

Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio

PABLO SEMÁN*

Introducción

¿Cómo integrar en un análisis el hecho de que en una pocas manzanas de un barrio humilde del Gran Buenos Aires la religiosidad abarca desde las apropiaciones “mágicas” del pentecostalismo, hasta las relecturas rockeras de esa misma religiosidad?. He argumentado que la religiosidad de los sectores populares, vis a vis nuestra idea de religión, presenta una diferencia radical,¹ para interrogar la percepción autista de un mundo irracional con que se autocomplace la ciencia social cuando se aproxima a lo religioso.² Como esto oscurecía heterogeneidades y lógicas de transformación de las religiosidades populares, (y como corría el riesgo de perderse en la percepción de una religión popular absolutamente otra y homogénea, en un populismo a la manera de un orientalismo) he descripto, puntualmente, situaciones que elaboran la religiosidad de los sectores populares de forma circunstanciada y específica (al describir con las apropiaciones de la literatura, la música, y la psicología en los sectores populares). Aquí integro y presento estas “particularidades” en una pluralidad articulada, de forma agregada, para que pueda observarse el panorama de las diferencias, y por sobre todas las cosas, el hecho de que su conjunción permite asir sentidos y formas de un mecanismo de cambio en las formas de religiosidad que producían sujetos del Gran Buenos Aires a fines de la última década del siglo XX. *Si otras veces insistí en la diferencia radical de la religiosidad popular, mostraré como esa diferencia radical, condensada en la noción de “visión cosmológica”, se articula de forma diversa y plural, pero de ninguna manera infinita, o incomprensible, en diálogo, con lo que muy malamente podemos llamar, “las fuerzas de la modernidad”.* También discutiré conceptos del análisis de los fenómenos religiosos para cuestionar sus preconceptos secularizantes -

* IDAES UNSAM y UBA

1 Específicamente me refiero a todas las veces que he referido la noción diferencial de *persona* existente en los sectores populares y al carácter cosmológico que precede a y determina toda experiencia religiosa (Semán, 2006). Esa visión cosmológica supone la inmanencia de lo sagrado y la ubicuidad del milagro mucho más que su carácter extraordinario.

2 Claro que existen excepciones notables, pero de la misma manera que pese a toda la evidencia con que se aconseja complejizar y superar la idea de “clientelismo”, se sigue hablando de el como si se tratara de de manipulación, se habla de religión como sinónimo de “lo que atrae cuando todo lo otro fracasó” y no como una alternativa de antemano priorizada en los marcos interpretativos de los sujetos que “acuden a ella”.

modernizantes y/católicos. Así me interesa tanto describir ciertas dinámicas de la religiosidad de los sectores populares (descripción que será realizada en los puntos I,II y III de este artículo) como discutir los conceptos bajo los cuales intentamos captar esa religiosidad (cuestión que tratare de plantear en la conclusión). Luego (en anexos y notas) me referiré a las condiciones de la investigación y a cuestiones metodológicas.

Antes de seguir, un referente más tangible para una introducción tan abstracta. Las tres generaciones de la familia Centurión son reconocidas en su barrio por su profunda fe católica. Dominga nació en Corrientes hace 90 años y fue criada en un ambiente rural en el que la religión era practicada en el hogar con la madre en el altar, en fiestas de santos, y en fechas especiales con la presencia de sacerdotes que llegaban de la ciudad o de pueblos más grandes. Dominga casi no asiste a las misas de la capilla. Dice que el padre no tiene nada que decirle sobre religión, que ella y la Virgen de Itatí arreglan a solas sus asuntos. Con frecuencia cuenta sucesos prodigiosos en los que solicita castigos para los que la ofenden y le son concedidos por la Virgen. El catolicismo de Enrique, hijo de Dominga, es diferente. Tanto que cuando escucha a su madre contando esas historias se incomoda. Es que para él, la religiosidad de su madre es “primaria” e “ingenua”. La considera una especie de reservorio de sentimientos buenos, pero errados en su instrumentación. La religión de Enrique es trabajar por la familia y por la comunidad. Él, no cree en milagros y tampoco en imágenes y dice, orgullosamente, "*yo no soy marianista*". Dialoga personalmente con Jesús y lee la Biblia para encontrar en ella ejemplos de nobleza y argumentos para discutir con vecinos pentecostales y predicadores mormones que golpean la puerta de su casa. Jerónimo, el hijo de Enrique, dejó la iglesia a los doce años de edad hasta que, por propia voluntad, decidió volver a los dieciocho. Le gusta el culto y rechaza las tareas militantes que Enrique realiza. Dice que es como si se hubiese "*convertido*" y acepta los chistes de su padre: Enrique le dice que con su fervor parece un "*evangelista*"-o sea un evangélico, tal vez un Pentecostal, su versión más enfática. A diferencia de Enrique, no considera que todo lo que dice la iglesia Católica sea válido y no entiende porque su iglesia no se renueva tomando el ejemplo de los evangélicos. El se da unas vueltas por esas iglesias, porque con las canciones, y con la palabra de Dios, siente que gana nuevas fuerzas para enfrentar sus días de estudio y trabajo. La familia de Dominga, Enrique y Jerónimo es de cierta manera típica: las maneras de practicar el catolicismo que bre-

vemente describí corresponden a recorridos típicos sobre el campo religioso del barrio en que realicé una dilatada experiencia de investigación, a formas de apropiarse de la identidad religiosa, a formas de contacto específicas entre esos fieles y determinadas aristas de sus iglesias. Lo que ocurre con esta familia católica también ocurre en el espacio pentecostal: no hay en él una forma exclusiva de apropiarse de la experiencia religiosa, ni hay una única forma de encuentro entre fiel e iglesia. Pero tampoco son infinitas: son formas regulares que pueden distinguirse como senderos que recorren sistemáticamente esa fe.

“Católico” no designa claramente como lo muestra la heterogeneidad de la familia Centurión. Y los términos “evangélico” o “pentecostal”, que también guardan esa misma posibilidad de confusión, tampoco clasifican sin equívocos. Esto acontece porque catolicismo y pentecostalismo poseen formas de ser vividos que dependen de la trayectoria, y de las condiciones de esa trayectoria. No afirmamos aquí que la influencia de las orientaciones denominacionales³ en la constitución de la experiencia religiosa sea nula. Afirmamos y demostraremos que es preciso revelar otros factores que la acompañan, la singularizan y la relativizan con un sentido particular en el contexto histórico de nuestra investigación. *Entre el “menos” de determinación, con el que contribuye la denominación religiosa y el “más” de condicionamiento, con que contribuyen los factores asociados a la trayectoria, se crean posibilidades comunes para los sujetos que producen en esa trayectoria una pertenencia religiosa específica y transversal a las mismas denominaciones. Diferentes tipos de trayectoria crean diferentes posibilidades de apropiación que se traducen en recorridos diferentes en el espacio religioso y en la definición del mismo.*

La serie de diferencias y continuidades que encontré en las trayectorias religiosas de familias de Villa I. (ver anexo I), tiene mucho que decirnos acerca de la religiosidad popular y sus dinámicas, de lo que significa denominación religiosa, de lo que es ser Católico o Pentecostal. El catolicismo de Enrique o el de Jerónimo (después veremos que el de Dominga también) podría confundirse con ciertas formas de ser pentecostal. Ser católico no es una situación genérica, o falta de matices, aún en un universo tan reducido como una familia de tres generaciones que viven en un mismo barrio y frecuenta la misma iglesia. Esta familia dispone un problema: que quiere decir ser católico si se puede serlo de maneras tan diferentes al mis-

3 El término denominación religiosa abarca lo que en la teoría de los dirigentes de algunas religiones, y en la mirada de muchos analistas designan unidades discretas de pertenencia excluyente y carácter sino competitivo, al menos enfrentado en el campo religioso –Sanchis y Hervieu Leger, entre otros autores, han contribuido a elaborar contemporáneamente una salida del énfasis denominación la en el análisis del campo religioso. Toda la información de este artículo y sus análisis contribuyen a mostrar que las prácticas sociales dejan esas definiciones de lo religioso, en el lugar de las idealizaciones ya que ni son plenamente válidas ni necesariamente orientan correctamente la descripción de la experiencia religiosa.

mo tempo y en un mismo espacio? Como pensar esas diferencias y su importancia para ser católico en los sectores populares? Pero esta familia también nos pone a las puertas de una pista. La unidad de lo que bajo el título de popular se imagina homogénea aparece tan problemática como la unidad del espacio denominacional de “las religiones”. Las formas de socialización diferenciadas que gravitan sobre cohortes y generaciones diferentes de un mismo espacio se manifiestan en relación con la religiosidad. En estas formas diferenciales están pesando las fuerzas de diversos procesos sociales, políticos y religiosos y su elaboración por sujetos de sectores populares (y la sucesión de dichas formas muestra las líneas de transformación de la religiosidad de los sectores populares urbanos). Conforme a este raciocinio, en este capítulo describiré tres modos en que los efectos de diferentes trayectorias en el campo social modelan formas de atravesar y constituir las religiones. En ellos la combinación de temporalidad histórica e biográfica, ilumina las líneas firmes y distintivas que pueden ayudarnos a moderar la ambigüedad y equívocidad que habita el uso indiscriminado de términos como católico o pentecostal en abstracto. En el punto I (y en anexos que amplían metodológicamente la cuestión) definiré las condiciones lógicas y teóricas que permiten realizar esta demostración. En los puntos II, III y IV daré cuenta de las situaciones empíricamente constatables. Como todos estos hechos que analizamos obligan a precisar la significación de conceptos como conversión, sincretismo o denominación religiosa (que tras su aparente universalidad portan incrustaciones contextuales capaces de desorientar el análisis) dedicaré una parte de la conclusión para efectuar las precisiones que este trabajo exigía y puede ofrecer, ahora, a una discusión conceptual más general sobre las ideas de sincretismo y conversión.

I-Los recorridos y su definición mínima

La experiencia religiosa de los católicos y pentecostales de Villa I se distribuye en formas de recorrido co-presentes y diferenciados.⁴ Esas vertientes son formas de recorrer el espacio religioso y dependen de relaciones entre historia y biografía personal que son las que marcan las posibilidades de encuentro y apropiación del universo religioso, en sensibilidades transversales a las denominaciones religiosas. Antes digamos que cada una de esas vertientes o recorridos está designado por lo que pareció en el análisis como el elemento distintivo de esos recorridos. El primero de ellos, el de origen más antiguo

⁴ A los fines de mantener un mínimo de fluidez en el texto desplazé a las notas metodológicas que figuran a final del texto la dilucidación de como se dan en este caso las relaciones entre generaciones y sensibilidades religiosas.

agrupa a los creyentes cosmológicos e implica la vigencia de la mentalidad cosmológica sobreimprimiéndose a las ofertas de identidad institucionalizadas por las iglesias en sus tentativas de encuadrar poblaciones urbanas más o menos contemporáneas. El segundo recorrido agrupa a aquellos creyentes que llamamos institucionalizados y que registran en su apropiación de la religión las mayores improntas de las estrategias institucionales de las denominaciones religiosas. El tercer recorrido agrupa los creyentes cuya sensibilidad implica una elaboración, una toma de distancia crítica respecto de las instituciones religiosas y de la categoría religión en sí misma. Todos los grupos de creyentes son, en última instancia cosmológicos, pues no han renunciado al determinismo de lo sagrado tal cual lo he definido en otros textos. Pero no lo son de la misma forma: algunos, como los institucionalizados lo son a pesar suyo, en contradicción con el ideal del que se han hecho tributarios. Otros, como los más jóvenes, lo son, en una especie de recuperación crítica, de una reacción contra lo que imaginan como el laicismo implícito (o mejor dicho el frío conformismo) de los institucionalizados y contra la iconoclastia de las culturas juveniles.⁵

Las mencionadas formas de apropiación no están fijadas ni plenamente reconocidas en niveles institucionalizados. En ese sentido las percibo como “estructuras del sentir”, en el sentido que Williams le daba al término y refiero a esos recorridos, alternativamente, como sensibilidades. Además en una misma denominación religiosa existen diferentes lecturas que son efecto de diferentes pasajes y modos de conversión, que sedimentan en diferentes sensibilidades. Ellas traen y presentan el efecto constitutivo de la/s generación/es y, a través de él, el de temporalidades sociales diferentes. Así nuestro análisis permite referir la coexistencia de diferentes sensibilidades en un mismo tiempo, la confluencia de diferentes diacronías en una misma sincronía. Llevando todo esto en cuenta analizaré las experiencias de los grupos de entrevistados (ver anexo 2) en términos de sensibilidades actualmente coexistentes y derivadas de trayectorias y horizontes de generación que organizan formas diferentes y transversales de participar de los espacios denominacionales. Más allá de una serie de cuestiones que desarrollo acerca de la construcción de estas sensibilidades⁶ quiero puntualizar aquí dos que son inmediatamente precisas. Para la construcción de las mismas me base en la combinación de dos procesos: en mi trabajo de campo, librado a mis automatismos, realice una serie de 120 entrevistas biográficamente orientadas en diversos tramos de edad y sexo. Me di cuenta de una

5 Para clasificar la multiplicidad de maneras de adhesión a las diversas expresiones religiosas de Brasil (muchas veces particularizadas en segmentos específicos dentro de las diversas denominaciones), y de los efectos de la influencia recíproca entre denominaciones religiosas e otros focos de la vida cultural, P. Sanchis (1997:104) reconoce tres vertientes que atraviesan el campo religioso brasilero: “pre moderna” definida como lo «tradicional», “moderna” definida en función del predominio de la “razón”, y “pos-moderna”, definida en función de una actividad individual de bricolage que emerge de la crisis de las formas actuales de la razón. Las tradiciones evocadas por Sanchis (1997:104) no se alinean ingenuamente en una secuencia evolucionista-aunque llevaría un espacio indisponible aquí explicar porque no es así-. Pero para evitar cualquier equívoco al respecto, y aún sabiendo que será relativamente imposible hacerlo, he preferido denominaciones más precisas que las que propone Sanchis para distinguir recorridos en el campo religioso. Esta diferencia

menor se suma a una mayor que no es con el autor sino con el contexto: Sanchis se refiere al conjunto del campo religioso y yo estoy refiriéndome a los sectores populares exclusivamente. Además la secuencia “pre-modernidad, modernidad y pos modernidad”-mucho más si se la concibe de forma no evolucionista no significa lo mismo en Argentina que en Brasil. Que nada de esto valga para minimizar una tara insuperable que afecta a este trabajo que no puedo reconstruir en la clave paradigmática que hoy me parece más correcta: si estuviera menos prisionero de la metanarrativa de la modernización podría ser más agudo y singular. Y a pesar de ello distingue lo que estaba injustamente aunado y reagrupa lo que estaba irracionalmente separado. En ese sentido y a pesar de su tara, ayuda a dilucidar algo de la experiencia religiosa en los sectores populares y de las herramientas que nos damos para captarla. Por esto tiene sentido su discusión.

6 Sobre la construcción de estas sensibilidades ver anexo.

7 La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), es una denominación pentecostal de origen brasileño que se caracteriza por su inagotable vocación expansiva (y el consecuente recurso a medios de difusión y medios

serie de regularidades que se hicieron más válidas, más claras y más significativas, cuando un posterior tramo de trabajo etnográfico, basado en la corresponsabilidad y el diario de campo, devolvía al material disecado (las entrevistas), la hidratación del flujar de la vida cotidiana provista por la observación. Describo estas sensibilidades, que balizaron los primeros momentos del trabajo etnográfico, y fueron resignificadas por él, en 6 dimensiones cuya definición sugiero leer en el anexo 2. Disculparé al lector, el tono abstracto, genérico, seco al que, por falta de capacidad narrativa, me he obligado para reponer el arco de la riqueza de situaciones y su articulación.

I. Los creyentes cosmológicos:

1. Origen: esta sensibilidad religiosa tiene su fuente más fuerte y permanente en experiencias que se dan en los ámbitos doméstico y comunitario. En el altar del hogar, con aprendizajes ofrecidos generalmente por madres y abuelas, en fiestas comunitarias en las que es recreada, una experiencia que antecede y excede lo generado por las instituciones eclesiales. No obstante estas últimas son también una fuerza importante en la formación de esa sensibilidad en una negociación constante en la que la práctica de lo sagrado se estructura oscilando entre la conformación al panteón cristiano (a la versión generada por las diversas culturas y movimientos propios de la iglesia) y sus múltiples fuentes de origen. En ese vaivén, en vez de someterse a la evangelización oficial, la sensibilidad cosmológica reutiliza a su favor los dispositivos de encuadramiento masivo de las organizaciones religiosas. Así puede suceder que lo que el sacerdote organiza como una red de catequistas sea, en realidad, una estructura de legitimación de una actividad de cura y oración que escapa al canon de la iglesia que organiza esa red. O puede suceder que todos los esfuerzos de despojar al culto cristiano de imágenes que protagonizan los pentecostales sean desbordados por apropiaciones que o bien relocalizan esas imágenes en las figuras del Pastor y su unción especial, o bien las multiplican en rituales en que una llave, una cesta, una porción de sal o una de aceite adquieren un valor de mediadores de la bendición como lo pude observar en varias iglesias de barrio que importan a su ámbito las prácticas de la Iglesia Universal del Reino de Dios.⁷ Participan de esta sensibilidad tanto sujetos que hacen parte de las generaciones mayores, del barrio, generalmente migrantes del interior, como también sus hijos y aún los habitantes que provienen de zonas más urbanas y han encontrado en el manan-

tial “pre-moderno” de santos populares, curanderos, personas con capacidad de oración, etc. “conocimientos” nuevos para ellos.

2. Concepto: La práctica dominante en esta sensibilidad indica una comprensión de lo sagrado que se localiza más allá de la dicotomía entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo natural y lo sobrenatural y concibe lo que cabría en esa celda como pluralizado y especializado en potencias específicas. Lo sagrado es, también, “polivalente”, ambiguo, en relación al orden ético propio del catolicismo y del pentecostalismo de los modernos para los que los intercambios con lo sagrado están modulados por una moral universalista centrada en los individuos y su conciencia y, por lo tanto, ajustados a las ideas de bien y mal. Desde el punto de vista moderno e institucionalizado resulta inadmisibile lo que desde el punto de vista que describimos es frecuente: pedirle al santo que perjudique al vecino o al familiar.

3. Recorridos

3.1. La parte de los católicos que participa de esta sensibilidad es siempre parcialmente exterior al orden eclesiásticamente definido. Fiestas, rezos y curas pueden tener lugar fuera de la iglesia y, muchas veces, prescindir del sacerdote. Pero incluyéndose en la iglesia los utilizan y comprenden en términos de sus principios. En su relación con el catolicismo local han sido refractarios, huidizos, y sólo aparentemente subalternizados (claro que sus prácticas son menos legítimas-pero en la iglesia, porque en las calles, y en las casas las relaciones de fuerza no son tan las mismas. Y si bien es cierto que el hijo de 45 años se ríe de las “creencias ingenuas de la madre”, porque fue socializado en el catecismo conciliar, no es menos cierto que la madre impone sus santos en la capilla, a regañadientes del Sacerdote que difunde el catecismo que funda las certezas de la distancia de su hijo. La lógica preconiliar miraba de lejos y toleraba lo que no autorizaba a cambio de la regularidad sacramental y del compromiso en el encuadramiento masivo. El concilio aproximó la iglesia de la población del barrio, pero desvalorizando lo que era llamado religiosidad popular creó distancias y, movilizó pasajes al pentecostalismo (Aún hoy se encuentran los pentecostales que dejaron la iglesia católica, que reconocen la “*calidad humana*” de las monjas del barrio, pero afirman que “*ellas no saben bien*” y que en los sus templos “*hay más poder*”). De esta forma, la visión cosmológica se desarrolla desaparejamente, entre el catolicismo y el

innovadores de organización) así como por una estrategia que explota una serie de paralelismos con el catolicismo, que refuerzan sus posibilidades de crecimiento). Esa estrategia repone en el escenario pentecostal y en sus raíces protestantes una lógica de mediaciones con la divinidad que esta tradición excluía. Esa lógica de mediaciones es recuperada por las denominaciones pentecostales menores, que ostentan la misma sensibilidad que una parte de los de la IURD.

pentecostalismo y en virtud de su propia existencia y conflicto con otras sensibilidades genera una economía específica en el campo religioso local.

Si las tendencias pos-conciliares, propagadoras de principios de organización burocrática y práctica racionalizada les resultaban inasibles (y aún ofensivas) un avatar contradictorio permite a la mentalidad cosmológica reproducirse apoyándose en lo que sea moderno: así la referida y extensa red de catequistas, supuestamente agenciadora de una conciencia católica moderna, deriva, parcialmente en una nebulosa de agentes religiosos que, legitimados por la institución católica desparrraman bendiciones y dones personales en torno de una lectura del sagrado que depende de la concepción cosmológica). Así lo que desde el punto de vista de la institución crea la moderna evangelización sirve como un punto de relanzamiento de una lógica religiosa basada en los dones personales, los milagros, y las imágenes que los agentes del concilio intentaban recomponer en otras direcciones.

El concilio cumplió una función contradictoria en otro sentido. Su dosis de democracia, sirvió para que los fieles puedan expresar sus quejas ante el sacerdote y el orden clerical gestando un espacio propio y legítimo dentro de la iglesia. Si el concepto cosmológico de lo sagrado era objeto de crítica y pedagogización, sus portadores eran reconocidos e incluidos en función de una lógica eclesial que relativizaba el poder del sacerdote. Las creencias que la crítica ideológica marginaba resultan recuperadas en la valorización de sus creyentes por un nuevo esquema de interacción que implica una razón está más repartida.

Se suscita un efecto paradójico semejante a la presencia de instituciones y énfasis carismáticos (que exceden al Movimiento de Renovación Carismática Católica, pero incluye a parte de lo que este genera). Para una parte de la parroquia los cultos carismáticos integran un conjunto sistemático de prácticas religiosas que incluye a los curas sanadores, los santos populares y las fiestas. Poder, milagros, sanidad, son elementos subrayados en una apropiación que los recorta y asociaron una lógica diferente de la de los carismáticos de clase media que, por ejemplo, toman distancia del culto a los santos y a los santos populares. Por la presencia de esta sensibilidad cosmológica la renovación carismática es recorrida en un nuevo sentido. Este transforma a esa sensibilidad como a la propia vida

parroquial: sí los devotos de los santos populares cobijan parte de sus orientaciones bajo el manto de los énfasis carismáticos también encuentran las vías por las que se hacen parte relevante de la catolicidad local. Así lo muestra el caso del diacono local que condensa en su persona esta reutilización de los dispositivos pos conciliares y de la renovación carismática. Vecino del barrio, creyente fervoroso, es dueño de un carisma personal que se ha incrementado con la apertura de la institución y su integración como laico. Desde esa posición ejercita sus funciones con un sesgo fuertemente inclinado a la sanidad: la eucaristía que el otorga a los enfermos se recrea como imposición de manos localizada y como oración poderosa que los vecinos piden antes que la del sacerdote ordenado. Si rechaza cualquier pertenencia a la MRCC es porque, en la propia lógica cosmológica, piensa que los carismáticos *"son muy rígidos.... como si fuera una burocracia, para imponer manos tenés que hacer un curso"*. Asimismo en la fila de la misa se acercan a él aquellos que en busca de la pureza ritual van a buscar la hostia con su mano junto a los que buscan legitimidad para la bendición de imágenes de santos populares, de panes y velas que el sacerdote mira con recelo. La presencia dominante de este diacono, respaldada por una serie de catequistas y por alguno de los más influyentes miembros de la comunidad local, muestran cuanto ha revitalizado su incidencia en la vida parroquial la concepción cosmológica.

6.2. Entre los pentecostales esta sensibilidad se articula en un tipo específico de pasaje al pentecostalismo, (sea a la conversión definitiva, sea a la alternancia y/o a la acumulación de prácticas religiosas). Desde posiciones marginales a la iglesia católica, incluso desde una religiosidad que no llega a ser influida directamente por el catolicismo, se han sentido interpelados por los pastores que hacían resonar en su discurso una sintonía más fina que la de la propia Iglesia católica. Es el caso de los creyentes que en sus provincias natales o en Buenos Aires mismo fueron reclutados por pastores de las primeras misiones pentecostales y que en los discursos referidos al poder del Espíritu Santo presentían representada su propia narración de lo sagrado:⁸ un poder que podía contraponerse a otro poder haciéndolos más poderosos. Son los casos en los que el pastor sustituye, sin diferencia de naturaleza al curandero derrotado por un “trabajo” que lo desborda.

Son características de esta sensibilidad las conversiones que se presentan como efecto de una visión, de episodios endorcísticos que

8 Ejemplos de esa forma de pasaje son referidos por el clásico trabajo de Miller (1967), o el de Wright (1992).

tenían su modelo en las religiosidades locales antecedentes y que hoy, en el Gran Buenos Aires, aparecen apoyados en relatos en los que la conversión se relaciona con una trayectoria que pasa frecuentemente por curanderos y “trabajos” padecidos. Dominan en esta sensibilidad relatos de conversión en los que la gracia de Dios remite a expresiones portentosas de la naturaleza, a intervenciones de personajes con poder al estilo del curador y el exorcista creando en esa expresividad un pentecostalismo específico. Esta sensibilidad viene con los migrantes y se reproduce y produce en las iglesias locales (inicialmente pertenecientes a las grandes denominaciones pentecostales) en las que estos se congregan con sus hijos y miembros del barrio. Allí, independientemente de la denominación pentecostal que los contiene y, también, de las presiones de algunos pastores, se recrea y se entrama, con la actividad de los curanderos y rezadores del barrio en lógica de referencias mutua y recíprocas. Recientemente encuentra un punto de cristalización institucional cuando estos pentecostales rompen con esas denominaciones y crean sus propias iglesias autónomas. Allí pareciera que retorna una experiencia religiosa "antigua". En realidad un proceso subterráneo pero tangible, que sostiene la continuidad de prácticas y concepciones invisibilizadas en el seno de las grandes denominaciones, hace que esto no sea ni una disrupción incomprensible ni un retorno. La autonomización de esas iglesias desde los años 80, y varias décadas después de la evangelización pentecostal, es análoga al ascenso que en la parroquia tienen aquellos personajes que la lógica del concilio había marginado en los 60, 70 y 80.

El neopentecostalismo ha influido sobre estas iglesias de una manera particular: las lecturas de las primeras iglesias neopentecostales comparten con estos creyentes el origen cultural y elaboraron sus estrategias evangelización atendiendo en parte a este tipo de sujetos. La influencia ha sido productiva en dos dimensiones diferentes: los exorcismos colectivos de Annacondia en el gran Buenos Aires, la catolicidad aparente de Cabrera, reforzaron el espíritu cosmológico distante del exclusivismo y actor de una visión encantada. El crédito otorgado a pastores como Giménez, que mostraba su origen en barrios como los que albergan a estos pentecostales, pero señalaba un horizonte de masas, abrió espacio a la identificación local con la renovación de estilos de oración y alabanza, a la conexión con el mundo cifrada en la prosperidad.

4. El cuerpo: Una de las facetas, más expresivas de esta sensibilidad la conforma el uso del cuerpo en las ceremonias religiosas: el privilegio por la exteriorización de la emoción, el énfasis en los bailes y comidas como parte de las celebraciones. Este es un trazo común en la literatura sobre religión popular: pero lo que lo hace significativo es que su presencia es consciente y activamente contrastante con formas presentes no sólo en el propio barrio, sino en las mismas unidades de práctica religiosa. La frase corriente "*Yo soy católico pero me gusta la joda*" expresada por los fieles que entiende a la fiesta de Antonio Gil como la demostración más apropiada para su fe es al mismo tiempo la afirmación contrastiva frente a lo que se visualiza como la solemnidad "amarga", "triste" "que no dice nada" de los otros católicos. También conforme al referido ejercicio activo de los contrastes se encuentran, en las dos capillas del barrio, formas especiales de participar en la misa que, según los fieles, hace "*que nos sintamos como los ´evangelios (evangélicos, para referirse a los pentecostales)*"-: aplausos, gestos enfáticos y marcados para cada uno de los momentos de la misa, canciones vivas y vivamente cantadas son parte de un modo sistemático de tomar parte en la eucaristía. (Un modo que en el contexto de la misma misa es propio de sólo una parte de la feligresía y que, por esa misma razón, resalta su particularidad ante el observador y para el resto de los asistentes).

Con los pentecostales la situación no es diferente: sólo una parte de ellos adhiere a las prácticas que exteriorizan sentimientos y procuran articularlos en expresiones colectivas como en manifestaciones de trance y posesión. Hablan en lenguas, lloran, y desarrollan formas musicales vinculadas más a su tradición sociocultural que al himnario enseñado por los misioneros. Que su caso es una particularidad y no lo general lo muestra el hecho de que su posición es blanco de diversas problematizaciones por parte de creyentes pentecostales que, insertos en las mismas iglesias, los critican "por el escándalo" de sus prácticas y excesos, aunque estos, en comparación con lo que sucede en el catolicismo son más legítimos.

5. La alteración: la sensibilidad cosmológica resulta correlativa de un énfasis holista en la concepción de la alteración. No solamente se trata del privilegio de las categorías místicas en general, sino de la articulación entre las categorías de la terapéutica popular y las religiones cristianas. Merced a esa inclinación los pastores, los curas sanadores y los curanderos encuentran un uso que los iguala en

el peregrinar de los fieles: capacidad de responder frente a un "trabajo", curar el empacho o el mal de ojo, limpiar la casa de demonios, etc. La presuposición de un continuum de lo físico y lo moral unifica al curandero, al rezador católico y al pastor pentecostal.

6. La Biblia: En esta sensibilidad la Biblia desempeña un papel propio. Para los católicos obra como objeto sacramental, pero la tradición oral que le está vinculada también tiene eficacia como vehículo de las expresiones de la religiosidad popular: encuadra míticamente los usos cotidianos de lo sagrado dándoles una expresión cristiana. Así el culto taumatúrgico al Gauchito Gil se cristianiza en el mito de la cruz y en la asimilación de su moralidad y su figura a de la Jesús.

Para los pentecostales, más allá de constituir un objeto sacramental, es objeto de un estímulo a la lectura mayor que en el catolicismo. En este contexto sirve al reencuentro de una lógica de portentos en que a su visión de mundo se espeja (y se impregna del prestigio y legitimidad de la letra sagrada). Así el pentecostalismo multiplica la fe en curaciones divinas leyendo (oyendo y comentando) en la gesta de Jericó la demostración de fuerza mágica de un rey (y no como los modernos que recogen ahí la lección sobre la capacidad de abrir el alma de los duros). Pero el matiz que privilegia el prestigio de la Biblia se agudiza entre los católicos cosmológicos que comienzan a leerla tanto como los pentecostales: por influencia de estos, por reinterpretación de las orientaciones conciliares, los Católicos cosmológicos, encuentran en la Biblia una forma de dotar a su concepción de todos los beneficios de la escritura: desde una ampliación de las posibilidades imaginarias a su propia concepción de lo sagrado, hasta el plus de legitimidad que implica apoyarse en ella. Esta concepción se fortalece y cambia su articulación con dos formas de incorporación de la escritura y la lectura. De una parte la que hacen los más viejos, muchas veces motivados por la propia religión. Otra deriva del hecho de que la sensibilidad cosmológica se transmite a sujetos más jóvenes que tienen en la escuela una parte importante de su socialización y la utilizan en función de esta visión. Así es el caso de una catequista Mari que se apoya en su dominio de la escritura y la lectura para relanzar en el más alto nivel de la iglesia católica la lógica de los dones personales: poemas, cuentos, redacciones ponen todo el saber escolar al servicio de la visión cosmológica (algo análogo a lo que observe en la carta de intención de un director de escuela a la Virgén de Itati: en ella pedía, con toda la tecnología ma-

terial y simbólica de la escuela que una persona sea perjudicada para permitir su ascenso, en nombre de una justicia particularista que se asocia, como demuestra Carassai, al complejo de creencias relativas al Gauchito Gil en las que la visión cosmológica predomina).

II. Los creyentes institucionalizados

1. Origen: la sensibilidad de los institucionalizados, católica o pentecostal, depende fuertemente de la institución eclesial. En la idea de institucionalizados se condensa una concepción que atiende a dos hechos. Por un lado el relativo a que durante el siglo XX y a través de diversos procesos, tanto el Pentecostalismo como el Catolicismo se estructuraron como dispositivos de evangelización masiva generando rutinas, teologías, formatos de actividad litúrgica y transmisión de la fe, apostando, centralmente, a la letra y el argumento. Por otro lado el efecto de esta transformación: en la trayectoria de los sujetos se suma, a la influencia de la familia, la fuerza de la institución que complementa, corrige y a veces eclipsa la socialización primaria-en el aspecto religioso, exclusivamente-. Es en esta sensibilidad, y en la su producción que alternan dos tiempos y dos estructuras, que sucede un fenómeno del orden de la conversión en el sentido más propio del término.

La sensibilidad moderna integra principalmente las generaciones que están entre los 35 y los 50 años. Y la generación que nació en el barrio o que llegó en su juventud y recibió el impacto más fuerte de la evangelización católica y pentecostal.

Entre los católicos se trata de los que fueron socializados o resocializados religiosamente en el contexto del apogeo de la obra de *"las hermanas"*. Una parte de los hijos de los migrantes del interior, cuyas familias materializan el ideal del progreso de la familia y del barrio, son el nutriente principal del contingente de católicos institucionalizados. Se integran algunos de las franjas de mayor edad. Todos, en grados diferentes, pasan por el dispositivo conciliar asistiendo a las escuelas de catequesis, a los cursos de regularización sacramental, al desenvolvimiento de los proyectos comunitarios locales y muchas veces, tejiendo experiencia religiosa y política. Y la fuerza de esos mismos proyectos consigue influir en una parte de las generaciones más jóvenes de forma que la sensibilidad institucionalizada también incluye una fracción de los que tienen menos de 30 años.

Entre los pentecostales se distribuye de la misma forma entre los grupos de edad, pero en comparación con su presencia en mundo católico, es una corriente más débil y responde a la influencia de las grandes denominaciones como fuerza creciente y a la relativamente nueva de la industria cultural evangélica que desborda y amplía el espacio de experiencia que ofrece la pequeña denominación de barrio.

Católicos y Pentecostales institucionalizados son hijos de las modernas organizaciones eclesiales en un grado mucho mayor que los cosmológicos. Así la constitución de esta sensibilidad expresa un desplazamiento del centro de gravedad de la producción de la religiosidad. Se vuelve decisiva la capacidad de penetración de las instituciones religiosas convertidas en organizaciones de masas que entran a las casas y organizan la religión superponiéndose como nunca a la autoridad familiar (a la que, sin embargo, no anulan). Para quienes son parte de esta corriente la institución burocratizada, la competencia entre organizaciones religiosas, las aspiraciones de exclusividad y coherencia son principios activos en la construcción de la experiencia y la socialización religiosa. Es en este sentido que la sensibilidad institucionalizada es la que menos espacio supone a los desarrollos autónomos. Y es debido a esto que esta sensibilidad es la que crea mayor espacio para la diferenciación en términos denominacionales: el valor la pertenencia denominacional, como el costo de la disidencia, son para esta sensibilidad más altos que para ninguna de las otras. Es en esta sensibilidad que se presenta con más nitidez y pertinencia la lógica de la competencia y la exclusión recíproca de las alternativas.

La sensibilidad moderna es inestable. A lo largo de los recorridos es frecuente observar su disociación y desagregación hacia la base cosmológica de la que nace o, aún, hacia el horizonte crítico de la modernidad que tiene versiones propias de los grupos locales. En esta sensibilidad, específicamente entre los católicos, es donde se concepto las mayores disparidades entre lo que es tomado como identificador y válido en la iglesia y o que se hace, concepto por las consecuencias de dicha adhesión, “clandestinamente” en casa o fuera de la parroquia. La sensibilidad derivada de la institucionalización es así un ideal con el que una parte de los fieles se identifica sin que eso implique la ausencia de momentos de deserción que, esos mismos informantes viven contradictoria y conflictivamente. La sensibilidad cosmológica es para ellos una especie de parte reprimida hacia

la que, frecuentemente, se repliegan en los más diversos momentos de desesperación.

2. Concepto: la sensibilidad moderna presupone una concentración de lo sagrado en las figuras del Dios trinitario. Para los católicos institucionalizados existe la categoría de “superstición” entendida como forma creyente inculta e ingenua. En el caso de los católicos implica una visión específica de los santos y de la virgen: la que los propone como mediadores, como ejemplos y como motivadores de una actitud devocional, pero no como entidades con poder específico. Si para el católico cosmológico la Virgen de Itatí puede ser “más” que Dios y “más” que la Virgen de Lujan, para los institucionalizados representa solamente la imagen potencialmente más conmovedora para desarrollar la espiritualidad de una persona.

El pentecostal institucionalizado lleva al máximo la citada condensación, pero implicando un efecto de refuerzo del encantamiento del mundo que hace más inestable su universo y más proclive a retornar a su fuente cosmológica. Para el pentecostal institucionalizado. Dios es el espíritu que manda a todos los espíritus tornándolos redundantes o, a veces, enemigos de Dios. Para este pentecostal todos los otros espíritus o bien son inocuos (tratados como superstición) o son leídos en la lógica de la guerra espiritual que, se impone como doctrina capaz de reincluir esas creencias en una lógica en que, paralelamente a la concentración del bien, se construye un policentrismo del mal y, como consecuencia de toda esa construcción, una visión más encantada. La sensibilidad pentecostal “moderna” es así menos estable, más encantada, más cercana a su piso cosmológico, que la sensibilidad católica. Valga como ejemplo el caso de un pastor pentecostal que solo acepto mi oferta de curar el empaño de su hijo, cuando le asegure que la técnica tenía “fundamento científico” y pudo entonces dejar de temer a cualquier rezo extraño que acompañase el acto de tirar el cuerito.

La sensibilidad institucionalizada, aproximada a las formas de individualidad, clásica, tiene su modelo de milagro en la emoción íntima, personal, en la posibilidad de mirar con nuevos ojos la vida, en la vivencia de la gracia como fortaleza interior más que como poder de transformación de los hechos negativos de la vida cotidiana. La sensibilidad moderna se apoya en rituales de aislamiento e introspección que tienden a producir el encuentro personal, individualizado

9 Rituales muchas veces creados por esos fieles que tienen formas cambiantes, inestables poco integradas a regímenes institucionales más amplios. Tampoco debe olvidarse que la reutilización de los rituales colectivos en clave moderna. Esta quien toma la eucaristía para sentirse bien de salud, hay quien en la noche anterior piensa su confesión o el estado de su alma, hay, ya hay, finalmente quien utiliza la misa y la homilia como palabras que deben ser meditadas, como productoras de emoción personal intransmisible, y reclama en favor del silencio y la mesura en el culto.

es íntimo, con Dios.⁹ También es una mística que se complace en la fundamentación bíblica y letrada de ese sentimiento, y concibe la santidad como derivación de una moralidad que tiene su medida en el ajuste a la regularidad sacramental, a la presencia activa de la iglesia, a la necesidad de actuación solidaria. Si el católico y el pentecostal cosmológicos encuentran su santidad en el poder de Dios, el católico y el pentecostal moderno son más santos cuanto más cumplen el ideal de la integración y la conformidad a la norma. Esto lleva a algunos católicos a reconocer el verdadero cristianismo en personas que pueden ser de “otra religión” (generalmente pentecostales o, aún, en “ateos”-que en verdad son personas que no van a ninguna iglesia, pero difícilmente se asumirían despojadas de alguna creencia en Dios). Así los católicos institucionalizados afirman que sus padres o abuelos, cosmológicos, eran religiosos “a su manera” y que su religión es más verdadera. En el caso de los pentecostales esta es una afirmación menos frecuente, por la mayor pregnancia de la valoración de hechos tales como dones y curaciones. Pero es precisamente en este ámbito que se perciben restricciones a los conceptos cosmológicos de sanidad divina o de pastorado: el peso que cobran las ideas de “respaldo”, de “institución”, de “saber”, distinguen el criterio moderno de validación de la sanidad divina (los pentecostales, en estos casos, no creen en el boca a boca, sino en el diploma, y la pompa del pastor, y aún, en la de la iglesia, prescindiendo esto). Un pastor no es un creyente bendecido, sino quien se formó para eso, quien adquirió competencia (como afirma un fiel de una iglesia local: “testimonio de sanidad no alcanza. Dios le de la algo a todo el mundo. Pero hay que saber si esa persona tiene respaldo. Para ser pastor hay que ser responsable”).

