucristo y nosotros al habitar con Él, aún las contradicciones que atravesamos en nuestro existir tienen un propósito, que es llegar a la libertad y la autorrealización que conlleva conocer al *Logos*. Por otro lado, el cristianismo no ha enseñado a ver el ojo del Señor que nos observa desde arriba, se nos habla de doctrinas, cifras y signos que nos proyectan una imagen de la realidad, pero logran percibir a percibir fuerzas y flujos.

Pero hay que decir que eso nos llevará a cambios constantes que pueden ser imprevisibles a nuestro entendimiento, pero que expresan precisamente el misterio de la vida. Y es que, para los cristianos, este misterio recae sobre la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, pero qué cosa no es ya en sí un misterio. No nos definimos por aquello que podemos ver y entender completamente, sino por mantenernos y luchar por aquello en lo que ponemos nuestra fe, aun así, llegara a ser incomprensible a los demás y para nosotros mismos. Incluso Deleuze & Guattari pusieron todos sus esfuerzos en desarrollar la noción de *cuerpo sin órganos* que expresa la fe en la liberación de las estructuras y su dominación sobre el cuerpo.

Pero los que llegamos a tratar con el *Logos*, aún con todo el misterio que envuelve, llegamos a comprender que la liberación nos viene de su encarnación, y más tarde de su muerte y su resurrección en la única persona de Cristo, que nació «sin órganos» definidos y trazados de antemano y que ha venido a abrir un camino de plenitud para todos: «Ya no hay judío, ni gentil, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque hemos sido uno en Cristo Jesús». (Gál. 3:28). Por tanto, la liberación nos viene en y por la *carne* en contacto con la realidad del Espíritu de Dios, que es la realidad del *cuerpo sin órganos*. Cada uno de nosotros es tejido y entretejido de una cartografía completa que expresa la potencialidad de la carne hacia la libertad.

Bibliografía

- Agustín, S. (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad. Tomo V*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Asplund, C. T. (1997). A Body without Organs: Three Approaches- Cage, Bach, and. *Perspectives of New Music*, 35(2), 1-18.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. . Ciudad de México: Siglo XXI.
- Balthasar, H. U. (2000). *Theo-logic. Vol.1: Truth of the World*. San Francisco: Ignatius Press.

- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, 38-54.
- Bataille, G. (1973). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (1979). *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets editores.
- Berger, P. L. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- Bergson, H. (1982). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires : Editorial Sudamericana .
- Brahinsky, J. (2012). Pentecostal body logics: Cultivating a modern sensorium. *Cultural Anthropology*, 27(2), 215–38.
- Buber, M. (2018). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica .
- Certeau, M. d. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz editores.
- Deleuze, G. (7 de February de 1984). *Seminar on Cinema, Truth, and Time: The Falsifier, 1S83-1S84*. Obtenido de Purdue University: doi:10.4231/08E4-6S90
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Pure immanence: Essays on a life*. New York.: Zone Books.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu,.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, G., C Guattari, F. (1985). *El Anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., C Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., C Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, D.F.: Colofón.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones I*. Madrid: Editores cristiandad.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar ediciones.
- Festugiere, A.-J. (1991). *Ermetismo e mística pagana*. Génova: il melangolo.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- Guénon, R. (2001). *La Crisis del Mundo Moderno*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hering, J. (2019). *Fenomenología y filosofía religiosa: estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, D.F.: Ediciones del helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hugel, F. v. (1908). *The Mystical Element of Religion*. London: M. Dent.
- Ibarrondo, X. P. (2024). Jesús, cuerpo sin órganos en el evangelio de Marcos. Prólogo de Xabier Pikaza. En M. V. Mendoza, *Jesús, cuerpo sin órganos en el evangelio de Marcos*. (pág. 13). Ciudad de México: Trotta.
- Jaeger, W. W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (1949). *Psicología y religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Justaert, K. (2012). *Theology after Deleuze*. United Kingdom: Continuum.
- Kant, I. (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa-calpe.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Selecciones austral. Espasa-calpe.
- Kierkegaard, S. (2001). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza editorial.
- Kierkegaard, S. (2009). *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. México, D.F.: Universidad iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2018). *La pureza del corazón es querer una sola cosa*. Barcelona: Pensódromo.
- Lara, F. d. (2007). Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 28-46.
- Leguizamón, F. G. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios*, 171-187.
- Mendoza, M. V. (2024). *Jesús, cuerpo sin órganos en el evangelio de Marcos*. Madris: Trotta.
- Nisa, S. G. (1992). *Sobre la vocación cristiana*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Otto, R. (1996). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial.
- Rahner, K. (2000). *The Content of Faith*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Reinach, A. (2007). *Anotaciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Ediciones encuentro.
- Reinhardt, B. (2015). A Christian plane of immanence? Contrapuntal reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1).
- Santacruz, S. B., C Serrano, V. M. (2021). La fenomenología como método para el estudio de la religión. *Analysis* 28, 165-175.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A.
- Schuon, F. (2004). *The Fullness of God*. Indiana: World Wisdom.
- Smith., J. (2010). *Thinking in tongues: Pentecostal contributions to Christian philosophy*. Grand Rapids: MI: William B. Eerdmans.

- Spinoza, B. (2000). *La ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Thanem, T. (2004). The Body without Organs: Nonorganizational Desire in Organizational Life. *Culture and Organization*, 10(3), 203-217.
- Troeltsch, E. (1931). *The Social Teaching of The Christian Churches*. New York: The Magmilian Company.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1984). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid : Alianza Editorial.
- Weil, S. (1994). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta.