

LOS SACERDOTES DEL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN CARISMÁTICA EN EL ESPÍRITU SANTO. ¿BRUJOS, MAGOS O HECHICEROS PROFESIONALES?

Luis A. Vázquez Pasos¹
Universidad Autónoma de Yucatán – México

Resumen. En este trabajo exploro las semejanzas entre los sacerdotes del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y sus rituales con los agentes de la magia y los ritos que les son propios, es decir, los magos. Aunque la magia ha sido abordada ampliamente por los padres fundadores de la antropología y la sociología, me apoyo preferentemente en los planteamientos que al respecto hacen Emile Durkheim, Marcel Mauss y Max Weber. Asimismo, tomo los aportes de de Mircea Eliade, James Frazer, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Rudolf Otto, entre otros.

Abstract. In this paper, I explore the similarities between the priests of the Charismatic Renewal in the Holy Spirit movement and their rituals, and the magic makers, including their own ceremonies. Although magic has been analyzed by the founding fathers of anthropology and sociology, I ground my ideas mainly on the proposals about the matter made by Emile Durkheim, Marcel Mauss and Max Weber. In this exercise I take into account the contributions to the field by scholars such as Mircea Eliade, James Frazer, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Rudolf Otto and others who have laid the ground for this type of analysis.

Quien asiste a una misa, asamblea de alabanza, conferencia, retiro, congreso o cualquier otro evento organizado por los integrantes del Movimiento de Renovación carismática en el Espíritu Santo o, como es conocido entre éstos, la *Renovación Carismática*, verá a un individuo que los preside hablando en forma autoritaria, blandiendo algún objeto, entonando algún canto, bailando al ritmo de la música, diciendo por ratos palabras y frases en una “lengua” que nadie entiende, invocando seres metafísicos, transmitiendo los poderes de estos seres al auditorio congregado en torno suyo y, mediante conjuros, sanando enfermos y exorcizando demonios. Posiblemente lo habrá visto esparcir agua y sal tanto por el sitio donde celebra alguno de esos eventos como sobre las cabezas de quienes ahí se encuentren. O bien, invocar seres metafísicos para que acudan en su ayuda para vencer a los seres malignos contra los cuales sostiene una *guerra espiritual*². Algo semejante le ocurre al asistente a las ceremonias que dirige el pastor de alguna Iglesia pentecostal y aun a quienes están presentes en algún ritual en el que el *shamán* que la dirige expulsa los *aires* de un terreno o le realiza una *limpia* a un individuo que fue hechizado por algún hechicero.

En todos esos personajes – sacerdotes, pastores, shamanes y hechiceros – a pesar de sus diferencias, hay elementos que comparten y que por momentos los hacen parecer como si se tratara de un solo personaje. En ocasiones esta confusión proviene de las funciones, a veces no del todo diferenciadas, que realizan el mago, el hechicero y el sacerdote y que reportan algunos estudiosos del tema. Por ejemplo, Julio Caro Baroja advierte que “Uno conjura, el otro normalmente ora y sacrifica. Pero a veces también, el sacerdote recurre a prácticas mágicas, a conjuros y el mago a oraciones y sacrificios” (Caro Baroja 1997: 61). Por otra parte, esta confusión puede deberse a los elementos que comparten. Entre éstos puedo mencionar esa especie de *conciencia colectiva* (Durkheim 1992) formada por un conjunto de ideas, creencias y sentimientos en torno a lo sagrado y sus representaciones así como

también ciertos rituales, oraciones y objetos de culto. La credibilidad que le otorgan los individuos de la comunidad a la que pertenecen, basada en la eficacia de sus actos, es otro elemento que los hace semejantes. No obstante, una mirada más precisa nos revela los elementos que los hacen diferentes y por tanto nos expone su diversidad. La mayor diferencia entre unos y otros es que mientras los sacerdotes de *la renovación* deben mantenerse dentro de las ideas que conforman la doctrina de la Iglesia católica y las normas que rigen la disciplina de su jerarquía, los magos no. Éstos, en contraste con los anteriores, gozan de entera libertad para pensar y actuar.

En este documento expongo el análisis interpretativo de los datos etnográficos obtenidos en una investigación que estoy realizando en México, específicamente en la ciudad de Mérida, capital del estado de Yucatán. Como se advierte en el título, los sujetos sobre los que recae este estudio son los sacerdotes del Movimiento de renovación carismática en el Espíritu Santo. Ahora bien, debo advertir que no todos los sacerdotes que tienen contacto con este movimiento, por ejemplo párrocos y vicarios, concuerdan con sus principios y la actitud que asumen tanto los fieles como los sacerdotes que se identifican con este movimiento. Algunos, independientemente de su posición en la jerarquía católica, son indiferentes y otros muestran abiertamente su oposición tanto a *la renovación* como a la conducta que asumen esos sacerdotes en sus misas. Por ello sólo incluyo como sujetos de estudio a quienes dan testimonio de haber sido “tocados por el Espíritu Santo” y así son reconocidos por sus feligreses y por quienes sin serlo acuden hasta ellos en busca de solución a sus problemas. Durante esta investigación, he podido identificar a once sacerdotes que cumplen estas características por lo que constituyen mi muestra. Como ocurre en otros casos, no todos ellos poseen los mismos carismas, demuestran el mismo entusiasmo en sus ceremonias, ni tienen la misma clientela.

Hoy día, asistimos a la transfiguración del cristianismo, particularmente del catolicismo en toda América Latina. En ocasiones, como ocurre con algunas manifestaciones de la religión popular, son los feligreses quienes diseñan la forma que adopta y la

dirección que sigue, pero en otras, como ocurre con *la renovación carismática* en nuestro espacio de estudio, los sacerdotes son los diseñadores de la forma y dirección que adopta y sigue, respectivamente, esta versión del catolicismo. En este sentido, algunas de las muchas preguntas que surgen son las siguientes: ¿cómo es la religión que emerge en este inicio de siglo?, ¿cuál será la dirección que seguirá?, ¿son la magia y sus rituales los que marcan la forma y la dirección que sigue esa religión?

El entorno ideográfico

Magia y religión son términos que hacen referencia a, por una parte, sendos conjuntos de prácticas empíricas, y, por la otra, a conceptos a través de los cuales representamos dichas prácticas así como también las redes de relaciones sociales y de símbolos que sus actores tejen. En tanto conjuntos de prácticas empíricas, tanto la magia como la religión han acompañado al hombre a lo largo de su historia. No así en cuanto conceptos. En este caso, surgen conjuntamente con la conformación de las ciencias sociales. De tal modo que al momento presente se insertan en los respectivos *corpus* teóricos de varias de ellas. Especialmente de la historia, la sociología, la antropología y la psicología. Lo cual no quiere decir que antes no hayan sido motivo de reflexión por parte del hombre. La historia de la filosofía clásica da cuenta de ello.

Los primeros datos de la irrupción de la magia y de la religión en el ámbito moderno de la academia los encontramos hacia 1651 cuando Thomas Hobbes (1980) dedica los capítulos de las dos últimas partes del *Leviatán* a la religión, sus seres metafísicos y sus agentes. No obstante, solamente adquieren un status propio, en cuanto objetos de estudio, con el surgimiento de la antropología y de la sociología en la segunda mitad del siglo XIX. Con ello pasan de la marginalidad en que se encontraban a ocupar un nicho preferente en la rama de estas disciplinas que tienen por objeto de estudio las formas como los individuos conciben, experimentan y se relacionan con lo sobrenatural. Su relevancia como instrumentos analíticos, es tal que hoy día resulta

imprescindible no acudir a ellos para comprender y explicar tanto el comportamiento humano como el de la sociedad. O más aún, para comprender y explicar la relación entre la magia, la religión y la ciencia³. O si se prefiere, para la comprensión y explicación de lo sagrado y lo profano. Como ya sabemos, debemos a Edward B. Tylor (1977), Herbert Spencer (1986), James Frazer (1951), Emile Durkheim (1992), Marcel Mauss (1971), Max Weber (1983) y Bronislaw Malinowski (1974) haber puesto las bases para un estudio científico de la magia y la religión.

No obstante la estrecha relación entre magia y religión y de que en no pocas ocasiones sus fronteras se integran en un mismo campo, para los fines de este trabajo centraré la reflexión en la magia y la definiré, siguiendo las aportaciones de los estudiosos arriba mencionados, pero específicamente las de – repito – Durkheim, Mauss y Weber, como ese conjunto de ideas, creencias, sentimientos y prácticas rituales en torno a lo sagrado y los seres sobrenaturales que posee y realiza un mago, con fines precisos previamente establecidos, y que es compartido por un determinado grupo. En estos términos, la visión instrumental que poseen los sacerdotes y feligreses de *la renovación carismática* sobre Dios y su religión y la capacidad que estos últimos le otorgan a aquéllos para dirigir la acción divina en su beneficio, le dan a este movimiento y a estos sacerdotes un sentido mágico.

La magia, aunque pertenece al ámbito de lo oculto, es decir “lo que ‘no es aprehendido o no es aprehensible por la mente; lo que está más allá del alcance del entendimiento o el conocimiento común” (Eliade 1997: 70), evidentemente no es un puñado de meras supersticiones, ni de falsaciones de la realidad. Tampoco se trata de una especie de religión primitiva o de una pseudo ciencia. Como ya sabemos, ambas apreciaciones han quedado desmentidas por Durkheim (1992)⁴. Menos aún podemos decir que esté caracterizada por acciones irracionales, antes bien estas acciones, como afirma Max Weber (1964), son racionales. En todo caso, como afirmarían otros analistas para referirse a lo sagrado, incluye tanto la racional como lo irracional⁵. Malinowski coincide con Weber sobre la racionalidad de la magia. Ampliando su visión sobre esta práctica nos dice que es un saber que poseen los individuos, en este caso los primitivos, basado en la experiencia y conformado

por la razón (Malinowski 1974). Debemos también a Mauss y a Malinowski haber desmentido a quienes sostenían que la magia era una práctica sencilla. En contra de los que así piensan, el sociólogo francés deja en claro que por rudimentaria y mínima que parezca la representación de un objeto que encierra todo acto mágico es muy compleja (Mauss 1971). A su vez, el antropólogo polaco demuestra que la magia, junto con la religión, es igualmente por demás compleja, pues “es un modo especial de conducta, una actitud pragmática que han construido la razón, la voluntad y el sentimiento a la vez. De la misma suerte que es modo de acción, es sistema de credo y fenómeno sociológico además de experiencia personal” (Malinowski 1974: 23).

Investigadores más cercanos a nuestros días, en oposición a las opiniones despectivas sobre la magia, la reivindican y demuestran la imposibilidad de identificar la religión y la magia con el bien y el mal respectivamente o que las acciones de sus especialistas operan en estos espacios. Entre los primeros podemos incluir a Eliza M. Butler (1997) y a Mircea Eliade (1997) y entre los segundos a Julio Caro Baroja (1997). Así, Butler sostiene al final de su obra que la magia es “uno de los elementos más poderosos del pensamiento humano que se manifiesta en la historia de las ideas” (Butler 1997: 360). Eliade argumenta que tanto la magia y la brujería como las distintas prácticas, creencias y teorías ocultistas presentes en civilizaciones europeas y no europeas, tienen un significado religioso coherente y una función cultural. Caro Baroja reconoce esa imposibilidad y se resiste a separar la religión y la magia de forma por demás tosca. En suma, la magia nos habla de una forma de percibir y pensar la realidad, de explicarla y enfrentarse a ella muy diferente a la que prevalece en nuestra sociedad.

En los términos arriba expuestos, el individuo encuentra en la magia lo que no halla en la religión que predica la jerarquía eclesiástica o en el conocimiento científico. Es decir, la vía para externalizar las representaciones que construye, simbólicamente, de la realidad que lo circunda. O para encontrarle sentido a sus ideas y certeza a sus acciones. Bajo esta visión, la magia tiene un sentido reflexivo (Giddens 1997) en tanto conduce al individuo a confrontar el mundo que le rodea, a confrontar la percepción de los demás

de ese mundo y a confrontarse a sí mismo. Es decir, en tanto que le lleva a interrogarse sobre ese mundo, los demás y sobre sí y a dar las respuestas que satisfagan su inquietud.

Ampliando los planteamientos anteriores y tratando de vincularlos con la conducta y pensamiento religiosos de los participantes en los ritos de la *renovación carismática*, creo prudente retomar a Marcel Mauss cuando afirma que la magia constituye “para el hombre primitivo, la vida mística y la vida científica a la vez” (Mauss 1971: 46). Lo mismo se puede decir con respecto a las sociedades orientales en donde el término magia incluía la religión, el saber y las prácticas ocultas de los magos (Butler 1997). O bien recuperar el pensamiento que rige los sistemas religiosos greco-latinos en los que “la Naturaleza y la Moral, la Divinidad y el Hombre no constituían entidades separadas entre sí como lo están en sistemas filosóficos y aun religiosos familiares al hombre moderno” (Caro Baroja 1997: 60).

En este horizonte de interpretación, para dichos feligreses los actos que realizan los sacerdotes de ese movimiento para sanarles de sus enfermedades físicas o espirituales, para interceder por otros, para hacerles aceptar lo irremediable, para bendecirles o para concederles cuanto les piden en sus oraciones y en sus cartas, son evidencias que no sólo les explican la acción de Dios hacia los individuos y cómo utiliza la ciencia para hacerles llegar su acción o misericordia, sino también las sintetiza. Para un creyente enfermo de glaucoma, arteriosclerosis o cáncer es más fácil entender que súbitamente sanó por haber recibido la imposición de manos del sacerdote, o por habérselo pedido a la Virgen María en una *misa carismática*, que por los medicamentos que ingirió y las terapias a las que se sometió. Lo cual es independiente del conocimiento que dicha persona posea sobre la religión que profesa y la Iglesia a la que pertenece. Es más, también es independiente de la práctica, que hasta entonces había tenido, de los preceptos de su religión y de su Iglesia. La fe, igual que la magia, le dan al creyente seguridad en sus actos, confianza ante la adversidad, esperanza cuando la ciencia y el Estado resultan impotentes para devolverle la salud y solucionarle sus problemas, por ejemplo desempleo, y entendimiento para explicar su situación. Dicho en términos de Malinowski, ésta sería la función cultural de la magia⁶.

Tanto la fe como la magia tienen su punto de partida en el reconocimiento, por parte del creyente, de la existencia de un poder externo, y su sometimiento a él, que, por estar más allá de su experiencia, del mundo natural y de todo conocimiento humano, es capaz de incidir sobre ellos tanto en forma negativa como positiva. Por ejemplo, enfermedad y calamidades, en el primer caso, y salud y bienestar, en el segundo. Si bien la escolaridad y el nivel socioeconómico no están directamente asociados a esta percepción, estos sentimientos son más frecuentes en los creyentes con escaso nivel escolar o entre aquéllos que por su ínfimo ingreso económico son más vulnerables a los problemas que agobian a este sector.

Los que hacen magia, brujería y hechicería

Los magos, brujos y hechiceros son quienes realizan diversos actos que tienen como fin relacionarse con los seres sobrenaturales, transferir a los individuos los poderes de estos seres y obtener de ellos determinados fines. Además de estas características, y otras a las que me referiré más adelante, algunos estudiosos de los magos en las sociedades antiguas de oriente y occidente establecen diez elementos que los definen y que son aplicables tanto a los de las sociedades llamadas primitivas como al fundador del cristianismo y, en menor medida, a los sacerdotes de la renovación carismática. Estos elementos son un origen sobrenatural o misterioso, sucesos prodigiosos al nacer, infancia rodeada de peligros amenazadores, alguna forma de iniciación, largas peregrinaciones, duelo mágico, juicio o persecución, escena final⁷, muerte violenta o misteriosa y resurrección y/o ascensión (Butler 1997). En el marco de estos elementos, y teniendo como referentes el Antiguo Testamento y los *Fragmentos* de Empédocles, Butler refiere que las funciones de dichos magos son “curar a los enfermos, resucitar a los muertos, asegurar la producción de alimento, fomentar la fertilidad en general, favorecer la caza y la pesca, procurar la victoria en las batallas; establecer buenas y provechosas relaciones con los espíritus de los muertos, demonios y deidades, cuyo poder era oscuramente sentido; y, además, predecir los acontecimientos futuros” (Butler 1997: 22-23).

A diferencia de quienes menosprecian a los magos, brujos y hechiceros, diversos estudiosos de la magia y la religión privilegian su importancia y les conceden un papel central en el pensamiento y en la vida de su sociedad. Ejemplificando lo dicho, Thomas Hobbes (1980) ubica a los magos de Persia, junto con los gimnosofistas de la India y los sacerdotes de Caldea y Egipto entre los filósofos más antiguos. Butler (1997) menciona, apoyándose en Herodoto, que el poder de los magos era reconocido tanto en Asia como en Grecia, la India y China. Ahora bien, ¿cómo los magos alcanzaron ese status y este poder?. Frazer nos da algunas pistas al recordarnos que los conocimientos que poseían los magos se fueron especializando a medida que tuvieron la convicción de poseer poderes mágicos con el más alto grado y de que la sociedad fue diferenciando sus funciones. De tal manera, los magos se apartaron de los demás y constituyeron “la clase profesional o artificial más antigua en la evolución de la sociedad... una clase separada destinada a ejercer la influencia de mayor alcance en la evolución política, religiosa e intelectual del género humano” (Frazer 1951: 137). Frazer agrega que con el devenir de la evolución social esta clase fue cada vez más compleja por lo que surgieron subclases entre los magos, de los cuales quien tuvo mayor poder fue el jefe y se convirtió en un rey sagrado.

Lo dicho arriba nos remite a apreciar la importancia del mago. En algunos casos, esta importancia se traducía en un enorme poder que ponía al mago, al brujo o al hechicero por encima de deidades tan poderosas como Osiris, Brahma, Vishnú y Siva (Frazer 1951). Malinowski coincide con Frazer al sostener que, al referirse a los especialistas de la magia, “La primera profesión de la humanidad es la de hechicero” (Malinowski 1974: 106). Por lo que los conocimientos secretos y esotéricos que posee el mago así como el control de las actividades asociadas a estos conocimientos, hacen que sea un personaje importante en su comunidad (Malinowski 1975). De él, del shamán dice Eliade, muchas veces dependen tanto la subsistencia y la protección como la integridad física y psíquica del grupo (Eliade 1999). A través de sus poderes de adivinación y clarividencia pone en contacto a los cazadores con sus presas, sana a los enfermos, combate a los demonios y las fuerzas del mal que asolan a los miembros de la comunidad y

conduce a los muertos por el mundo de las tinieblas (Eliade 1999). Actualmente, en el caso particular de los pueblos sudamericanos, pero que se puede generalizar a toda América Latina y el Caribe, la importancia del shamán está en las funciones que cumple ante el grupo. No solamente es el curandero, sino que también cumple las funciones del hechicero y aun del sacerdote. Él es quien ayuda al nacimiento de los nuevos miembros del grupo, les sana de sus enfermedades, les orienta para obtener buena caza y pesca, controla la naturaleza, revela el futuro, se transforma en diversos animales, protege a la comunidad contra los malos espíritus y fenómenos naturales, guía las almas de los muertos a sus moradas, asciende al cielo y se encuentra cara a cara con los dioses para transmitirles las oraciones de los individuos (Eliade 1976).

Las funciones y los servicios que los magos prestan a la comunidad no siempre se traducen en prestigio hacia éstos. O al menos, no en todos los casos los magos tienen el mismo grado de prestigio. En unos pueblos su prestigio es mayor y en otros es menor. Lo cual parecería contradecir lo antes dicho. Evans-Pritchard, por ejemplo, nos plantea este problema en su obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande* al mencionar que los “magos no tienen gran prestigio en la sociedad zande” (Evans-Pritchard 1976: 395). Sin embargo, es evidente que cumplen un papel importante en esta sociedad ya que el mago es quien hace llover y proporciona a los azande las medicinas que requieren para los más diversos objetivos. Un individuo utiliza los poderes del mago “con objeto de tomar venganza, recuperar un objeto robado, curar la enfermedad, castigar el adulterio y protegerse después de haber visto gatos salvajes” (Evans-Pritchard 1976: 396).

La concepción de un Dios omnipotente, que trajo consigo el monoteísmo marca la decadencia de los magos al restringir su poder al ámbito de las fuerzas malignas. Tratándose del cristianismo en particular, la magia adquiere una connotación negativa. A partir de entonces “... las maravillas producidas en el nombre de Cristo eran divinas; el resto, eran diabólicas; las primeras eran llamadas milagros, las segundas magia” (Butler 1997: 112). Siglos más tarde, sobre todo con la instauración de la Inquisición, la jerarquía católica declararíala magia como práctica herética y a sus practicantes como reos de culpa.

No obstante la amplitud de estudios en los que están presentes estos personajes, quienes se han ocupado de ellos muchas veces les nombran en forma indiferenciada. Weber es uno de éstos. Al hablar del nacimiento de las religiones, menciona que el oficio de mago, brujo o hechicero profesional es el más viejo (Weber 1964). En dichos personajes, siguiendo a Weber, el carisma, la revelación, la interpretación y el trance marcan sus características y las diferencias con respecto a los hombres legos. La diferencia entre unos y otros, ocasionalmente está dada por sus funciones. Sin embargo, a veces también se confunden. Por ejemplo, Hobbes (1980) nos dice que el mago predice el tiempo venidero, conversa con los muertos y realiza conjuros y hechicerías. Mucho tiempo después, Frazer dirá que el mago es el que practica la magia privada en tanto que el hechicero, a quien también denomina curandero, será quien ejerce la magia pública o hechicería (Frazer 1951). Weber por su parte argumentará, refiriéndose a funciones específicas del mago y del brujo, que el primero es quien hace llover y el segundo es quien le proporciona a los dioses el néctar *soma* y trata de influir en ellos. A pesar de este esfuerzo por diferenciar a estos personajes, la ambigüedad para denominarlos se mantuvo entre quienes se habrían de ocupar de su estudio. Tal es el caso de Claude Lévi-Strauss (1968) para quien las prácticas mágicas están a cargo del hechicero o brujo del grupo.

La confusión que prevalece para definir al mago, al brujo y al hechicero, de alguna manera se presenta al querer diferenciar al mago del sacerdote. Frazer nos dice que en un principio ambos cumplían las mismas funciones, pues practicaban ritos tanto mágicos como religiosos. El mismo autor señala que esta confusión dio lugar a que igualmente se confundiera la magia con la religión y que si bien este hecho se daba en Egipto y la India antiguos, todavía imperaba entre los campesinos europeos de su época (Frazer 1951). Lo cual hace suponer que igualmente prevaleciera esa confusión entre estos campesinos. Weber (1964) encuentra que la coerción y su destinatario son elementos que caracterizan al brujo y lo distingue del sacerdote. Así, en tanto el brujo mediante medios mágicos coerciona a los demonios, el sacerdote influye en los dioses a través de la adoración⁸. Sin embargo, este mismo menciona que “el concepto de sacerdote de buen número de

religiones, incluso la cristiana, comprende precisamente la calificación mágica” (Weber 1964: 345). Weber encontrará en la doctrina, como forma de saber específico, y la calificación los elementos que distinguen al sacerdote del mago, al cual lo caracterizan los carismas o dones personales “que ponen a prueba por medio del prodigio o de la revelación personal” (Weber 1964: 346). El carisma y su trabajo en función de una comunidad específica, y no de una congregación religiosa, son elementos definitorios que Weber le confiere al mago.

Evans-Pritchard en su estudio ya citado a pesar de que utiliza términos diferentes para referirse al brujo, al mago y al hechicero, en su narración se sobreponen las características de cada uno. En sus términos el brujo es la “persona cuyo cuerpo contiene, o los oráculos o adivinos declaran que contiene, materia de brujería y de quien se supone que practica brujería”, el mago es “cualquier persona que posea medicinas y las utilice en los ritos mágicos” en tanto que el hechicero es “cualquiera que posea medicinas malas y las utilice en ritos de hechicería” (Evans-Pritchard 1976: 32-33). Tratando de aclarar esta diferencia, este mismo investigador señalará en páginas adelante que el brujo “no celebra ritos, no pronuncia conjuros y no posee medicinas. El acto de brujería es un acto psíquico” (Evans-Pritchard 1976: 47). Posteriormente dirá que “la diferencia entre el brujo y el hechicero consiste en que el segundo utiliza la técnica de la magia y su poder procede de las medicinas, mientras que el primero actúa sin ritos ni conjuros y utiliza poderes psicofísicos hereditarios para alcanzar sus fines” (Evans-Pritchard 1976: 32-33). Por su parte el mago, como hemos visto, es quien cumple funciones terapéuticas, protectoras, reivindicativas, benefactoras y aun maléficas.

De cualquier manera como se les nombre y se les defina a dichos personajes, en este trabajo les denominaré a simplemente como magos y recurriré a la obra de Mauss para sustentar esta definición por demás operacional. En dicha obra, el sobrino de Durkheim al intentar trazar una teoría general sobre la magia, señala que el mago es el agente de los actos de magia o de ritos mágicos y para ello posee cualidades y poderes extraordinarios cuya eficacia está comprobada y es prueba de la posesión de estas cualidades y poderes (Mauss 1971). En esta línea de reflexión, Malinowski (1974) menciona que el brujo es quien se encarga de

las ceremonias mágicas de la comunidad. Él es quien determina el momento y el lugar de su realización, el tiempo de su duración, arenga a los demás para participar en ellas y pone a salvo a los miembros de dicha comunidad de los peligros a que están sometidos, ya sea los implicados por la naturaleza o por el enfrentamiento de sus enemigos en la guerra. Durante las ceremonias, el mago es quien imita las acciones de los individuos o convoca las fuerzas de la naturaleza para lograr los efectos que se ha propuesto. El mago igualmente se caracteriza por sostener relaciones extraordinarias. Además de las relaciones que mantiene con los individuos que le rodean, establece relaciones con la divinidad y seres metafísicos, así como también con objetos sagrados y con fenómenos sobrenaturales. En este sentido, Lévi-Strauss (1968) dirá que las relaciones que el hechicero sostiene con las fuerzas sobrenaturales es una certidumbre.

La constitución de un individuo en mago tiene múltiples vías. Mauss (1971) señala que el mago no es aquél quien quiere serlo. No basta con desearlo, ya que hay cualidades que lo distinguen, y por tanto lo hacen diferente, del resto de los hombres. Sin embargo, esto no significa que el oficio del mago esté sometido necesariamente a un proceso de socialización. A juicio de Mauss, algunas de esas cualidades son congénitas y otras son adquiridas. Independientemente de la naturaleza de estas cualidades, algunos magos afirman que las poseen, en tanto otros, sin afirmarlo, efectivamente las tienen. Weber (1964) igualmente refiere que no toda persona tiene las facultades de los magos, brujos o hechiceros, pues no cualquiera puede entrar en trance, ni lograr los efectos meteorológicos, terapéuticos, adivinatorios o telepáticos que ellos sí logran. La diferencia está en que estos personajes poseen el carisma. Es decir, una fuerza no cotidiana, un don extraordinario que la persona posee por naturaleza o que adquiere por algún medio extraordinario. Siguiendo esta línea de reflexión, la adquisición de los dones pueden ser mediante sueños, visiones, voces que el individuo cree escuchar o por medio de alguna otra *hierofanía* (Eliade 1979) que lo pone ante la presencia de lo sagrado. Ante el *mysterium tremendum* (Otto 1980) que le atemoriza, no comprende y le impide explicarlo. Sin diferir totalmente de Mauss y Weber, Mircea Eliade (1999) ofrece una cara más del mismo problema. Al hablar del shamán, plantea que un hombre

llega a serlo por una vocación espontánea que surge en él al ser llamado o elegido, por la transmisión de este oficio a través de la herencia, por su propia decisión o por la voluntad de su clan. No obstante, sólo es reconocido como shamán luego de un proceso de iniciación que está a cargo de ciertos espíritus y de los viejos maestros shamanes.

El mago recurre a un conjunto de estrategias para hacer llegar a los demás los efectos de la divinidad o cumplir los objetivos de las ceremonias que realiza. Por ejemplo, provocar la lluvia en una ceremonia agrícola o expulsar algún espíritu en una ceremonia de sanación. Las estrategias más frecuentes a las que acude para tales fines son los mismos rituales, los encantamientos, los conjuros y las oraciones como una forma de lenguaje especializado, los cantos o himnos y lo que Mauss (1971) denomina técnicas y movimientos corporales. Es decir, la forma como los individuos hacen uso de su cuerpo de una manera tradicional⁹. Los gestos, los ademanes, el desplazamiento y el baile o danza se incluyen en estas técnicas. Algo semejante a esto último plantea Malinowski cuando afirma que el mago “recurre a menudo a la imaginación, al simbolismo, a las asociaciones de resultados por conseguir; los prefigura, anticipa los acontecimientos deseados... La producción de la fuerza mágica tiene lugar mediante el conjuro, la gesticulación manual o corporal y las adecuadas condiciones del mago oficiante” (Malinowski 1975: 114-115). Antes de pasar al siguiente apartado debo decir que si bien los espacios no se ubican en estas técnicas, son relevantes para la celebración de los ritos y el cumplimiento de los objetivos que el mago se ha propuesto, pues no en cualquier sitio se pueden practicar y obtener. Por lo que el mago antes de iniciar sus ceremonias debe sacralizarlos para que así la divinidad pueda manifestarse y transmitirle sus dones al mago y a los ahí presentes.

Los sacerdotes de la *renovación carismática*

En los términos arriba mencionados, los sacerdotes de la *renovación carismática* guardan semejanzas con los magos pues también son personajes carismáticos y como ellos de alguna manera han sido escogidos para el ejercicio de su ministerio, han

pasado por un rito de iniciación, sanan a los enfermos, se relacionan con la divinidad, transfieren los efectos de ésta a sus fieles, combaten contra Satanás y los espíritus malignos que asolan a los individuos, se valen de un conjunto de técnicas y estrategias para el cumplimiento de esos fines y, por esa firme creencia en poder relacionarse con la divinidad, poseen una metaidentidad religiosa¹⁰. Igual como en el caso de los magos, todo esto no ocurre en cualquier momento, sino durante determinados momentos y rituales como la celebración de las misas, imposición de manos, círculos de oración y demás ceremonias que realizan en sus jornadas de alabanza, adoración y sanación. En ellas, además de relacionarse con los personajes de la Trinidad cristiana, se relacionan con la Virgen María y con los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael al invocar su presencia a fin de expulsar a los demonios que se encuentran en el lugar donde se realizan esas ceremonias o entre las personas que así lo han reconocido. Igualmente, en dichas ceremonias, transfieren el poder de la divinidad a sus feligreses al imponerles las manos, curarles y perdonarles sus pecados.

Las técnicas y estrategias de las que se valen los sacerdotes de *la renovación carismática* hoy día, aunadas a la emotividad que manifiestan y a la tecnología que utilizan hacen que sus ceremonias sean verdaderos espectáculos. Sobre todo para quienes asisten a ellas por curiosidad. Visto en términos de Lévi-Strauss, ésta sería una semejanza más de esos ministros con los shamanes. A juicio suyo, “Al tratar a su enfermo, el shamán ofrece al auditorio un espectáculo... el shamán no se contenta con reproducir o mimar ciertos acontecimientos; los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia” (Lévi-Strauss 1968: 164).

Otra forma que dichos sacerdotes tienen de relacionarse con los personajes sobrenaturales arriba señalados es durante la oración que practican en la intimidad. En estas sesiones, algunos me han comentado que reciben la visita de Jesús, de la Virgen María, de San Pedro y de los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael. Además de estas sesiones de carácter personal, estos mismos sacerdotes tienen otras, a las que denominan círculos de oración, que llevan a cabo con sus colaboradores laicos más cercanos. En ellas, las cuales pueden tener diversos objetivos como son la adoración del

Santísimo, la intercesión por alguna persona o la petición por la solución de algún problema que aflige a la comunidad, dichos sacerdotes atestiguan que los asistentes recibieron la presencia del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego.

Los espacios donde los magos y los sacerdotes de *la renovación carismática* entran en contacto con la divinidad son sagrados porque en ellos la divinidad se les revela y adquieren sus dones al revestirse de ella. Son los espacios de las fuerzas religiosas, de lo sobrenatural. Para decirlo en palabras de Durkheim, "... es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible" (Durkheim 1992: 22). Ahora bien, estos espacios sagrados no lo son porque sí, sino porque son producto de la fe del individuo quien les da esa connotación y actúa de acuerdo con ella. El llanto desesperado de la persona a quien el sacerdote le impone las manos, su descanso en el Espíritu Santo y la *glosolalia* de aquel, manifiestan no sólo la revelación de la divinidad, sino también la metaidentidad que establecen con ella al contactarla y recibir sus dones y sus poderes.

A partir del Concilio Ecueménico Vaticano II, las iglesias han dejado de ser los sitios donde los sacerdotes únicamente podían officiar sus ritos. Actualmente pueden realizarlos en los atrios, parques, calles, auditorios, gimnasios y cualquier otro lugar público. En este sentido, dichos sacerdotes antes de celebrar una ceremonia en alguno de estos sitios, lo consagra a Dios pronunciando determinadas oraciones mientras sus ayudantes esparcen agua y sal benditas para expulsar a Satanás y su legión demoníaca o para impedir su presencia en ellos. El uso de palabras y frases imperativas como "¡Fuera!" y "¡En el nombre de Jesús te ato Satán!", que repiten a coro los asistentes, es parte de estos rituales. Con ello, el sacerdote demuestra a sus fieles que la autoridad que ha recibido de Dios está por encima del poder del demonio.

Los sacerdotes de *la renovación carismática*, como los magos, poseen cualidades, que no tienen los demás individuos, que los posibilitan para dar lo sagrado a los hombres y con ello religarlos con la divinidad. Estas cualidades, igual que todos los sacerdotes, las reciben el día de su ordenación a través de un obispo. Es decir, el día de su consagración a Dios. Sin embargo, a pesar de que todos los sacerdotes han recibido la encomienda de Jesús para predicar su palabra, expulsar demonios, hablar lenguas

nuevas, sujetar serpientes y sanar a los enfermos (Mc. 16. 15-18), los sacerdotes de *la renovación carismática* sienten que sólo ellos tienen los dones o carismas para practicarlas. A juicio suyo, estos dones los adquirieron por medio del bautismo en el Espíritu Santo. De tal modo, es el Espíritu Santo quien les llena de fuerza y poder extraordinarios para realizar milagros, sanar a los enfermos, hablar en lenguas e interpretarlas, profetizar, discernir, sentir los estigmas de Cristo y expulsar demonios. A diferencia de las cualidades que adquieren en su ordenación sacerdotal, para las que se someten a un proceso específico de socialización, las formas como adquieren estos carismas son diversas. Unos sacerdotes los adquieren a través de la oración profunda que realizan de manera personal, en círculos de oración o mediante la imposición de manos por algún sacerdote, unos más durante algún retiro organizado por *la renovación*, otros en la celebración de alguna ceremonia, otros durante alguna enfermedad, otros en sueños y otros, inclusive, en medio de crisis espirituales o al pasar por estados depresivos¹¹. En contraste con el día de su ordenación sacerdotal, en el bautismo en el Espíritu Santo no hay intermediarios que les transfieran esos dones, es una experiencia directa con Dios quien les envía el Espíritu Santo.

De acuerdo con los sacerdotes entrevistados, el común denominador que comparten sobre su recepción del Espíritu Santo es haber sentido un fuego interno que los invadió y los impulsó a predicar la palabra de Dios con más fuerza, con más convicción, con más decisión y con más confianza. Pero sobre todo, con más poder. Uno de ellos me dijo que al momento de recibir al Espíritu Santo, sintió que algo estaba pasando en su cuerpo, en su alma y en su espíritu que transformó totalmente su vida y su sacerdocio. A partir de entonces empezó a sentir deseos de orar, de celebrar misa, de predicar la palabra de Cristo y de dar testimonio ante sus fieles de lo que le había sucedido. Algo similar le ocurre al mago o a quien recibe los efectos de algún ritual mágico. Malinowski, al hablar del arte de la magia y del poder de la fe, dice que la magia “parece despertar en cada uno de nosotros fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre” (Malinowski 1974: 81).

Otro elemento, estrechamente relacionado con el anterior, que comparten los sacerdotes de la *renovación carismática* con los magos es el sentimiento de haber nacido de nuevo luego de ser bautizados en el Espíritu Santo. En sus testimonios refieren que tras haber recibido este bautismo volvieron a la vida como los personajes bíblicos a quienes Jesús resucitaba. “Antes – decía uno de ellos – [yo] era un montón de huesos secos, sin vida, estaba muerto. Pero vino a mí el Espíritu Santo para que tenga vida en abundancia y sea salvo. Igual que Lázaro y la suegra de Pedro, el Señor Jesús me volvió a la vida”. Otro, en este mismo sentido, señalaba que “ejercía mi sacerdocio sin ánimo, sin ilusión; a pesar de que clamaba al Señor para que saliera de ese letargo, seguía igual. Estaba a punto de renunciar al sacerdocio cuando, en un congreso de la renovación carismática, el Señor Jesús realizó un milagro en mí. Me tocó y me llenó del Espíritu Santo. Desde entonces puedo decir que vivo, que estaba muerto y ahora estoy vivo. ¡Gloria al Señor Jesús!”. En estos términos, el bautismo en el Espíritu Santo que recibieron dichos sacerdotes encierra tres de las características que Butler (1997) le atribuye a los magos. Éstas son el origen sobrenatural del mago, los sucesos prodigiosos que acompañan su nacimiento y su resurrección.

Siguiendo la línea del pensamiento de Mauss, la consagración y la revelación son las vías mediante las cuales tanto los magos como los sacerdotes de la *renovación carismática* adquieren sus cualidades y poderes. Para el caso de los magos, la tercera vía que apunta Mauss es la tradición. En ambos casos, no sólo adquieren estas cualidades y poderes, sino también, lo más importante, entran en relación con los seres de la divinidad, con lo sagrado, con el mundo de los espíritus, y se identifican con ellos.

Marcel Mauss, al referirse a Frazer, señala que los magos tratan de poner a los dioses de su lado por medio de la adoración, o sea, por medio del sacrificio y la oración. De manera semejante, Max Weber menciona que los brujos se valen de medios mágicos, como la ofrenda y el sacrificio, para coercionar a los dioses y desviar hacia otros su ira (Weber 1964). En estos términos el sacerdote de la *renovación carismática*, igual que los magos y los brujos, se vale de estos recursos para hacer que Dios se manifieste positivamente sobre sus feligreses, ya sea, entre otras manifestaciones, sanándoles, salvándoles o perdonándoles sus pecados.

Las ceremonias y ritos en general que presiden los sacerdotes de la *renovación carismática*, se enmarcan en el contexto, mágico, arriba mencionado. En su racionalidad, están dirigidos a la adoración de Dios o de poner al individuo en condiciones adecuadas para poder adorarlo. Por ejemplo, la entonación de algún himno especial, el rezo de alguna oración o someterlo a algún rito de purificación o de sacrificio como pueden ser la confesión y la comunión y la penitencia, respectivamente¹². De ahí también que promuevan entre sus feligreses la practica cotidiana de la oración en familia (rezar el rosario o dedicarle una novena a la Virgen María) y de sacrificios como el ayuno, las abstinencias y las limosnas. Para los sacerdotes de este movimiento, la adoración a Dios tiene como objetivo preparar la segunda venida de Cristo y con ella la instauración de su reino. Por lo cual han emprendido una *guerra espiritual* contra Satanás y sus ejércitos. De ahí que la adoración, el ayuno y la oración se cuenten entre las armas de que dispone el creyente para derrotar al enemigo y salir victorioso de esa guerra.

Mauss sostiene que “A fuerza de oír hablar del mago se acaba por verle actuar y, sobre todo, por consultarle. Los inmensos poderes que se le atribuyen hacen que no se ponga en duda que podrá conseguir fácilmente los pequeños servicios que de él se solicitan” (Mauss 1971: 62). Algo semejante ocurre con los sacerdotes de la *renovación carismática*. En México, son varios los casos en los que la fama sobre la eficacia de sus cualidades han rebasado los límites de sus parroquias y aun los de los municipios y Estados en los que aquéllas se encuentran ubicadas. Las noticias sobre la curación de algún pariente, de algún amigo o simplemente de alguna persona que da testimonio de haber sanado de cáncer, recuperado la vista o de que un hijo suyo sanó de alguna enfermedad congénita hacen que numerosos creyentes de otras parroquias, de otros municipios y de otras entidades federativas acudan a ellos en busca de la curación, a sus respectivos males, que aquellos ofrecen¹³. Sendos ejemplos de estos casos son los párrocos de las parroquias yucatecas *Cristo Rey* y *San José de la Montaña*, Álvaro Carrillo y Fernando Rodríguez, respectivamente. Durante las misas de sanación que celebran, es común ver estacionados alrededor de dichos templos autobuses, taxis y vehículos de

municipios de los estados de Yucatán, de Campeche y de Tabasco, o bien que los asistentes levanten las manos para identificarse cuando dichos sacerdotes les preguntan por sus lugares de origen.

La fama que estos sacerdotes han alcanzado entre sus feligreses se ha extendido a la región, pues frecuentemente son invitados para celebrar misas o conciertos carismáticos en otras parroquias, tanto dentro como fuera de Yucatán. Más todavía, en aquellas parroquias donde la *renovación carismática* es incipiente y el párroco desea estimularla. Sin embargo, no siempre tienen el éxito esperado, pues no obstante que estas actividades están dirigidas preferentemente a los jóvenes, quienes más asisten a ellas son personas adultas, sobre todo mujeres. Como parte de la estructura ritual que envuelve estos eventos, los anteriores sacerdotes profetizan la sanación de hombres y mujeres que sufren diversas patologías. Sobre todo, aquéllas que están vinculadas a los grupos de edad a los que pertenecen unos y otras, de tal modo que no son pocos quienes se identifican con esos padecimientos y sienten que efectivamente han sido sanados. A quienes no así lo sienten, dichos sacerdotes les alientan pidiéndoles redoblar su fe e incrementar sus oraciones y sacrificios.

La curación, física o espiritual, o don de sanación en el que descansa la fama de los sacerdotes de la *renovación carismática* tiene un sustento mágico que se remonta a las leyes de la magia por contacto o por contagio de las que nos habla Frazer (1951). Igual que el mago, estos sacerdotes curan a sus fieles al transferirles los poderes de la divinidad con la que antes estuvieron en contacto o al ponerles en contacto con objetos que contienen estos poderes. Es decir, a través de imponerle las manos al enfermo o al ungirle con aceite bendito y permitirle tocar la custodia que contiene al *Santísimo*. En una ocasión, en la parroquia *Cristo Rey* referida, una mujer testimoniaba la curación de su hijo, quien sufría hidrocefalia, mediante la aplicación de paños en la cabeza que previamente habían sido bendecidos por el padre Carrillo. En otra ocasión, durante un congreso del Espíritu Santo organizado por la parroquia *San José de la Montaña*, una mujer se acercó al sacerdote que predicaba para que intercediera por un hijo enfermo. El sacerdote

accedió, le pidió que se quitara el suéter que llevaba puesto y se lo entregara, oró poniendo su mano derecha sobre el suéter y, al terminar, le pidió a la mujer que al llegar a su casa se lo pusiera a su hijo¹⁴.

En sentido opuesto, también como los magos, dichos sacerdotes curan a los enfermos, sobre todo los del espíritu, mediante la expulsión de los demonios que les poseen. Con palabras suplicantes le piden a Dios Padre, a Cristo y al Espíritu Santo que le devuelvan la salud al enfermo, a la vez que con voz autoritaria le ordenan a los demonios o malos espíritus que poseen al enfermo salir de su cuerpo. Así, en las ceremonias de sanación es común escucharles decir, haciendo los ademanes correspondientes, “*¡espíritu de odio, fuera!, ¡espíritu de envidia, fuera!, ¡espíritu de lujuria, fuera!, ¡espíritu de avaricia, fuera!, ¡espíritu de depresión, fuera!. ¡En el nombre del Señor Jesús yo te lo mando!*”¹⁵. El perdón de los pecados que en muchas ocasiones está asociado a la sanación espiritual también tiene un sentido mágico, ya que por esos mismos poderes que tales sacerdotes recibieron de la divinidad, y los mantienen al estar en contacto con ella, pueden perdonarle a sus feligreses sus pecados. A juicio de Weber, la fuente de la *cura de almas* “está en el oráculo y el consejo del mago en casos en que la enfermedad u otros golpes del destino pueden interpretarse como una mágica caída en el pecado” (Weber 1964: 374).

La trascendencia de la eficacia de las cualidades o dones de los sacerdotes de *la renovación carismática* no sólo incide en su fama, sino también en la percepción mítica que de ellos tienen sus feligreses. Para éstos, recuperar la salud, salir de un estado depresivo, abandonar alguna adicción, reconciliarse con algún familiar cercano o conseguir empleo, son signos inequívocos del poder de estos sacerdotes que se traducen en, por una parte, la satisfacción emocional de los creyentes y, por la otra, en el aumento de su confianza en la eficacia de aquellos y en el incremento de su fe en la divinidad que ha hecho posible lo anterior. La percepción mítica que se construye en torno a esos sacerdotes, se reproduce durante las misas y demás eventos carismáticos a través de los testimonios de quienes han experimentado esos signos.

Los dones que poseen los sacerdotes de *la renovación*, tanto los que les son otorgados en su ordenación como los que adquieren a través del Espíritu Santo, la percepción de sus fieles sobre ellos y la eficacia de sus rituales constituyen las bases del poder que ejercen sobre aquéllos. A su vez, esta eficacia descansa en el manejo que hacen de un conjunto de técnicas, objetos, carismas y creencias, estas últimas, de sus feligreses. La conjugación de estos elementos sobre dichos sacerdotes no sólo posibilitan la congregación de fieles a su alrededor, sino también les permite acaparar su fe para conseguir su obediencia y con ello la imitación de sus actos durante las ceremonias y el cumplimiento de su discurso en la vida cotidiana. Con lo cual, a la vez que obtienen estos objetivos, legitiman su poder (Weber 1964). De tal modo, la obediencia y legitimación que les otorga su feligresía tienen un triple fundamento: *racional*, *tradicional* y *carismático* (Weber 1964). Siguiendo a Weber, la autoridad que los feligreses le conceden a dichos sacerdotes es tanto legal como tradicional y carismática pues descansa en las leyes y tradiciones de la Iglesia católica y en los carismas que estos últimos poseen.

Lo antes dicho sobre la fama de los sacerdotes referidos nos lleva a recordar que, a juicio de Durkheim, el “mago tiene una clientela” (Durkheim 1992: 40). O que, según Weber, los sacerdotes, a fin de afirmar su posición de poder, deben complacer en gran medida las necesidades de sus fieles. La diferencia entre las clientelas de los padres Carrillo y Rodríguez con la del mago que menciona Durkheim nos remiten a un problema interesante. El sociólogo de Épinal nos dice que la clientela del mago no constituye una Iglesia, ya que sus integrantes pueden no tener relaciones entre sí e ignorarse unos a otros. En cambio, de acuerdo con la doctrina del catolicismo, las clientelas de uno y otro sacerdote componen una Iglesia que es única e indivisible. Sin embargo, cabría preguntarse si en la realidad efectivamente conforman esa comunidad de hermanos con la cual usualmente se ejemplifica la Iglesia. O bien se trata de una comunidad mitificada, producto de la *phantasia* aristotélica, que sólo existe en la imaginación de cada uno de los asistentes a las ceremonias que aquéllos

encabezan. Más todavía cuando esos sacerdotes en su discurso presentan la sociedad en la que se desenvuelven sus fieles como corrupta y causante de todos los males que les aquejan, en tanto que la comunidad de hermanos que les ofrecen como alternativa es el *Reino de Dios* en donde el bien supremo impera.

Conclusiones

Hemos entrado al siglo XXI en el que a pesar de la posmodernidad y la globalización, la magia y la religión continúan teniendo un papel protagónico en la vida de la sociedad y de sus practicantes. En contra de los pronósticos sobre su desaparición, hoy aparecen bajo nuevas formas y significados que responden a las necesidades, situaciones y anhelos del individuo. Parafraseando el título de un libro, aparecen bajo formas modernas¹⁶. En este sentido, lo único que no ha variado son precisamente los deseos del individuo por encontrar explicaciones alternativas a las que le dan las instituciones formales a sus problemas. Apoyado en su capacidad para imaginar, desecha las explicaciones de sus instituciones y elabora sus propias respuestas a las preguntas que se plantea en su interacción cotidiana con la realidad y quienes les rodean¹⁷. Así crea entes, seres y cosas, con características opuestas a las suyas. A la finitud, límites e imperfecciones del mundo natural y social que le rodea, y a las suyas propias, opone lo infinito, lo ilimitado y lo perfecto. Es decir, a la realidad concreta le opone una realidad idealizada que sólo existe en su pensamiento o imaginación.

Sin embargo, no obstante los impresionantes adelantos de la ciencia y la tecnología que vivimos hoy día y del poder de la jerarquía eclesiástica en el cristianismo, especialmente en el catolicismo, el individuo vuelve la mirada a la magia y a la religión para encontrar esas explicaciones alternativas. Pero, hacia una magia y religión que elabora de acuerdo con sus necesidades inmediatas, situaciones concretas que enfrenta, problemas que le agobian y anhelos muchas veces utópicos. En consecuencia, una y otra escapan del control que dicha jerarquía ejerce sobre ellas. Es decir, ante un mundo en el que impera la objetividad, el creyente opta

por la subjetividad del pensamiento mágico tratando de encontrar las certezas y el sentido que no encuentra en aquél¹⁸. Así como “la magia readapta el grupo, por medio del enfermo, a problemas predefinidos” (Lévi-Strauss 1968: 166) las ceremonias de *la renovación carismática* buscan que, a través del discurso del sacerdote, los fieles encuentren alternativas a sus problemas, pero sobre todo religar al individuo con el grupo y a éste con la divinidad a fin de, siguiendo este discurso, construir el Reino de Dios en la tierra.

Los avances de la secularización interna de la Iglesia católica y de la *secularización de la conciencia* (Berger 1971) de sus fieles¹⁹, más aún a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, han ampliado los espacios para que el individuo no sólo elabore esa magia y religión, sino también para que participe en su conducción. En ocasiones, esta participación se da en los márgenes permitidos por esta Iglesia. No así en otras en las que se sale de ellos. Por ejemplo, al prescindir de la jerarquía para relacionarse con la divinidad y presidir las ceremonias en las que se da este encuentro. En estos casos, la cúpula eclesiástica puede optar por diferentes acciones para hacer volver al redil a las “ovejas extraviadas”. Unas veces es a través de documentos recordando cuál es el camino correcto, otras es mediante llamados personales a los disidentes a mantener la ortodoxia y otras más es por medio de la aplicación de sanciones. De todas éstas, la excomunión es la más extrema. Recientemente, el Cardenal Angelo Sodano, secretario del Estado Vaticano, dirigió una carta en nombre de Juan Pablo II al obispo Luca Brandolini, de Sora-Aquino-Pontecorvo, con motivo de la VII Semana litúrgica italiana, precisando el papel de los laicos en la liturgia católica y recordando que la comunidad cristiana tiene por centro la celebración de la Eucaristía y ésta sólo puede ser presidida por un sacerdote. Salvo en casos extraordinarios (*Diario de Yucatán*, 29 de agosto de 2001).

Por otro lado, es por demás evidente que la Iglesia católica ha perdido en nuestra sociedad tanto la hegemonía del ejercicio de la religión como la posesión exclusiva de la doctrina cristiana. Ahora no sólo tiene que competir con las Iglesias surgidas de la Reforma luterana, sino también con las Iglesias pentecostales, los nuevos movimientos religiosos, la Iglesia del reverendo Moon y en la actualidad con la *New Age* y el esoterismo²⁰ que igualmente le

ofrecen al individuo paz interior, liberación, sanación y trascendencia. Lo cual ha dado lugar a que sus fieles opten por alguna de estas ofertas.

En esta compleja trama, la Iglesia católica ha hecho suyo el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Así, a la vez que lo ha reconocido como uno de sus movimientos más importantes, lo ha alentado a fin de mantener en su seno a una enorme masa de fieles que se multiplica cada día como los panes y los peces del relato bíblico. Con este propósito, los obispos han permitido que los sacerdotes simpatizantes de *la renovación* introduzcan, en el marco de las reformas posconciliares, cambios en la liturgia, en la organización de sus parroquias y en la participación de sus fieles en estas instancias. De todos estos cambios, uno de los más impactantes es el que corresponde a la actuación del sacerdote durante las ceremonias de este movimiento. A diferencia de los que no pertenecen a *la renovación*, los sacerdotes carismáticos ponen su mirada en los pastores pentecostales y más todavía en los magos para cumplir con esa nueva forma de concebir su ministerio, practicarlo y transmitirlo a sus feligreses. De tal modo, no resulta extraño verles entonar cantos, danzar, emitir conjuros, invocar seres metafísicos, sanar enfermos, combatir contra demonios y expulsarlos y recurrir a diversos objetos y diversas técnicas corporales para religar a sus fieles con la divinidad.

Ahora bien, no obstante que los sacerdotes carismáticos han adoptado el discurso, las actitudes y las técnicas de los pastores pentecostales y de los magos, en sus oraciones, homilias y mensajes orales, conminan a sus fieles a no dejarse engañar por “esos que van de puerta en puerta”, los brujos, los adivinadores, sacasuertes y lectores de mano y del Tarot y a no usar amuletos, pulseras, dijes e imágenes esotéricas. A cambio, promueven entre su auditorio el uso de los más variados objetos religiosos o, como ellos denominan, sacramentales; mismos que pueden adquirir en la tienda de la parroquia o en las mesas instaladas para tal efecto afuera del templo. Por ejemplo, rosarios, velas, agua, aceite, escapularios, medallas, ex votos, crucifijos e imágenes de vírgenes y santos. Resulta interesante que a pesar de que los sacerdotes de *la renovación* también promueven la compra de Biblias para su

lectura, muy pocos son quienes las adquieren y menos aún los que las leen o utilizan cuando así lo indican dichos sacerdotes.

El éxito de *la renovación* en buena medida se debe, por una parte, a la adaptación que sus sacerdotes han hecho de las reformas surgidas del Concilio Ecuménico Vaticano II a la religiosidad popular de sus fieles y, por la otra, a la presentación que estos sacerdotes hacen de este movimiento como la Nueva evangelización propuesta por Paulo VI y promovida por Juan Pablo II. En ambos casos, a la vez que introdujeron la modernización de la Iglesia a sus parroquias, mantuvieron las tradiciones con las que sus fieles se identificaban. Sobre todo los pertenecientes a las clases populares. Si bien con esta doble estrategia aquellos consiguieron que cada vez más gente asistiera a sus ceremonias y actividades religiosas, no pudieron evitar que estos eventos y la religiosidad de sus fieles estuvieran permeados por ese sentido mágico del que he venido hablando. Al contrario, en su afán de ver llenas sus iglesias, lo promovieron²¹ entre aquéllos. Ciertamente la asistencia a esas ceremonias y actividades es tan numerosa que rebasa la capacidad de los templos, a tal grado es así que ha sido necesario realizarlas en los atrios, auditorios y campos deportivos. Sin embargo, no pocos de ellos asisten anteponiendo una visión utilitarista de la religión que les hace poner sus esperanzas en la divinidad con el fin de obtener un beneficio inmediato. Para ellos *ser tocados* por el Espíritu Santo representa no la salvación del alma y la vida eternas después de la muerte, sino recuperar la salud, obtener empleo, aumentar las ventas, pagar deudas contraídas, poder embarazarse, aprobar el curso escolar, que los resultados de los análisis hechos para prevenir el cáncer sean negativos, que el marido abandone el alcoholismo, que la mujer sea hacendosa, que los hijos eviten la malas compañías, etcétera. Pero, para la consecución de lo anterior, no es suficiente reconciliarse con Dios mediante el arrepentimiento de los pecados y la promesa de no volver a cometerlos, es necesario atraer la fuerza de la divinidad para conseguir cuanto se la ha pedido. De ahí que el creyente la invoque mediante oraciones, cantos, ademanes y objetos – imágenes, crucifijos, rosarios, medallas, escapularios, velas, aceite, agua, Biblias – que el sacerdote bendecirá al finalizar las ceremonias que encabeza.

El sentido mágico que los sacerdotes del movimiento referido le dan a las misas, asambleas de alabanza, oraciones de sanación e intercesión y ceremonias en las que combaten contra demonios, imponen manos y bautizan con el fuego del Espíritu Santo, es internalizado por las personas que acuden a estos eventos como el modelo que deberán seguir en su relación con la divinidad y sus representaciones. Surge así una religión en la que el individuo puede manipular las fuerzas y seres divinos que la componen siguiendo las fórmulas y los rituales establecidos por el sacerdote y manipulando los objetos a los que les transfiere lo sagrado al darles su bendición. Es decir, una religión mágica. Bien decía Durkheim que “entre las fuerzas mágicas y las fuerzas religiosas no hay diferencia de naturaleza: incluso a veces se las designa con un mismo nombre” (Durkheim 1992: 186). De hecho los fieles reproducen esta religión a través de sus ceremonias domésticas, de la instalación de altares en sus sitios de trabajo o en sus iglesias cuando les dan este sentido a sus oraciones, ritos y actos sacramentales. Después de todo, esta forma de religión es más fácil de comprender y practicar que aquella compuesta por el pensamiento de los Padres de la Iglesia y los dogmas impuestos por los papas. Desde esta perspectiva, *la renovación*, o mejor dicho, el contenido mágico que envuelve a este movimiento, les allana el camino. Por lo anteriormente expuesto consideré legítimo preguntar qué son los sacerdotes del Movimiento de renovación carismática en el Espíritu Santo. ¿Brujos, magos o hechiceros profesionales?

Notas

¹ Quiero agradecer los acertados comentarios de Elizabeth Juárez Cerdi a una versión anterior de este trabajo.

² Al respecto véanse Wynarczyk (1993) y Vázquez Pasos (2001a).

³ A juicio de Bronislaw Malinowski, los tres problemas madres que ocupan a la antropología y que se desprenden de las obras de James Frazer son “la magia y su relación con la religión y la ciencia, el totemismo y el aspecto sociológico del credo salvaje; los cultos de la fertilidad y la vegetación” (Malinowski, B. 1974: 15).

⁴ Malinowski, en cambio, en su ensayo “El mito en la psicología primitiva” reconoce la afinidad de la magia con la ciencia, pues ambas tienen fines específicos “asociados a los destinos, necesidades y quehaceres de los hombres” (Malinowski 1974: 174). Pero, en tanto que la magia persigue fines prácticos, deberá estar gobernada por una teoría y un conjunto de principios. De ahí que concuerde con Frazer de que la magia es una pseudociencia. En efecto, este estudioso dice que “la magia es un sistema espurio de leyes naturales así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado” (Frazer, 1951: 32). Sin embargo, en otro ensayo, Malinowski critica a Frazer y niega que la magia sea una pseudociencia. Así, dice que “Afirmar con Frazer que la magia es pseudociencia sería reconocer que la magia no es en realidad la ciencia primitiva. Implicaría que la magia tiene afinidad con la ciencia o, al menos, que es el material bruto a partir del cual se desarrolla la ciencia, implicaciones que son insostenibles” (Malinowski, 1975: 113).

⁵ Uno de estos analistas sería Rudolf Otto. (Cfr. Otto 1980)

⁶ Al preguntarse Malinowski sobre la función cultural de la magia responde diciendo que “La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo” (Malinowski 1974: 107-108).