3. Recorridos

3.1. Católicos: la expansión de los sistemas de catequesis y educación promovidos por la iglesia posconciliar han sido uno de los factores claves en la articulación de esta vertiente. La formación cristiana pasa de las madres en el hogar a las madres catequistas, de la fundamentación oral a la legitimidad de la Biblia, de la pluralidad del panteón hogareño a la incidencia de las tendencias que lo reducen y racionalizan, del énfasis en los milagros al énfasis en la conciencia y lo moralmente correcto. Son muchos los que, en términos de su religiosidad, son tan hijos del concilio como de sus padres y no es extraño encontrar entre estos católicos los que afirman haberse “convertido” y los que han transformado la religión que les fue trans-

mitida en el seno de sus familias. Catequesis Familiar, Seminarios, Campamentos, Grupos Juveniles, Escuelas de Catequesis para Adultos, que llevan ya más de 20 años de funcionamiento interrumpido le dan a las ideologías post-concilio fuerza, canales de organización y cuerpo en el seno del catolicismo del barrio. Pero esta sensibilidad también es posible por la difusión paralela de prácticas de escritura, de lectura, de las ideologías secularistas que inciden en la formación de nuevos criterios de evaluación de la experiencia y la autoridad religiosa. Tampoco puede descuidarse el efecto de la vida política que, a través de las articulaciones político ideológicas del peronismo, la ideología que organiza la visión política de la mayor parte de los habitantes del barrio, entronca y realimenta algunas de las líneas de acción histórica que se proponían los lecturas de movimientos posconciliares.

El encuentro con la prédica carismática ha sido para los institucionalizados contradictorio y transformador. El recelo dominó sus primeras actitudes por que "*parecían evangelistas*" y porque al evocar indirectamente la lectura que deleita a los cosmológicos provocaba en ellos la inseguridad de consentir una fe errada. Además los institucionalizados más influidos por las orientaciones de la institución hicieron suyas las sospechas que la mayor parte del clero albergaba en relación a la renovación carismática en Argentina. Pero, posteriormente, y con la apertura de la iglesia a su legitimación los creyentes institucionalizados pudieron encontrarse con ella en la clave de una espiritualidad que intensificaba experiencias anteriores. Esta línea de apropiación de las experiencias carismáticas ha enfatizado los términos de sentimentalismo, e introspección que traían las orientaciones conciliares que privilegiaban la conciencia como mediación de lo sagrado. Si los cosmológicos leyeron en la expansión carismática una autorización para su sensibilidad, los fieles institucionalizados la apropiaron como profundización de una conciencia que ahora se torna emocional. Conciencia de la presencia del Espíritu Santo en la vida de cada uno como manto protector, como aliento permanente, como revalorización de la oración libre e individual que también recoge el influjo de las nociones pentecostales. Pero este es también un momento de apartamiento del papel rector de la institución. No solo por que el movimiento carismático tiene una posición de legitimidad relativa que exige siempre algún grado de ruptura sino, también, por que promueve una concepción desinstitucionalizante de la práctica religiosa al revalorizar el papel de cada sujeto y al promover nociones individualistas.

En el caso de los católicos el encuentro con la iglesia y, principalmente, las orientaciones conciliares está lleno de consecuencias sociales en la distribución del poder en la capilla. El concilio ha cooptado y destacado el valor de los fieles que por diversas razones eran más capaces de afirmarse en los terrenos creados por la modernidad: los más integrados al sistema escolar, los más vinculados al sistema partidos políticos, los más capaces de distanciarse del "providencialismo ingenuo", fueron los creyentes predilectos de orientaciones pastorales que los elevaron en su status parroquial y modelaron su ideología religiosa en los sentidos ya comentados.

Todo esto ocurre en consonancia con la influencia de la escuela, los partidos, y los medios de comunicación, que han propagado valores y nociones propios de la cultura moderna al cuestionar la visión encantada del mundo y promover el cristianismo como orientación comunitaria y como estilo moral. No debe despreciarse la influencia de ideologías modernas aún cuando estas son reelaboradas en una matriz diferente. Como lo veremos en los párrafos posteriores a propósito del cuerpo, la sexualidad y los milagros, estas muestran su capacidad de penetración y productividad.

3.1. Pentecostales. Para los pentecostales se ha tratado bien de una modificación de su propia vivencia bien de la adquisición de un pentecostalismo singular. Comparativamente con la sensibilidad cosmológica evidencia las siguientes marcas diferenciales: el control de las afirmaciones sobre la sanidad divina, el paso a una religión que enfatiza la lectura bíblica como libro de consejos sobre moral y sobre actitudes. Estos rasgos son menos marcados que en el ámbito católico pero no dejan de estar presentes al interior de cada iglesia autónoma y, sobre todo, en las grandes denominaciones que influyeron e influyen en la zona con capacidad de definir una forma específica de pentecostalidad. Pero también debe registrarse la incidencia vital de la red de cultura evangélica que pesa aún en los barrios más aislados. Decenas de seminarios que ofrecen servicios que van desde la formación de pastores a clases ofrecidas a todo el templo hacen avanzar la doctrina elaborada en las grandes denominaciones y en las clases medias. Materiales de lectura, video y música estimulan los puntos comunes entre sectores populares y clases medias en torno de una construcción de lo sagrado que se orienta hacia un pentecostés que toma sede en el yo, el consumo, la reparación de la infancia y los complejos.

Si el milagro de sanidad divina o la epifanía codificada en símbolos “naturales” caracterizan la sensibilidad cosmológica la institucionalizada privilegia milagros en los que Dios ayuda a ver las cosas de una forma diferente, da consuelo, aliento o se lleva para el cielo “*los complejos y los traumas*” que agobian a cada uno. Una parte del influjo del neopentecostalismo irradiado en Villa I. también toma ese rumbo porque ya lo llevaba incrustado en su propia construcción. Así un pastor como Gimenez, enraizado en los sectores populares introdujo los matices de la sanidad interior y la consejería espiritual que le dan forma y contenido al giro individualizante.

Lo que hace posible esta sensibilidad son ciertas características de las trayectorias personales que se asocian posibilitando una especie de cambio de vía. La migración y la relativa discontinuidad cultural, complementada por la altísima incidencia del sistema educativo generaban posibilidades culturales diferentes. Además debe computarse el hecho de que para algunas generaciones la integración otrora plena al mundo del trabajo constituía un horizonte posible y por tanto exigente de un disciplinamiento que facilitaba la penetración de instituciones individualizantes en las que, muchas veces, esta sensibilidad religiosa se apoya. De la difusión de las competencias de lecto-escritura que abren a la reorientación de la concepción de lo sagrado, a la aceptación de un imaginario técnico, pasando por la difusión de los saberes y las prácticas psicologizadas, se constituye una línea de influencia cuya productividad pudimos estimar y es preciso retener como factor que soporta esta transformación de la sensibilidad religiosa.

