

COSMOLÓGICA, HOLISTA Y RELACIONAL: UNA CORRIENTE DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR CONTEMPORÁNEA*

Pablo Semán

Universidad Nacional de San Martín - Argentina

Resumen. Asumiendo que los espacios de prácticas religiosas son atravesados por lógicas simbólicas diferenciadas, me propongo mostrar que entre los sectores populares existe una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser *cosmológicas* - en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado - *holistas* y *relacionales* - en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos y la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad.

Abstract. Considering that spaces of religious practices are crossed by particular symbolic logics, I will argue that in popular groups there is a flux of practices and representations which cross both religious denominations and autonomous practices. All of them are cosmological, holisitcs and involve relationships – because they assert, at the same time, a continuum of experiences that modernist ideology divides into clusters, and the subject participation, characterized by the importance of the whole and its part character.

Introducción

“Y yo escribo muchas poesías. La gente me pide. Mirá. Esta es la que hago cuando voy a rezar al altar del Gauchito: ‘Con la extraordinaria fuerza que me confiere la fe. Talismán: pido al Padre eterno y poderoso, creador del universo, dominador de la vida y la muerte, que por medio de este gaucho invencible, Antonio Gil, proteja mi cuerpo y mi alma contra todo clase de daños y peligros. Que rechace con firmeza y arroje para siempre de mi cabeza todo espíritu maligno, dándome salud permanente, equilibrio integral. Que me

brinde su poder para que no haya mal alguno en este mundo que pueda vencerme o lastimarme. Antonio Gil dame Salud, Dinero, Amor, Justicia, Felicidad’.” (Del cuaderno de poesías de Mari, catequista y rezadora de la Capilla de la “La Merced” en Villa Independencia, Provincia de Buenos Aires).

“Yo voy al seminario. Pero para que me habiliten la iglesia. Esos tipos son un peligro. Yo quiero aprender alguna vez a leer la Biblia en la lengua original, en griego, en hebreo. Porque ahí, en el seminario, lo leen todo como para controlar lo de la sanidad divina. Dicen que es para que no nos persigan por ejercicio ilegal de la medicina. Pero no entienden nada. Si es así, tampoco seamos evangelio.” (Carlos V., Pastor de la iglesia “Viña del Señor”, en Villa Independencia, Provincia de Buenos Aires).

“La gente siempre viene con que alguien les dio un gualicho, o con que les cierran caminos. Pero yo siempre me quedo con bronca con eso y les pregunto. Porque, en realidad, de lo que se trata es de ver cómo es uno mismo el que se corta los caminos. Porque capaz que vos creés que alguien te está haciendo algo y entonces ya lo ves cerca de tí, o ves algo de él, y creés que eso te corta el camino. Pero pasa al revés: es que como vos no te pones a ver las cosas mejor, se te cortan los caminos. Entonces, los caminos se los corta uno.”(Pequi, curandera y cartomante de Villa Independencia, Provincia de Buenos Aires)

Las dos primeras frases (la de la catequista católica y el pastor pentecostal) contrastan con la tercera (la de la curandera): si las dos primeras afirman una especie de razón cosmológica la tercera subraya al poder del yo en la constitución de una imagen positiva del mundo y en la producción de acontecimientos felices. Con esta evocación de agentes religiosos católicos y pentecostales que parecen curanderos, de curanderos que se apoyan en la difusión de una cultura psicologizada quiero plantear un punto de partida que, a esta altura, es mucho mas que una hipótesis: que el mundo de las denominaciones religiosos es atravesado por lógicas culturales diferentes y

que el sentido de la experiencia religiosa o del uso de los curanderos depende de la tonalidad que imponen esas lógicas culturales tanto o más que la pertenencia denominacional que no termina de ser un término abstracto¹. Asumiendo estas consideraciones como premisas, me propongo mostrar que entre los sectores populares existe *una lógica cultural, una corriente de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la inamnesia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad)*. De acuerdo a las premisas de las que partimos esta no es la única corriente presente en la vida religiosa de los sectores populares. Pero hay razones especiales para referirse a ella: mientras la presentación clásica de los temas y prácticas de esta corriente lleva a que se la considere agónica y crepuscular trataremos de ofrecer claves de interpretación que muestran hasta qué punto es vital y contemporánea. Además, al describir esta corriente, y considerando que la primera parte de este trabajo muestra la eficacia de las visiones mecánicas de la modernidad en la oclusión de las diferencias culturales, estaremos ofreciendo un ejemplo paradigmático de la consistencia de esas diferencias.

Con este propósito, la primera parte del trabajo explicita un concepto de cultura popular que deriva las premisas que utiliza en el abordaje de la religiosidad popular. En esta primera parte también argüiré a favor de la necesidad de relativizar categorías de análisis que, más que realizar el ideal de la neutralidad científica, expresan un compromiso con una versión de la cultura moderna y sus presupuestos. En la segunda parte, y en el contexto de reflexión abierto por las premisas desplegadas en la primera, describiré tres trazos que caracterizan contemporáneamente a las experiencias religiosas de los sectores populares. Este trabajo, que concierne a la religiosidad contemporáneamente desarrollada por sujetos de los sectores populares urbanos de países como Argentina y Brasil, hace afirmaciones ciertamente generales: recoje resultados de una investigación empírica, que es parte de mi tesis de doctorado, y conecta sus resultados con una investigación bibliográfica en la que se fundan las pretensiones del grado de generalidad que nos hemos

propuesto.

Cultura y religiosidad popular

La noción “cultura de los grupos populares” abarca múltiples trazos culturales y sujetos sociales según las más diversas interpretaciones. En este artículo, y en una definición que subraya los aspectos culturales de un recorte sociológico y sociodemográfico, remitimos el sentido de la expresión “cultura de los grupos populares” a una de sus posibles acepciones: a la producción simbólica de las camadas sociales de baja renta, de los sectores populares urbanos. Del estudio de la cultura de estos grupos es preciso reseñar concepciones que, con importantes matices y divergencias, enfrentaron el problema y han dado lugar a términos e impasses permiten elaborar la premisa en que desemboca este punto: la cultura de los grupos populares merece un enfoque que, más allá de los condicionamientos derivados de las situaciones de subalternidad y privación, asuma su positividad y el sentido fuerte de la diferencia que esa cultura presenta, que haga propio un movimiento de desfamiliarización en el que la homogeneidad cultural no sea la única deducción posible de la generalización de usos y objetos del ámbito urbano, que no concluya de la cuasi universalidad de la escuela, la televisión y las zapatillas *Nike*, la homogeneidad de las tendencias culturales.

Diversos abordajes (el folklore, el ensayismo social, la política, y versiones de las ciencias sociales que, pese a su valor analítico, tropiezan con el obstáculo que supone el interés político militante e inmediato) han referido repetidamente un sujeto popular que se presenta como una totalidad homogénea, muchas veces depositaria del sentido del devenir social (el pueblo en sus más diversas inflexiones, la clase, el campo popular, etc). Otros desarrollos (a veces del mismo origen que los anteriores, a veces más empíricos, más sistemáticos, más actualizados y profesionales) han descripto lo popular como el resultado de procesos de producción simbólica de los grupos subalternos en relaciones de intercambio y conflicto con otras clases sociales. De esta consideración, a la que suscribimos, se deduce que lo popular no tiene un carácter esencial, que dada su historicidad es cambiante al tiempo que posee una heterogeneidad que deriva tanto de la coyuntura histórica en que surge como de sus diversas raíces sociales. En síntesis, y como dice

Romero (1987), los grupos populares “*no son un sujeto histórico, pero si un área de la sociedad donde se constituyen sujetos*”.

Al interior del conjunto de concepciones que de alguna forma respetan esta definición puede observarse la tensión entre una caracterización negativa que subraya la relevancia de la privación, la carencia y las relaciones de dominación, y otra positiva que busca captar lo que esas culturas afirman pese a sus condicionamientos². La perspectiva que subraya las categorías de desposesión ha supuesto que lo popular urbano representa, en relación a los patrones contemporáneos (modernos), un momento transitorio de un camino forzado pero finalmente feliz: en él serían liquidados los rasgos de tradicionalismo y serían adquiridas las competencias y recursos que sancionarían su inclusión en la modernidad³. El evolucionismo implícito de este planteo se complementa con la suposición de que los modos de vida de esos grupos, una vez perdido su anclaje supuestamente primario, son apenas el negativo de la modernidad, concebida como un imperativo a un mismo tiempo ético y objetivo: así a los grupos populares les sobrarían supervivencias del pasado y les faltarían la racionalidad y bienes que los harían ciudadanos plenos de la cultura contemporánea.

Paralela y convergentemente las teorías del conflicto social contribuyeron a ignorar la positividad de la cultura popular definiéndola exclusivamente en función de relaciones de hegemonía, conflicto y subordinación. Así, donde la sociología modernizante ve atraso, las teorías sociológicas y antropológicas del conflicto intuyen que la opresión es la única realidad que se expresa en la cultura de los grupos populares: ésta se desarrolla exclusivamente en función de esa situación y esta condenada a reflejar la dominación que padece, o a constituirse en una forma exclusivamente resistencial o contestataria. En uno y otro caso las configuraciones culturales de los grupos populares son reconocidas como el efecto de un ajuste a situaciones de falta (desposesión material, política o cultural)⁴. Y como resultado de la aplicación de esas premisas las cosmovisiones expresadas en la religiosidad, la medicina o la estética popular serían gestos de reconocimiento incompetente de la cultura legítima, formas de resistencia en las que el ingenio popular se sobrepone a las carencias, se burla corrosivamente del poder, o herramientas aún no sustituidas por medios más eficientes de resolver los apremios vitales y nunca una forma diferente de problematizar la experiencia.

Grignon y Passeron (1992: 179-181) responden a estas premisas sosteniendo la necesidad de percibir de una estructura diferencial de la experiencia popular, repatriando la antropología post-evolucionista del campo de las culturas indígenas al de las culturas populares, avanzando los fundamentos del enfoque positivo. Estos autores, frente a la distinción ideológica entre capas populares condenadas a un supuesto “*gusto de la necesidad*” y capas dominantes que ejercerían el “*gusto de la libertad*” (Bourdieu 1976, 1997), afirman que las clases dominantes no son las únicas que poseen un modo de vida elaborado activa y creativamente (un “*estilo de vida para sí*”) ni dejan de tener un modo de vida que no sea derivado de constricciones y reconstituido por un observador externo (un “*estilo de vida en sí*”). Así, “*la oposición entre el estilo de vida en sí de las clases populares y el estilo de vida para sí de las dominantes... se funda entonces en la tendencia etnocéntrica a no desterrar el sujeto mas que cuando se trata de las clases populares*”. Si el modo de vida de las clases populares es una elaboración activa, en la que pese a todas las condiciones se ejerce una selección valorativa, no debe pensarse que el modo de vida de esas clases es sólo el resultado de las imposiciones del medio social (sean estas el “atraso” o la dominación)⁵.

En la visión de estos autores la positividad de la cultura de los sectores populares, y su diferencia con la cultura dominante, no implican una posición estructuralmente escindida, un corte orgánico, sino una capacidad de reelaboración apoyada en una matriz cultural “otra” permanentemente activa en la reutilización de todo aquello que le imponen la dominación y la cultura dominante. Quizás podría incorporarse un matiz correctivo: la fórmula de Gruzinski (1991), referente a un elemento sociocultural que se impone inmediatamente a los sentidos y resiste a la aculturación con fuerza proporcional a su inconciencia, permitiría capitalizar el concepto de Grignon y Passeron bajo una forma menos voluntarista, con menos concesiones a una imagen liberal de la autonomía y la capacidad de elaboración cultural alternativa.

El modernocentrismo como obstáculo epistemológico en el análisis de la religiosidad popular

La apreciación de la citada capacidad de elaboración pone en juego dos problemas íntimamente vinculados. De un lado, el hecho de que la

identificación con el proyecto de la modernidad debe ser entendida como impulso pero también como obstáculo para el conocimiento de la cultura de los sectores populares. De otro, el hecho de que la capacidad de los grupos populares de elaborar formas culturales propias no significa escisión de la totalidad ni la aparición de un caos de apropiaciones sin tradiciones de apoyo. En los dos puntos siguientes resumiré brevemente estas cuestiones. Primero definiré y ejemplificaré, con casos relativos al análisis del campo religioso, el obstáculo epistemológico que supone el modernocentrismo. Luego, capitalizando los conceptos hasta aquí presentados, daré las indicaciones más generales acerca de la matriz cultural en que se apoya la producción de una corriente cosmológica, holista y relacional de la religiosidad popular.

La representación deshistorizada de la modernidad, la identificación con su mito, resulta en un particular etnocentrismo⁶: el que se identifica con los valores liberadores de la modernidad pero, paradójicamente, asume una visión histórica que la piensa metasocialmente como un mecanismo de imposición absoluta y homogénea subentendiendo, como bien lo vio Castoriadis (1990), una nueva teología. La modernidad, según los modernocéntricos, transforma el mundo como el paso de Atila o como el rey Midas: privada de singularizaciones, sin hipótesis de versiones históricamente cualificadas por distintas formas de vivir su proyecto y organizar su hegemonía. Esta identificación consume el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular haciéndolos desconocer como tales con que Bourdieu (1999) caracteriza al imperialismo cultural que co-constituye al modernocentrismo. El modernocentrismo resulta tanto más peligroso (más eficaz) cuanto más asume en la descripción de lo social una teoría social que, agobiada por una visión metasocial de la modernidad, hipostasia la familiaridad e indistinción de las prácticas populares. Esta suposición es la que lleva ecuacionar bajo el título de religiosidad “nominal”, supuestamente tenue y poco intensa, fenómenos que apenas tienen similitud externa como las propensiones laticistas las clases medias y la irregular práctica sacramental popular que, denunciada por los sacerdotes, se desquita en la riqueza de mal llamada “múltiple afiliación religiosa” (sobre este punto ver el punto II.a).

Es el modernocentrismo el que inhibe la percepción de los efectos diferenciales de la difusión de la medicina y la escuela que lleva en las clases

medias a la erosión de las etiologías místicas, y en las clases populares a una duplicidad defensiva frente a la inquisición de médicos, maestros, psicólogos y asistentes y científicos sociales⁷. Es el modernocentrismo el que universaliza los problemas de su temporalidad social y lo mide todo por referencia a sí mismo. Así lo hace cuando, en una sociedad multitemporal, disuelve la especificidad de la práctica cosmológica popular al interpretarla como expresión de una crisis de la madurez de la modernidad siendo que es, simplemente, el testimonio de su problemática implantación⁸. Es el modernocentrismo el que, centrandose en un conjunto limitado de experiencias históricas, se condena a interrogar la expansión del pentecostalismo como si sólo pudiera ser la perversión o la réplica del protestantismo, como si su difusión ocurriera en una cultura cerrada, inflexible y eterna, en una arcanoamérica macondiana, o en una tierra vacía a la que los bautizados en el espíritu llegarían, cual peregrinos del Mayflower, para recrear la aventura americana como si esta no hubiese existido⁹.

Porque el modernocentrismo se origina en las formas que nos informan como sujetos, su quiebra no puede ser efecto de una declaración o de la simple intensificación de la suma de datos acumulados, sino de la perspectiva teórica escogida. Nos permitimos señalar brevemente la alternativa conceptual en que se basa este artículo: a la idea de agente como individuo históricamente invariable Mauss opuso el concepto de *persona* como construcción cuya variabilidad cultural es empíricamente constatable (y dentro de las cuales el individuo moderno y su representación atomizada, ecualizada y relacionada por convenio es un caso en el que esa construcción es radicalmente negada). Esta posibilidad que ha sido desarrollada teóricamente y empíricamente por Dumont en su interpretación del sistema de castas de la India (1992) encuentra corroboraciones en la antropología de sociedades complejas contemporáneas, que revela que no es necesario ir tan lejos en el tiempo y el espacio para encontrar variaciones respecto de las figuras ideales de la modernidad, que las clases populares, en forma relativa a la cultura dominante en las clases medias y en las elites innovadoras, encuadran su experiencia de forma holista, jerárquica y complementaria (opuesta al individualismo moderno)¹⁰.

Ahora bien: la cultura de los grupos populares urbanos de latinoamérica no es cualquier cultura popular, no es cualquier diferencia, no

es una matriz “otra” en abstracto. Frente a diversas versiones del impulso modernizante sostenido por las elites, se ha moldeado aquilatándolo en composiciones de una configuración específica: priorizando a los valores de la familia (en la que la diferenciación de papeles y complementariedades difiere del universo moderno del proyecto individual y la carrera), la localidad (que supone toda una distancia de los modernos énfasis universalistas y humanistas), la reciprocidad (la conciencia de pertenecer a un entramado de dones y contradones y todo lo que esto dista del contrato) y el trabajo (la capacidad de combinar “fuerza”, “corazón” y templanza en dosis apropiadas al hombre y la mujer y en todo lo que esto es diferente del desarrollo y la realización personal - ideologemas de los grupos afinados con la modernidad).

Ésta configuración de motivos no es ajena a la modernidad, pero es un foco en el que ella se ha consumado en una combinación específica. Esa matriz otra a la que he referido más arriba, ese epicentro de elaboraciones diferenciales, se renueva y cambia, pero no deja de ser una estructura de acogida que “distorsiona” lo que viene de otros polos de la sociedad: como la ostra mítica, que pertinazmente transforma en perlas los más diversos elementos, esa matriz procesa según sus reglas las más diversas interpelaciones. Esto complejiza lo que en la arquitectura social de las elites (y en los análisis que presuponen hegemonías absolutas y totales) era un círculo perfecto que las tenía por centro exclusivo. Esta idea conduce a una especificación de importantes consecuencias para nuestro argumento: si la cultura popular se constituye en intercambio y relación con la cultura de la sociedad englobante a la que pertenece su diferencia, si es efecto de la reinterpretación de términos compartidos con esa cultura, presenta una diferencia que, vis a vis la cultura englobante, es relativa. No obstante, la relatividad de esta diferencia no la hace menos importante o menos consistente y hace a su captación, paradójicamente, más necesaria, más dificultosa, más necesariamente cargada de precauciones¹¹. No se trata de tornar familiar algo que sería extraño, como una cultura indígena o una supuestamente arcaica y simple comunidad tradicional. Se trata de desfamiliarizar, de volver extraños los términos que supuestamente se comparten con los sectores populares pero que en su experiencia reciben otra interpretación. En el contexto de la postulación de esta diferencia y esta relatividad, de esta matriz cultural y sus determinaciones más generales desarrollaré la parte más específica de mi argumento: la carac-

terización de los trazos cosmológicos, holistas y relacionales de la religiosidad popular.

Tres claves de interpretación de la religiosidad popular

Esta problematización radica la cultura y la religiosidad de los sectores populares en el seno de una concepción singular del mundo, una concepción que torna efecto de esa visión la vivencia del cuerpo y de sus propias divisiones, la forma del lazo que une a unos sujetos con otros y la totalidad, la forma y la localización de lo sagrado. La religiosidad popular de cualquier tiempo no es la simple subversión o libre uso de las nociones oficiales sino su declinación en términos de otra lengua madre a la que es preciso dar relevancia en la interpretación. Nos relacionamos social y políticamente, nos enfermamos, nos curamos y nos ligamos a instancias totalizantes y sobrehumanas de acuerdo a un concepto de persona que esa lengua madre esta encriptado. En este contexto y dentro de las plurales expresiones populares recortamos y exponemos aquí los tres trazos que caracterizan a una parte relevante de esas expresiones: los caracteres cosmológicos, monistas y relacionales que son la expresión analíticamente disociada de una de las corrientes en que se organiza la religiosidad de los sectores populares.

Cosmológica

Cuando afirmo que la experiencia popular es cosmológica lo hago pensando en una contraposición clave la tendencia propia de la modernidad. Esta ha sido la cultura que instauró una cisura radical entre el aquí y ahora y el más allá, un divorcio entre los hombres y los dioses, una autonomía y una segmentación de dominios de modo que desde el punto de vista moderno es justificado hablar de lo trascendente y lo sobrenatural. La visión cosmológica, en cambio, está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esas referencias que, en todo caso, fueron roídas por algunos de los avances de la modernidad y, sobre todo, obliteradas por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo.

La diferencia de posiciones de lo sagrado en la experiencia moderna y en la cosmológica popular es evidente en dos manifestaciones clave. En primer lugar en el valor diferencial con que se presenta la categoría de milagro y, en segundo lugar, en la forma diferente que asume la existencia de una pluralidad de religiones.

Para la experiencia moderna milagro es sinónimo de excepcional e inexplicable¹²: es preciso preguntarse si en la experiencia cosmológica popular, aunque se use frecuentemente el vocablo, milagro significa lo mismo. En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel sobredeterminante, lo espiritual y lo divino que integran un continuum y no un sistema de compartimentos estancos. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. Birman (1994: 36) refiere a esto como una visión encantada y Fernandes (1994) contrastando concepciones del creyente moderno con las de un peregrino que vive el “realismo fantástico” (1994: 116), afirma que en esta perspectiva se vive la “presença na terra de uma força maior que as forças terrenas” (Fernandes 1994: 118).

Como muestra Duarte (1986: 243) la experiencia popular está centrada en la totalidad e implica un plano de representaciones hiper-relacionales (que relacionan al conjunto de las relaciones que definen a un sujeto con otro nivel) que “conforme a definição de Levi-Strauss, opera ‘a exigência de um determinismo mais imperioso e mais intransigente’”. Este “plano de posição mais encompassadora da visão de mundo dos grupos populares” (id.: 206, 209) “supõe a íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza” (id: 248) genera una sacralidad que no es radicalmente trascendente y que, si permite su permanente invocación por la lógica popular, es por que ella supone lo sagrado a la orden del día. Si esta es una visión mágica lo es en los términos propuestos por P. Sanchis (1997a: 104), que observa en esta sensibilidad un “universo religioso ‘ritual, mágico-religioso’ dominado pela obrigação e imperfeitamente ético para o nosso olhar contemporâneo”. Estos términos, la magia sobre la cual el autor citado tiene el cuidado de poner comillas, no refieren entonces a una infra religión o a la expresión de un utilitarismo amoral, sino al efecto de una perspectiva imaginaria: según ella, las ofrendas, las mediaciones sensibles no son meros medios

sino elementos portadores de matices éticos que son movilizados en un régimen de intercambio con los niveles superiores de lo real.

Esta mentalidad no se manifiesta exclusivamente en la cotidianeidad doméstica, alejada de cualquier iglesia, o en abstracto. Varios trabajos señalan continuidades de una visión encantada en las prácticas y representaciones de miembros de iglesias católicas y pentecostales (aunque conciben y evalúan este elemento cosmológico de formas diferentes). Parker (1983) lo señala como base otra lógica que se sobrepone a los momentos denominacionales y designa una particularidad de la cultura latinoamericana. Maues (1995), entre otros, lo muestra presente en el catolicismo y Sanchis (1997 a, b) lo describe en su funcionamiento en las dos denominaciones y en otros espacios del campo religioso brasileño. Oro (1994) y Mariz (1994) perciben la complejidad social en la que se inscribe la presencia de este elemento y afirman que él está en la base de una relación de simultánea resistencia y adaptación a la modernidad. Los análisis del pentecostalismo de Martín (1990), Stoll (1990), Bastian (1992a,b), Mariano (1998), con ponderaciones relativas al grado en que este factor inhibe la emergencia de una América Latina protestante, también resaltan el peso de lo cosmológico en las realidades sociales.