⁷ “Ésta puede ser de carácter sacrificial o sacramental. Puede representar una despedida solemne y profética. También puede adoptar la forma de la confesión y el arrepentimiento. Esta última, poco común en la antigüedad, se hizo muy frecuente en el medioevo como consecuencia de la Última Cena” (Butler 1997: 16).

⁸ Esta caracterización del brujo y del sacerdote ha hecho que algunos estudiosos contemporáneos definan así a uno y a otro. Por ejemplo, Enrique Marroquín dice lo siguiente: “Se había dicho que el sacerdote dirige sus ruegos a los dioses, para convencerlos de actuar; mientras que el brujo atrapa las fuerzas naturales, mediante conjuros eficaces en sí mismos” (Marroquín 1992: 283).

⁹ Un trabajo interesante sobre estas técnicas en el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo en Brasil es el de Raymundo Heraldo Maués (2000).

¹⁰ Para una comprensión más amplia de esta categoría véase Vázquez Pasos 2001b.

¹¹ A propósito, son interesantes los testimonios de los sacerdotes Darío Betancourt, Emiliano Tardiff y Luis G. Franco. Los dos primeros están considerados entre los promotores más entusiastas de *la renovación* en América Latina, el tercero pertenece a la parroquia la *Divina Providencia* de Zamora, Mich. Sobre la conversión del primero véase Tardiff (1984), sobre la del segundo véase Pastor (1998) y sobre la del tercero véase Hernández Madrid (1999).

¹² “Del mismo modo que forman parte de la magia los sacrificios, pertenecen también a la magia las oraciones, los himnos y especialmente las oraciones a los dioses” (Mauss 1971: 80).

¹³ Lévi-Strauss-Strauss dice que “...la eficacia de la magia implica la creencia en la magia y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que

aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva...” (Lévi-Strauss 1968: 152).

¹⁴ Estos casos recuerdan la primera curación que hizo el padre Darío Betancourt, en Roma en 1964, al imponerle a un niño enfermo su relicario con una ostia consagrada y rezarle durante un tiempo prolongado. El padre Betancourt es colombiano y está considerado como uno de los sacerdotes más prominentes de la renovación a nivel mundial. Por consejo del obispo de Medellín, Alfonso López Trujillo, se dedica a predicar y a sanar por diversos países (Pastor 1998).

¹⁵ A propósito, al referirse Malinowski a los elementos de la magia asociados a la fe de su eficacia escribe lo siguiente: “El segundo elemento, que es muy evidente en los hechizos primitivos, es el uso de palabras que invocan, formulan y ordenan el deseado propósito... El brujo tendrá que repetir, en tono de cólera, verbos tales como ‘rompo, tuerzo, quemó, destruyo’” (Malinowski 1974: 87).

¹⁶ Véase Díaz-Salazar, Giner & Velasco (1994).

¹⁷ Varios son los autores que hablan de la relevancia de la capacidad del hombre para imaginar. Cornelius Castoriadis dice que “Tal vez lo esencial de la obra de Freud resida en el descubrimiento del elemento imaginario de la psique... El papel esencial de la imaginación, aun cuando ésta no se reconozca ni se nombre, hace su aparición en Freud a través de la importancia capital de la fantasía en la psique y la *relativa* independencia y autonomía de la producción de fantasías” (Castoriadis 1993: 190). Para el caso de la religión, Mauricio Beuchot nos advierte de los riesgos que entraña la imaginación al decir que “La religión tiene su imaginación o, si se prefiere, su imaginario, el cual acompaña a la fe. Pero hay que decir que este recurso a la imaginación puede ser a la vez fructífero y peligroso para la religión, al mismo tiempo fortifica y pone en riesgo de ruina elementos esenciales de la fe religiosa. En efecto, la religión vincula al individuo con Dios y con el prójimo, y en ambos casos la imaginación puede funcionar como ayuda o como amenaza. La cuestión es que la imaginación puede conducir al ícono o al ídolo. En el primer caso, resulta muy positivo; en el segundo, muy negativo” (Beuchot 1999: 65).

¹⁸ Lévi-Strauss dice que “el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios” (Lévi-Strauss 1968: 167).

¹⁹ Sobre esta problemática véase Vázquez Pasos (en prensa).

²⁰ Sobre estos movimientos religiosos y esoterismo véanse Masferrer Kan (1998) y De la Torre (2001).

²¹ La lectura de *Economía y sociedad* nos sugiere que esta estrategia no es nada novedosa. Así su autor, al hablar de la religión de salvación, dice lo siguiente: “Ya vimos, como un tipo de adaptación de la religiosidad a las necesidades de las masas, la transformación de la religiosidad cultural en pura magia... Como la magia, así el mito soteriológico y su dios hecho hombre o salvador hecho dios, constituye una concepción religiosa popular y, por eso, nacida espontáneamente en muchos lugares... Con excepción del judaísmo y el protestantismo, todas las religiones y éticas religiosas sin excepción tuvieron que adoptar de nuevo el culto de los santos, de los héroes o de los dioses funcionales, al adaptarse a las necesidades de las masas..., el Islam y el catolicismo tuvieron que admitir, en calidad de santos, dioses locales, dioses funcionales y dioses profesionales, a los que se dirige la devoción cotidiana genuina de las masas” (Weber 1964: 390-391).

Referencias bibliográficas

- BERGER, Peter L. 1971. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BEUCHOT, Mauricio. 1999. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós.
- BUTLER, Eliza Marian. 1997. *El mito del mago*, Madrid: Cambridge: University Press.
- CARO BAROJA, Julio. 1997. *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1993. *La institución imaginaria de la sociedad*. vol. 2. Buenos Aires: Tusquets.
- DE LA TORRE, Renée. 2001. "Religiones transversales: imaginarios globales en tradiciones sincréticas", ponencia presentada en el 2001 meeting of the Latin American Studies Association, Washington D. C.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador & VELASCO, Fernando (eds.). 1994. *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad.
- DURKHEIM, Emile. 1992, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- ELIADE, Mircea. 1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIADE, Mircea. 1979. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Guadarrama.
- ELIADE, Mircea. 1997. *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona: Paidós.
- ELIADE, Mircea. 1999. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, t.III, Barcelona: Paidós.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Anagrama.
- FRAZER, James. 1951. *La rama dorada*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GIDDENS, Anthony. 1997, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel Jesús. 1999. *Dilemas posconciliares*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- HOBBS, Thomas. 1980, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1974, *Magia ciencia y religión*, Barcelona, Ariel.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1975. "La cultura", In J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona: Anagrama.
- MARROQUÍN, Enrique. 1992, "El conflicto religioso en Oaxaca". In: C. Martínez Assad (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México: Universidad Iberoamericana. pp.

- MASFERRER KAN, Elio, 1998. "La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México". In: E. Masferrer Kan (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, México: Plaza y Valdés-Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. pp. 19-83.
- MAUÉS, Raymundo Heraldó. 2000. "Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica". *Ciências Sociais y Religião. Ciências Sociais e Religião* 2 (2): 119-151.
- MAUSS, Marcel. 1971, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.
- OTTO, Rudolf, 1980. *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza.
- PASTOR, Ángela, 1998. *Los curas carismáticos. Maestros de sanación por la fe en América Latina*, Buenos Aires: Libro latino.
- SPENCER, Herbert, 1986. *The principles of sociology*, New York: Appleton.
- TARDIF, Emiliano, 1984. *Jesús está vivo*, Santo Domingo: Kerygma.
- TYLOR, Edward B., 1977. *La cultura primitiva*, Madrid: Ayuso.
- WEBER, Max. 1964. *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max. 1983. *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3. vols., Madrid: Taurus.
- WINARCZYK, Hilario, 1993. "Carlos Annacondia: Un estudio de caso en neopentecostalismo". In: A. Frigerio (ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, (II). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 80-97.
- VÁRGUEZ PASOS, Luis A. 2001a. "La guerra espiritual en tres grupos religiosos. Pentecostales, católicos y la Iglesia *Makadesb*", ponencia presentada en el II Coloquio Internacional: Religión y sociedad, Jerez de la Frontera, España.
- VÁRGUEZ PASOS, Luis A. 2001b. "La construcción de metaidentidades religiosas. El Movimiento de renovación carismática en el Espíritu Santo", ponencia presentada en el 2001 meeting of the Latin American Studies Association, Washington D. C.
- VÁRGUEZ PASOS, Luis A. "De la secularización de la conciencia a la secularización interna. La modernización de la Iglesia católica en su tercer milenio" (En prensa).

Hemerografía

DIARIO DE YUCATÁN, 29 de agosto de 2001