Muchas veces se afirma que la religiosidad crece en virtud de la crisis social, política o económica. Es cierto que muchos que habían dejado atrás las tradiciones religiosas las recuperan como fuente de sentido en una actividad que, muchas veces, es de búsqueda deliberada y reactiva frente a esas vicisitudes críticas. En la experiencia popular la capacidad de donación de sentido de la experiencia religiosa no se ha hecho ausente y no es necesario volver a la fuente. Los sujetos modernos sufren muertes de familiares, desilusiones políticas y amorosas, stress laboral y, como consecuencia de ello, recurren crecientemente, pero en última instancia, a religiones. En la experiencia popular este recurso está dado de antemano en la definición de la realidad que se aprende en una socialización primaria que incluye escuela, estado y medicina, pero también curanderos, tías que rezan y altares hogareños en los que se ofrenda a los santos por los exámenes aprobados. Cualquier éxito y cualquier tropiezo, envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente. Sólo la interpretación modernocéntrica puede entender que la religiosidad aumenta entre los sectores populares como efecto exclusivo del

aumento de situaciones infelices. Una interpretación centrada en el presupuesto cultural del grupo entenderá que la presencia del elemento cosmológico hará que, inevitablemente, las situaciones infelices, que aunque no aumenten nunca faltan, sean consideradas desgraciadas, efecto de la ruptura y un turbia relación con lo sagrado.

La experiencia cosmológica incluye otro trazo que la opone paradigmáticamente a la experiencia moderna. Ésta última, frente a la diversidad religiosa, es dogmática, pluralista o ecuménica: afirma su verdad contra todas las otras o debate racionalmente, o bien, cuando adopta espíritu tolerante, acepta que cada cual siga su verdad o pretende encontrar en todas las religiones un núcleo común de verdad. La experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella: organiza una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad -lo sagrado- son sagradas. Así, puede comprobarse que en el Gran Buenos Aires hay fieles pentecostales que bautizan a sus hijos en esa religión y en la católica para aumentar las fuerzas protectoras del niño¹³ (Semán 2000). Es por ese presupuesto que puede entenderse que una encuesta (Esquivel, García, Hadida, Houdin 1998) realizada en la misma zona evidencie que pentecostales y católicos recurren a curanderos en un 30 y un 37 % respectivamente y que la prohibición del curanderismo por los pastores pentecostales tenga, como lo muestran los porcentajes, tan poco efecto entre los fieles.

Esta omnivaloración de las religiones no deja de asignarles, según diversos arreglos, valores diferentes. Reconoce poderes mayores y menores, poderes específicos, cualitativamente diferentes, contrapuestos pero pasibles de ser integrados en una composición. A diferencia del dogmatismo, nunca afirmara el error sino el carácter sacralmente negativo de otra religión, como lo muestran varios trabajos que analizan la forma en que la crítica del pentecostalismo a los cultos afrobrasileros y a las otras religiones implica, las más de las veces, la afirmación de la inocuidad o del carácter contraproducente de su magia (Wynarczyk 1989; Sanchis 1994; Birman 1996). A diferencia del ecumenismo, la perspectiva cosmológica clasifica y jerarquiza las diferentes religiones: así es que el devoto del santo, el pentecostal, el católico de una parroquia, cuando no demonizan a la otra religión, tienden a reconocer el valor denominación de la que no forman parte (Birman 1992, 1996; Semán 2000). A diferencia del pluralismo, la experiencia cosmológica popular no piensa en términos de paralelismos entre denominaciones. La llamada múltiple

afiliación religiosa no es una incoherencia o una simple astucia de los sujetos populares frente a la exigencia exclusivista: es el ejercicio de una compatibilización que organiza cosmovisiones y arreglos específicos de poderes sagrados. Para cada sujeto popular pueden ser diferentes. Pero para ninguno de ellos esa posibilidad está inhibida por disposiciones de iglesias que, organizadas desde otra mentalidad, operan de acuerdo a presupuestos exclusivistas y/o concurrenciales. Si el pastor quiere la exclusividad de los fieles para ganar en el mercado, el fiel recorre el campo religioso acumulando en su mochila las más diferentes propuestas: estas atienden diferentes necesidades, pero se integran en un arreglo en el que la definición de esas necesidades y la pertinencia de cada religión es parte de una cosmología singular y situacionalmente constituida (que es siempre más englobante que una teología escrita que se obliga a enunciar geoméricamente su coherencia - lo que no implica, por otra parte, que afirmemos que la cosmológica popular no tiene una coherencia). Todo esto no es equivalente a múltiple afiliación. Esta idea supone que los presupuestos culturales del pluralismo y el exclusivismo (la separación de lo religioso de otros campos y la de las diversas religiones entre sí, el individuo que realiza trayectorias en las que libremente escoge y en cada elección también anula una alternativa), están totalmente difundidos y que los sujetos actúan negativamente frente a ellos y no lo que en realidad ocurre: que esos sujetos tienen principios alternativos. La existencia de una multiplicidad de religiones no debe ser confundida con la homogénea difusión de una experiencia pluralista de esa multiplicidad. La multiplicidad de religiones, además de ser pasible de un uso pluralista admite otro que es el de la lógica integradora de las compatibilizaciones y que se basa en presupuestos cosmológicos.

El carácter holista de las prácticas religiosas en los sectores populares

La práctica religiosa en los sectores populares implica, en la experiencia de sus actores, un supuesto que, pese a ser conocido, debe ser retomado en su profundidad y sus consecuencias. Tal principio puede indicarse en su versión sintética: *la vigencia de prácticas y representaciones que suponen tanto categorías de representación holistas como la unidad de los fenómenos "físicos y morales"*. Trataremos de hacerlo tangible al explicitar sus premisas centrales y sus manifestaciones en diversas formas de práctica religiosa.

Tomamos de Duarte (1994:84) la sugerencia de utilizar los vocablos “físico” y “moral” para no suscribir a priori las representaciones de la cultura moderna, la división de la experiencia humana entre el cuerpo y el alma. El principio monista supone a la persona como una unidad diferenciada entre momentos conectados de manera tal que la afección de cualquiera de esos momentos tiene consecuencias para los otros. Este monismo de carácter holista no es privativo de las visiones cosmológicas de las culturas y poblaciones indígenas en las cuales ha sido reseñado profusamente: se encuentra presente en las visiones occidentales previas al dualismo de lo físico y lo psíquico como la teorías de los humores, del temperamento, o la degeneración nerviosa y también, como lo hace notar Duarte (1986, 1993, 1994), en la cultura de las clases trabajadoras urbanas de las más diversas formaciones sociales nacionales. Veamos ahora cuales son las manifestaciones más gruesas del funcionamiento de este principio, su articulación con el principio cosmológico y la diferencia específica que opone este principio a los modernos holismos de las expresiones de new age.

La principal forma de manifestación del principio de la unidad de lo físico y lo moral es *la referencia, recurrente en varias manifestaciones religiosas, a una economía de fluidos, emociones, y síntomas, que conectan en un continuum las diversas facetas del malestar* (aquellas que nosotros catalogamos en los capítulos de lo físico, lo moral, lo anímico y lo biológico). Mas aún: se trata de la imposibilidad de distinguir estos momentos como compartimentos estancos y de que el hecho de hacerlo no pasaría de una proyección etnocéntrica como la que, salvando las distancias, estaría implicada en la tentativa de encontrar la noción de electrón entre los aztecas.

El énfasis general en la sanación es el más evidente de los grados de manifestación de la ideología que supone la continuidad de lo físico y lo moral. Entre pentecostales, neopentecostales y carismáticos, la salvación y la sanación, el bautismo en el espíritu y la cura o las sensaciones físicas agradables e intensas conforman una igualdad distante de la austera y biológicamente inocua salvación del alma pregonada por las versiones eruditas y /o modernas de estas religiones. En la práctica religiosa popular, este principio se manifiesta más allá de las comunidades rurales en donde se supone afincada la tradición y su diferencia con la modernidad: en las grandes aglomeraciones urbanas de trabajadores se recrean sistemas terapéuticos en los que el “sus-to”, el “empacho”, la “pata de cabra”, el “mal de ojo”, se detectan y tratan

cotidianamente en forma independiente o simultánea del tratamiento médico, muchas veces con anterioridad a cualquier diagnóstico de la biomedicina y, aún, como premisa del éxito de esta última¹⁴. Estas enfermedades, en la definición de sus terapeutas, implican vaivenes entre lo físico-moral habida cuenta de que siempre conectan las manifestaciones físicas con efectos, causas o concomitancias anímicas, como el deseo desmedido y la envidia, el desgano, las hechicerías recibidas y las practicadas desafortunadamente. Y estas enfermedades, así como sus procesos de cura, incluyen, de maneras diferentes, un nivel espiritual que es parte del continuum de momentos que caracterizan al bienestar y al padecer y que constituye la base de la superposición entre lo que, en nuestra perspectiva, es la distinción entre agentes terapéuticos y religiosos: en la perspectiva holista todo sufrimiento extiende los polos de lo anímico y lo físico a un contexto más amplio que puede ser llamado de sobrenatural y que tiene posibilidades de variación negativa o positiva que se correlacionan con el sufrimiento o el bienestar personal. Dicho en otras palabras: siempre se suponen una etiología y una cura en la que operan vectores místicos, sobrenaturales y siempre los agentes de cura son, en algún grado, pertenecientes al orden de lo santo.

Y esto no ocurre, solamente, en el campo autónomo de las nociones folk de alteración: las categorías de la terapéutica popular y de la ideología monista en general están en coalescencia con versiones ampliamente circulantes e institucionalizadas de la espiritualidad católica y pentecostal (aunque obviamente no se trata de lo que pueda ser considerado como el discurso oficial o dominante). Esto ocurre tanto en ciertos aspectos cristalizados en las instituciones eclesásticas pentecostales y católicas como en los sentidos que cobra la experiencia religiosa para los fieles.

Las denominaciones, a través de algunos de sus agentes y/o momentos institucionales, producen modulaciones de su discurso que dialogan con estas categorías para producir sus propias nociones de cura (se trata justamente de las versiones orientadas a esa mentalidad, producidas por sujetos que, muchas veces, son portadores de la misma y han accedido a lugares de importancia relativa dentro de la estructura denominacional). En los niveles institucionales el pentecostalismo y la renovación carismática desarrollados en contextos populares anuncian la superioridad de su oración para curar las patologías populares y otras veces denuncian como demonios a los agentes que han tratado de curarlas con medios espirituales errados que deben ser

corregidos (pero no negados como ocurre en la lógica moderna). La casuística de agentes que cubren estas afirmaciones es amplia: los “padres sanadores”, los laicos católicos consagrados de origen popular y los cultos a determinados santos populares que la iglesia católica permite y muchas veces estimula, pese a que doctrinariamente los desconoce o minimiza. Por otra parte, en el trabajo etnográfico con pentecostales me ha sido posible “descubrir” pastoras que curaban, que hacían fluir la leche de sus pechos para donar la unción a los hijos de sus compañeras de iglesia, o que reciclaban en clave evangélica las técnicas de cura del empacho (Semán 2000).

Entre carismáticos y pentecostales, en el seguimiento de las apropiaciones más informales en las parroquias, iglesias y grupos de oración, pueden observarse hechos reveladores de la vigencia de esa concepción: que la imposición de manos es localizada (en la zona de dolor o de enfermedad), que las curas sanadoras siempre hacen intervenir una mediación física (el aceite o el simple toque de las manos). En esos mismos ámbitos pude observar como las redes de catequistas, que los sacerdotes piensan como de educación evangélica, funcionan como estructura de institucionalización y consagración oficiosa de mujeres que, casa por casa, rezan para curar a las personas enfermas y reivindican con cierto reconocimiento del vecindario una santidad especial.

La continuidad de lo físico y moral abarca, y su prolongación a lo espiritual se manifiesta, también en la atribución de carácter moral-espiritual a la enfermedad o a la desgracia (lo que resulta consistente con lo que señalamos en el punto anterior acerca del predominio de las interpretaciones cosmológicas de los sucesos infelices). Así, las diversas categorías de bienestar o sufrimiento varían al calor del cumplimiento o incumplimiento de obligaciones para con lo sagrado. Se padece en la persona propia o en la de los familiares, porque no se ha cumplido con un santo o un difunto. Se puede padecer, como lo afirman muchos pentecostales, por una maldición que nos han hecho personalmente y aún a nuestros antepasados. Estas representaciones que interpretan el malestar iluminan, mucho más que las que dan cuenta de los estados positivos, lo errada que es la categoría de acción utilitaria o de magia para analizar el comportamiento religioso popular. Quien, ante la desgracia, piensa que ha fallado en sus obligaciones con lo sagrado no las cumple, posteriormente, porque no pudo alcanzar sus objetivos por otros medios. Lo hace porque ese entramado de obligaciones con lo superior es el

contexto cognitivo y moral de su experiencia. Es en la vigencia de esta mentalidad donde reside, parcialmente, la causa de la aceptación de la teología de la prosperidad. Si es cierto que ella se apronta en un moderno afán de hedonismo y consumo, no lo es menos que invoca y moviliza expectativas providencialistas que son propias de un sistema de representaciones que conecta dioses y hombres en un circuito de efectos y causas que, constantemente, pivotean entre lo moral y lo sagrado a través de las cosas y los cuerpos.

El carácter específico de este sistema de representaciones se patentiza cuando se contrasta esta categoría con lo que surge de los supuestos culturales de la modernidad en cuanto al padecer. En esta configuración cultural el mal está desconectado de cualquier relación con lo sagrado. Puede haber causa biológica y, separadamente, puede haber sufrimiento psíquico que las diversas formas de medicina y psicología establecen, miden, contrarrestan y manipulan. La moralidad moderna, por otra parte, se define con prescindencia de fuerzas espirituales y sus infracciones no traen al infractor desgracia o dolencia sino puniciones racionalmente establecidas o culpas que deben ser elaboradas (más que expiadas).

¿Cuál es ese sentido en que difiere contrastante y aleccionadoramente de otras apropiaciones de las mismas religiones? Hay versiones del Pentecostalismo y del Catolicismo que reniegan, totalmente, de cualquier otro bien que no sea el de la vida eterna y la salvación espiritual. Sin embargo en el Catolicismo, el Pentecostalismo, en las apropiaciones de la Renovación Carismática estudiadas por Csordas (1994) en los EEUU y en algunas de las que han sido reconocidas en la Argentina y Brasil, y aun en el discurso de algunos líderes afrobrasileros, la religión puede estar definida como práctica al servicio del auto reconocimiento y, por esta vía, como práctica terapéutica¹⁵. La comparación de este monismo con el que aparece con las manifestaciones de la Nueva Era sirve para realzar su diferencia específica y para plantearla más agudamente. Las corrientes de pensamiento teológico y práctica religiosa que se relacionan con la Nueva Era y que inclusive permean el espacio católico, reaccionan en forma consciente y crítica contra el dualismo de la modernidad¹⁶. La orientación monista que estamos resaltando es lógicamente anterior a esa división, no la tolera, y la resiste o, directamente, la reinterpreta desde sus representaciones previas (y es por eso que, casi sin proponerse una especie de “crítica, no letrada, fáctica, del dualismo”, desarrolla la salvación, que fue propuesta por misiones espiritualistas, como una forma de bienestar

que abarca la materia, el aquí, y el ahora, en la forma de sanación o de prosperidad). Para esta lectura de las propuestas religiosas no se trata de reintegrar o reconciliar prácticas terapéuticas y religiosas, de conmutar unas con otras o de compensar con las religiosas las medicinas faltantes por falta de recursos. Se trata, en todo caso, de la persistencia de una representación holista pero multifacética frente a lo que la cultura de la modernidad segmenta presentando como religión, terapéutica, estética, ideología. Desde la perspectiva holista o monista religión no significa, y nunca significó, lo que para nosotros: un campo de prácticas autónomo. Es, en cambio, el ámbito de una relación de intercambios que antecede y moldea los niveles más concretos e inmediatos de experiencia por que como mostramos en el punto anterior, esta situación esta signada por aquello que dice Benveniste (1965) “*Tout y est imbu de religion, tout est signe des forces divines*”.

El carácter relacional de la experiencia religiosa popular

Un segundo atributo de la configuración que me interesa describir es el carácter relacional de la experiencia religiosa. *Debido a su carácter relacional la experiencia popular hace operar, en la ligazón de cada hombre con lo sagrado, una ideología que lo define y relaciona con otros hombres y con lo sagrado mismo, en su diferencia y su jerarquía.* Y, nuevamente, podemos aprehender mejor este carácter por contraste con lo que resulta típico de la experiencia moderna. En esta la relación con lo sagrado tiende, en el límite, a ser planteada como relación de seres individuados e iguales frente a un principio sobrenatural o divino. Los hijos de Dios, hermanos entre sí, son las figuras tendenciales del igualitarismo moderno proyectado a las prácticas creyentes: sólo admite desnivel en la relación entre cada uno y la divinidad (aún cuando a veces se da el extremo teológico de humanizar a la divinidad y proponerla como amiga). La irrupción del pluralismocultural en el seno de las religiosidades modernas no cambia esta situación: cada uno de los culturalmente diversos es igualmente valioso frente a dioses que lo cobijan en su singular diversidad.

En la experiencia de los sectores populares la tendencia a igualación es mucho más problemática. Y mucho más que un cuestionamiento a la misma se percibe otro modelo de relación con lo sagrado. Si bien este modelo tiende a excluir mediaciones burocráticas y racionalizantes como las desarrolladas

por cualquier iglesia (lo que haría suponer una subyacente voluntad igualitaria), pueden apuntarse elementos que muestran que el “pueblo de Dios” de la lógica popular se representa a sí mismo a través de un prisma desigualador y jerarquizante. En primer lugar debe asumirse el valor diferencial que tiene la eficacia de la ideología que tiene en su centro en los valores familiares y que, de acuerdo a los papeles que se cumplen en su estructura, asigna posibilidades, derechos y obligaciones en la relación con lo sagrado. Considérense los siguientes dos ejemplos de esta afirmación: el trato de los hijos rebeldes y los casos de agresiones en el seno de las familias y, en general, de los maridos hacia las esposas.

En la experiencia popular, y en cualquier corriente religiosa, habitan, por ejemplo, los reclamos por el comportamiento de los hijos en la escuela y en la familia. Se trata del problema de los hijos “rebeldes”. No se trata aquí de lo que en las capas medias psicologizadas e individualistas llevaría ante la misma situación, a la preocupación por los “traumas infantiles” que subyacen al mal comportamiento. Este problema, “la rebeldía”, depende para su definición de un ideal de moralidad familiar que, viéndose desbordada, lleva a postular como causa un desbalance de la relación con lo espiritual (al que le corresponderá una acción compensadora que también será de orden espiritual y que se manifestará tanto en el plano familiar como en el del comportamiento del niño rebelde). El mismo desbalance es el que se percibe, se vive con preocupación y se resuelve religiosamente en las familias en las que los maridos agreden físicamente a las mujeres. Este problema, que en la lógica moderna, intra o extra contexto religioso, es leído como el de la mujer golpeada, tiene una lectura diferente en las iglesias más eficaces en el mundo popular (y en la raíz del éxito evangelizador que ostentan en este ítem): de lo que se trata para las iglesias, y para los matrimonios reconciliados, es de violencia o armonía familiar y no de una cuestión de derechos individuales. Los trabajos empíricos sobre género y pentecostalismo aciertan al decir que esta religión protege a las mujeres pero no altera los arreglos familiares que llaman patriarcales. Sin embargo yerran al razonar como si estas iglesias ejercieran su influencia exclusivamente sometidas a las alternativas del universo cultural de los académicos (uno de los planos en que más se han desarrollado, muchas veces en clave humanista, los valores individualistas de la cultura moderna): “a favor del machismo” o “contra el machismo” son categorías de interpretación limitadas en la medida en que en la práctica fa-

miliar y religiosa que estamos describiendo, la definición jerárquica y complementar de la familia es una definición positiva (lo contrario de la ausencia de una definición) vivida como rectora y legítima por hombres y mujeres que a partir de sus diferencias jerarquizadas hacen familias y, también, religión.

En otras palabras: mientras en la experiencia moderna son enfatizados el yo, su libertad, sus deseos, y todo lo que Dios ha reservado al individuo, en la experiencia relacional se trata siempre de un yo anclado en una red de reciprocidades que determinan obligaciones de don y contra don y que surgen de un lugar en una estructura de papeles y responsabilidades familiares. Esta estructura viene a complejizar la lógica y la realidad de la red de reciprocidad que, según dijimos en el punto anterior, media la relación del hombre con lo sagrado en la perspectiva monista. En el continuum de lo físico, lo moral y lo espiritual cada hombre no es un punto igual a otro sino una figura desigual de las otras debido a una malla de relaciones que lo une legítimamente a esas personas. En la lectura popular nadie pide desde la individualidad pura, como un hijo de Dios que se representa a este como un padre comprensivo y bondadoso. Lo hace siempre desde su lugar de hijo, padre o madre y las soluciones que se piden a Dios, o las faltas que deben expiarse, se relacionan con las formas en que esos sujetos han desempeñado esos papeles.

La lectura y práctica modernas de la religiosidad le abren cada vez más espacio al individuo y no es casual que surjan entre fieles y sacerdotes modernos toda una serie de figuras propias de la época del individualismo. Al interior de las más variadas y establecidas iglesias, mientras los anglicanos promueven el sacerdocio femenino, el catolicismo vive tensionado por la presencia de grupos que no renuncian ni a la fe católica ni a la ética sexual individualista que se opone al dogma de la jerarquía (surgen así las tentativas de lograr la conciliación entre el derecho a la comunión y la libre definición de prácticas sexuales y modos de alianza y de reproducción). En la experiencia relacional, el colectivo no se constituye como suma de individuos o de comunidad que se relaciona con lo espiritual en forma políticamente correcta. Está antepuesta la comunidad, como totalidad y como conjunto internamente diferenciado. Esto es casi obvio en fenómenos como las procesiones o las fiestas de santo en las que femineidad, masculinidad, adultez, infancia y vejez dan lugar a participaciones diferentes que no se resuelven, como en la corriente moderna, en términos de un pluralismo abierto sino de una compatibilización y un orden.

Este carácter relacional se verifica en otra cuestión: mientras en la experiencia moderna el contacto con Dios es personal e íntimo, en la experiencia relacional unos influyen espiritualmente sobre otros. La modernidad tiene en el encuentro íntimo y personal una matriz de santidad que contrasta con usos corrientes en la piedad popular que se desarrolla entre católicos y pentecostales: en la experiencia popular el continuum físico-moral que integra a los sujetos como padres, hijos, ahijados y rivales, también permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a los hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos. Así es que, como lo comprueban varios trabajos relativos a a iglesias pentecostales y católicas, una madre puede ser el vehículo de sanación para un hijo descarriado formando una corriente de poder entre el templo, la fotografía que ha llevado al pastor, su propia persona y el hijo de marras.

Conclusión

El punto de partida de este artículo ha sido la distancia de las concepciones que asimilan el contenido de la práctica religiosa a la pertenencia a una denominación o fracción denominacional. Catolicismo, Pentecostalismo, Renovación Carismática o Neo-Pentecostalismo son terminos que operan más en la lógica de las intenciones de las instituciones que en la de las apropiaciones en las que cada religión se consume.. Estas, por su parte, no se desarrollan según criterios individuales, según decisiones y funcionalizaciones realizadas por creyentes privados de tradiciones culturales. Estas son las que encarrilan las trayectorias al modelar las preferencias y orientar las lecturas de lo que llega desde las mas variadas teologías e instituciones religiosas. Estas tradiciones son el sillar de corrientes de cultura que atraviesan la experiencia denominacional y configuran el sentido específico que adquiere la vida religiosa.

En acto hemos intentado mostrar uno de los atravesamientos culturales que singularizan la vida denominacional y conforma una corriente de religiosidad de rasgos sistemáticos: como corriente cosmológica afirma la imbricación de los niveles que son para nosotros el más allá y la tierra en un realismo que incluye en su definición a lo santo; como corriente holista se

apoya en una vivencia, en una práctica, en un ideal en que las divisiones del cuerpo y el alma son relativas y posteriores a la unidad que traza un arco dinámico de experiencias físico morales en las que ética y dolor no se separan como razón y sensibilidad; como corriente relacional proyecta un sujeto de la experiencia religiosa que es siempre parte de una red jerarquizada y articulada en relaciones de donación específicas. Esta corriente es parte actual de la experiencia de los sujetos populares: al mostrarla en sus manifestaciones contemporáneas hemos querido tomar distancia de las visiones que, además de ignorar la transversalidad de la experiencia denominacional, reducen a “folklore”, a “tradición” lo que no ingresa fácilmente en un sistema de categorías involuntariamente (pero no aleatoriamente) particularista.

* Los que discuten apasionadamente son, parafraseando a Brecht, imprescindibles. Con esto hago constar mi agradecimiento a los alumnos del curso La cultura de los Sectores Populares y el Orden Social Contemporáneo que durante estos meses y poniendo lo mejor de sí me ayudaron a pensar este argumento. De cualquier forma, se sabe, el responsable es quien suscribe.

Notas

¹ Hay varios autores que realizan esta actitud de diversas maneras. A modo de ejemplos paradigmáticos valgan el de Pierre Sanchis (1997) (que muestra que el campo religioso brasileño debe dividirse en términos de vertientes y lógicas culturales más que de denominaciones religiosas) y Otávio Velho (1987, 1997) que, en trabajos tan distintos como los dos citados, aboga por análisis que tengan en cuenta tanto la porosidad de las fronteras denominacionales como la creación homogeneidades y continuidades que subvierten las heterogeneidades institucionales.

² Redfield, Lewis o Bourdieu pertenecerían a las primeras en la medida en que en esos autores dominan las referencias a la marginalidad, al carácter pobre de la cultura de la pobreza, a su imposibilidad de ser algo más que una imitación degradada de la cultura dominante. Thompson, Williams, Grignon y Passeron serían ejemplos paradigmáticos de las segundas. Con esto se ve que esta clasificación es abarcativa y que no se propone dar cuenta de especificidades al interior de esas dos grandes categorías. Este artículo se alinea con las visiones positivas que implican un fuerte

movimiento de relativización, de contraste y comparación, y que no implican, necesariamente, un abordaje antropológico (si es que se identifica este término con lo exclusivamente micro): una tradición cultural, una ideología, un imaginario, pueden ser estudiados en su positividad y, al mismo tiempo, en amplia escala.

³ Dado que referiré frecuentemente a este concepto valga una larga explicitación. En este artículo entendemos el término en dos sentidos:

1) Como ideología y proyecto cultural plasmado en buena parte de las sociedades occidentales, apuntado en los valores individualistas y en dispositivos de racionalización técnica (que gobiernan la relación con la naturaleza), política (que regulan a través del derecho la relación entre los individuos) y psicológica (que ordena las relaciones de los individuos consigo mismos instituyéndolos como tales). En tanto la modernidad es un proyecto, y no un automatismo metasocial, es lógico que pueda verificarse sus puntos de fracaso, inconsecuencia e incompleto desarrollo debido a contestaciones o variaciones sociales e históricas de ese proyecto. Además, modernidad implica una dimensión mítica en la que se concibe a sí misma como automatismo que le da camino y destino homogéneo a la experiencia humana (sobre esta definición, ver Hervieu- Léger 1986). Más adelante mostraré que esta dimensión mítica media, con gravosas consecuencias, los análisis de la religiosidad popular.

2) Más ampliamente, refiere a los patrones de desarrollo privilegiados por los grupos dominantes de las diversas naciones latinoamericanas. Estos patrones tienen una relación de afinidad con la modernidad que puede ser mentada sólo en un sentido muy genérico y que, debido a las características de las sociedades latinoamericanas, esta sujeto a un grado mucho más alto de variaciones, contestaciones y/o superposiciones con lógicas culturales distanciadas de la modernidad. Uno de los casos que sintomatiza la situación singular y reelaborada de la modernidad latinoamericana es, como intentaremos mostrar aquí, el de la cultura de los grupos populares latinoamericanos.

⁴ Nuestro argumento problematiza la pretensión de exclusividad de esta opción pero no desconoce que en términos de ciertas relaciones y distribuciones esa negatividad es exacta ni, tampoco, pretende sostener que los grupos populares en su producción simbólica no se reconozcan en diversas categorías de privación. En todo caso sugerimos: existen otras categorías que contienen y redimensionan las posiciones negativamente privilegiadas y las identidades en las que se manifiesta el reconocimiento de esas situaciones.

⁵ Justamente por que es extrema, una etnografía lúcida y reciente, muestra que aún en el límite inferior del “*hambre*” se sigue seleccionando, que aún recogiendo comida de la basura se elige y se prepara con “estilo” lo que se termina ingiriendo (Jardim 1999).

⁶ En una obra insospechable de antimodernismo romántico, pero iluminadora y arrasadora de prenociones, mecanicismos y sentidos comunes modernistas, Touraine (1994) efectúa una discusión de estos conceptos y una presentación de los puntos

ciegos de la teoría social en cuanto a sus versiones de (y sus compromisos con) la modernidad.

⁷ La previsión de los efectos secularizantes de la difusión de la ciencia, plantada desde el centro de los ideales y estrategias modernizantes, no reparaba en la cantidad de mediaciones que reinterpretarían ese influjo, en las innumerables casamatas queresistirían lo que era imaginado como una blitzkrieg cultural que, en pocas generaciones, acabaría con la superstición. Agnóstico, progresista, teórico del positivismo y dotado de un profundo sentido común, Bunge explicaba este “fracaso” en términos que atienden, más que mucha ciencia social imbuida de precauciones epistemológicas, a la riqueza y complejidad de lo social y del conflicto implicado en la secularización: “no pensemos que la gente va a dejar de creer en el empacho por que en la escuela se enseña sobre virus y bacterias. Lo que dicen las maestras es desmentido por las familias”.

⁸ No todas, ni la mayor parte de las prácticas religiosas populares crecientemente visibles en los últimas décadas, son brotes de emocionalidad que reaccionan frente a la sequedad de iglesias racionalizantes. Lo que en algunos casos suele confundirse con emocionalismos retornantes supo existir desde antes de esa hipotética revolución, en complejas negociaciones con las iglesias establecidas. En el catolicismo, con los padres preconciarios, en el pentecostalismo como sub-versión o ampliación permitida de la versión ortodoxa de la santidad limitada a la declamación puritana, tal como lo observó agudamente Rolim (1985), como expresión de una forma de piedad que ya en su orígenes distaba de los moldes modernos que encriptan e interiorizan la emoción. No se trata de negar la existencia de la portentosa corriente de religiosidad que se genera en el seno de las tensiones propias de la modernidad. Se trata de no asimilar a ella lo que se parece en términos exteriores pero tiene otras raíces y, sobre todo, otro contexto.

⁹ Míguez (1997) elabora una crítica de los términos de este debate y muestra en qué medida se deriva de supuestos etnocéntricos sobre Latinoamérica. El paso que hace equivaler esa posición con modernocentrismo es responsabilidad del que suscribe. En un nivel más concreto y más específico Mariz y Machado (1996) muestran que la salida pentecostal a los problemas familiares exige un modelo más complejo que la simple tensión entre el individualismo clásico y una posición irreductiblemente patriarcal. Además debe decirse que la igualación pentecostalismo-protestantismo se basa en una homogenización indebida: el pentecostalismo supone ya en su origen importantes diferencias con las teologías protestantes clásicas. Dayton (1991), Míguez Bonino (1995) y Corten (1998), destacan que el pentecostalismo y los movimientos que están en su raíz reintroducen énfasis teológicos que colocan el problema de la gracia en términos menos rígidos que los de las teologías de Zwinglio, Lutero y Calvino, amortiguando la transcendentalización de lo divino y alentando una búsqueda de mediaciones y milagros. Este dato, que no es superfluo, abarca un hecho pleno de

consecuencias: el pentecostalismo disponía en su propia estructura teológica de un potencial de apertura frente a la religiosidad popular y sus cosmologías holísticas que hace más plausible la interpretación que sostenemos en los próximos puntos.

¹⁰ Duarte (1986) ha desarrollado con profundidad esta alternativa. Mi argumento desarrolla algunas de sus consecuencias e intenta proseguir su notación teórica para caracterizar este aspecto de la religiosidad popular aunque, insisto, existen en los sectores populares otras corrientes cuya diferencia requiere para su descripción de otros apoyos teóricos.

¹¹ Sobre la viabilidad, la necesidad y la dificultad de los ejercicios de relativización en la sociedad contemporánea, ver Geertz (1999).

¹² Corten (1998: 200) muestra como estos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de San Agustín a Hobbes y muestra como la IURD desarrolla una idea de milagro diferente de la de esa tradición al instituirlo como natural, como banal. Mi interpretación de la diferencia entre la idea de milagro propuesta por la IURD y la de la tradición moderna sigue el argumento propuesto por Corten. Mi propuesta de interponer, como clave de interpretación, una mentalidad cosmológica haría entender por qué la estrategia descrita por Corten resulta tan eficaz.

¹³ El hecho de que esos creyentes pentecostales efectúen bautismos protectivos de la vida, más allá de la acumulación de religiones ya indicada, es también un efecto del elemento cosmológico: desde el punto de vista de la doctrina pentecostal no hay bautismo sino “presentación de los hijos al Señor” y el bautismo debe suceder a la elección.

¹⁴ Semán (2000) realiza una descripción general del funcionamiento del curanderismo en el Gran Buenos Aires. Mazur (2001) muestra la forma de actualización y vigencia de las prácticas de los curanderos en forma detallada y a partir de un extenso análisis de caso. En Brasil, el clásico trabajo de Loyola (1982) muestra un panorama general y plantea, pioneramente, las posibilidades interpretativas de las que este artículo se beneficia.

¹⁵ Csordas (1994) muestra que el movimiento central del MRCC en los EEUU es el de sacralizar/resacralizar momentos propios de las identidades sociales definidas en contextos modernos (el yo ahora transformado en “*sacred self*”). En esa línea de interpretación se inscriben los trabajos recientemente realizados en la Argentina por Roldán (1999). No negamos la presencia de estos desarrollos que son parte de una sensibilidad moderna fuertemente presente y probablemente dominante en la apropiación de las religiones. Indicamos, solamente que hay otras formas de apropiación y que, en lo que respecta a los carismáticos, mis conclusiones coinciden con las de Maués (1998:13) en su análisis de la compleja difusión del MRCC en el medio social popular. Ahí se presentan tanto los efectos de modernización de la

práctica católica (que atañen principalmente a los laicos) como la parcial continuidad de la visión propia del catolicismo popular. Mi referencia de pentecostales más afectados por una visión moderna en la apropiación de la religión remite a las decenas de variantes psicologizadas de Guerra Espiritual y de liberación que se practican en Iglesias de países del Cono Sur y que se divulgan a través de una bibliografía creciente. Mi cita de líderes de religiones afrobrasileños sosteniendo discursos de una lógica semejante surgen de entrevistas y recolección de testimonios mediáticos. El hecho de que esta lógica más moderna se presente menos entre los afrobrasileros puede tomarse como un ejemplo potencial de la mayor afinidad que puedan tener una denominación religiosa y una lógica cultural de apropiación de la misma.

¹⁶ Inclusive, como lo demuestra Menendez (2000), la crítica al dualismo que dará bases a la Nueva Era se desarrolla y es reconocida, al menos parcialmente, como científica.

Bibliografía

- BASTIAN, Jean. 1992. "Les protestantismes latinoamericains". *Social Compass* 39 (3): 327- 356.
- BENVENISTE, Emile. 1969. *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. Minuit: Paris.
- BIRMAN, Patricia. 1995. *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro*. EdUERJ: Rio de Janeiro.
- _____. 1996. "Religião em família: entre crentes e não crentes". XX Reunião Anual ANPOCS, Caxambu.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. *La Distinción*. Taurus: Madrid.
- BOURDIEU, Pierre & SAINT MARTIN, Monique. 1976. "Gouts de classe et styles de vie". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n. 5.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. 1999. "Sobre la astucias de la razón imperialista". *Apuntes de Investigación* n. 4.
- CAROZZI, María Julia. 1999. "Nova Era: A autonomia como religião". In: Carozzi, María Julia (org.): "A Nova Era no Mercosul". Petrópolis: Vozes.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1990. "Institución de la Sociedad y Religión." *Revista Vuelta Latinoamericana*, s/d.
- CSORDAS, Thomas. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of*

- Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- DAYTON, Donald. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva creación, Grand Rapids y W. Eerdmans Publishing Company.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 1993. "A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral?". Encontro Nacional de Antropologia Médica, Salvador.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarquicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- ESQUIVEL, Juan, GARCIA, Fabián, HADIDA, María Eva & HOUDIN, Victor. 1998. *Creencias y prácticas religiosas en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Eudeba
- FERNANDES, Rubem César. 1994. "O Peso da Cruz. Manhas, Mazelas e Triunfos de um sacerdote particular". In: _____. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 127-165.
- GEERTZ, Clifford. 1999. "Os usos da diversidade". *Horizontes Antropológicos* n. 10: 13-34.
- GRIGNON, Claude & PASSERON, Jean Claude. 1992. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- GRUZINSKI, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. 1986. *Vers un nouveau christianisme?*. Paris: Cerf.
- _____. 1997. "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche". *Social Compass* 44 (1): 131-143.
- JARDIM, Marta. 1999. Negociando fronteiras entre o crime, o trabalho e a mendicidade. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFRGS.
- LOYOLA, M. A. 1982. "Cure des corps et cure des âmes: les reppts entre les médecines et les religions dans la banlieu de Río". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 43.
- MAZUR, Evangelina. 2001. Cura e Mediação Social. Um estudo de caso no interior da Argentina. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

- Museu Nacional/ UFRJ.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. 1996. "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". *Religião e Sociedade*.
- MAUÉS, Raymundo. 1998. "O leigo Católico no Movimento Carismático em Belém do Pará". XXII Encontro ANPOCS. Caxambu. Minas Gerais.
- MENENDEZ, Gerardo. 2000. *Cultura Holística, New age, Auto-ayuda: Nuevas caras para el individualismo o nuevo paradigma para el sentido común?*. Tesis de Doctorado. Instituto Universitario de Pesquisas de Rio de Janeiro.
- MIGUEZ, Daniel. 1997. *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Amsterdam: Vrije Universitat.
- MIGUEZ BONINO, José. 1995. *Rostros del Pentecostalismo Latinoamericano*. Buenos Aires y Grand Rapids: Nueva Creación y Eerdmans.
- MORLEY, David. 1996. *Televisión, Audiencias y Estudios Culturales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- ROLDAN, Verónica. 1999. "La religiosidad en el movimiento carismático católico: Un estudio comparativo Buenos Aires-Roma." *Estudios Sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, n. 7.
- ROLIM, Francisco, Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação socio-religiosa*. Petrópolis: Vozes.
- ROMERO, Luis Alberto. 1987. *Los sectores populares urbanos como sujetos históricos*. Buenos Aires: CISEA-PEHESA.
- SANCHIS, Pierre. 1997a. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, A. & STEIL, C. (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1997b. "Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12 (33): 103-126.
- SEMÁN, Pablo. 2000. *A fragmentação do Cosmos. Um estudo sobre as sensibilidades religiosas de fiéis pentecostais e católicos de uma bairro da Grande Buenos Aires*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. UFRGS.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin American turning Protestant? The politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

- TARDUCCI, Mónica. 1994. "Las mujeres en el movimiento Pentecostal: liberación o sumisión". In: FRIGERIO, A. (Compilador). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- TOURAINÉ, Alain. 1994. *Critica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina
- VELHO, Otávio. 1987. "O Cativoiro da Besta Fera". *Religião e Sociedade*. 14 (1): 4-27.
- _____. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". In: ORO, A. & STEIL, C. (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 43-62.
- WYNARCZYK, Hilario. 1989. *Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Hector Gimenez, Carlos Annacondia*. Buenos Aires: Prensa Ecueménica.