4. El cuerpo: y si la sanidad divina es relativizada también son controladas las exteriorizaciones emocionales. Así en una de las iglesias del barrio en las que ese control era hegemónico decían “*ya se: me vas decir que en nosotros parecemos bautistas, que no somos pentecostales. Porque nosotros Biblia, Biblia y nada de palmas o unción*”. De la misma forma, en varias iglesias había, por parte de una franja de fieles, una oposición activa consciente y elaborada a las formas más ampulosas de exorcismo así como los “*desmanes*” que proponen los pastores y las iglesias neopentecostales. Si los exorcismos les parecen primitivos los “desmanes” les parecen ajenos al espíritu religioso. Y entre los católicos las mismas líneas de razonamiento se imponen a propósito de la necesidad de distinguir entre el culto y la fiesta y de preservar, frente a los excesos

carismáticos y la religiosidad que llaman popular la solemnidad y el recogimiento con que conciben la misa y los espacios parroquiales. Entre los católicos pueden verse en este punto expresiones de la disociación antes mencionada entre culto y fiesta. Porque si estas son las reglas a las que se adhiere en el espacio parroquial también es cierto que, fuera de él, en peregrinaciones sobre todo, se realizan otros comportamientos. Florentina, recatada catequista en el barrio, dice: *“Allá en Itatí yo soy otra, me transformo completamente y me enloquezco. Si el padre o la gente de aquí me viera me echa”*.

5. La alteración: En las cuestiones relativas a la sanidad divina y la concepción de la persona Católicos y Pentecostales de sensibilidad institucionalizada dividen entre cuestiones del cuerpo y del alma en un grado en que los cosmológicos los no lo hacen. Se presentan así los casos de creyentes católicos y pentecostales que distinguen entre el estar espiritualmente bien a pesar de estar enfermo, entre el ser espiritual y el ser carnal. Al primero le adjudican las posibilidades de la religión y al segundo las de las ciencias. Entre uno y otro el espacio de los milagros no es nulo pero se estrecha. Si ante un pedido muy complicado de oración una pastora, en muchos aspectos, emblemáticamente premoderna, dice *“esto no es una conjuntivitis”*, como signo de la dificultad, es porque algunos elementos de la lógica moderna recortan la influencia de la lógica de la cura en los términos de la medicina. Y lo mismo sucede con el diacono que afirma: *“Dios me sacó del alcoholismo. Dios perdona. La naturaleza, no. Tengo bien el alma, pero el hígado me va a matar”*, distinguiendo radicalmente para la lógica institucionalizada los planos que en la sensibilidad anterior están unidos.

6. La Biblia: Para pentecostales y católicos la Biblia es un referente central de su práctica de lo sagrado. Las lecturas son fuente de doctrina y remiten más a la subjetividad y al ajuste de las conductas que a la transformación “mágica” del mundo. Se trata así de la transmisión de un conocimiento que tiene la forma de regla sobre el comportamiento. Las codificaciones de la Biblia responden a la idea de la meditación con Jesús, de la localización de un ejemplo, de la identificación con el aforismo que determinan un deber ser y conforman un nuevo modelo de misticismo. Lo que los cosmológicos visualizan como poderes taumatúrgicos de héroes bíblicos se transforma, para los institucionalizados, en ejemplo de actitud.

Para los católicos institucionalizados toda la Biblia es, centralmente, una ilustración del amor al prójimo. Su lectura subraya al Jesús que respeta y ayuda a los pobres, que se comporta como un buen hermano y un buen vecino. Y esto no solo involucra las homilias dominicales del párroco sino, también, las lecturas de la Biblia que se realizan en la catequesis de adultos y de niños, a las orientaciones desarrolladas por miembros de la iglesia que actúan en los grupos de jóvenes y en diversos proyectos comunitarios.

Para católicos y pentecostales el pasaje de la narración de milagros a la promoción de actitudes subtiende bajo los mismos rótulos otras realidades que las que suponen los cosmológicos. Retomando el ejemplo antes citado en relación al episodio de las murallas de Jericó los institucionalizados dicen: claro que todos podemos derribar a Jericó. Pero para ellos este es un hecho que ocurre en el corazón, como apertura los sentimientos que cifran la santidad. Y si en relación al apocalipsis los cosmológicos imaginan un efectivo día del juicio final los institucionalizados afirman que se trata de que cada uno viva cada día como si fuera a acontecer mañana, que el juicio final es la muerte y que eso pasa día a día, persona por persona.

III. Un sensibilidad emergente en la crisis de la modernidad popular.

1. Lo distintivo: se presenta una tercera sensibilidad en la trayectoria de sujetos que pertenecen a las generaciones más nuevas del barrio. Los jóvenes son los únicos que asisten a una composición de este tipo aunque no sea este un desarrollo extendido a la totalidad del grupo de edad.

Su contenido corresponde tanto a la crítica de la modernidad como a la crisis de la modernidad en los grupos populares. Entendemos esto, en específica referencia al hecho siguiente: la experiencia religiosa de este grupo se comprende en interacción con las culturas juveniles del fin de los años 80. De ella retira una parte de los recursos culturales que la caracterizan y estructuran, pero a ellas también contribuyen con un nuevo matiz. Lo que resulta decisivo en esta sensibilidad es la combinación de dos hechos. De una parte la crisis de las expectativas de integración a la cultura del trabajo en los términos en que los padres de estos jóvenes vivieron y educaron a sus hijos. De otro la fuerza de condiciones e instituciones culturales que influyen tanto en la elaboración de un momento juvenil de la distan-

cia de las iglesias como en una forma específica de retorno a las iglesias, a la religión. Tanto las culturas juveniles como el desarrollo de una serie de tecnologías de producción simbólica, median en una apropiación diferencial de las culturas denominacionales. En esa apropiación no solo elaboran los aspectos críticos de su integración social, sino que reelaboran el legado modernizante de las iglesias sometiendo a crítica aspectos tales como la exclusividad religiosa o el enfriamiento de la fe que proponen las teologías.

Así esta sensibilidad es “pos-moderna” en un sentido específico. Depende de una modernidad que como a de los grupos populares de la Argentina se realiza parcialmente junto a la presencia de lo “premoderno” y, aún, de diversos cuestionamientos de esa misma modernidad (esto desde posiciones que oscilan entre la reivindicación de la tradición y la disolución crítica de las prácticas propias de la modernidad).

2. Concepto de lo Sagrado: los creyentes que se constituyen en la crisis están menos expuestos que la generación anterior a predicaciones secularizantes y tienen menos problemas en integrar en su percepción de los milagros y las explicaciones racionalizantes. Pero a diferencia de los cosmológicos son parte de una cultura en que la individualización (en el sentido de la introspección, y de la distancia crítica y consciente de las instituciones) es una realidad marcada. Esto deriva en modelos de experiencia religiosa que, al mismo tiempo, suponen la inmediatez de lo sagrado y su vivencia subjetivante, en el cuestionamiento de una parte de las pretensiones de las instituciones religiosas.¹⁰ Esto, a veces, sucede en el sentido del cuestionamiento de las categorías denominacionales.

3. Recorridos

Los jóvenes que se socializaron en hogares con padres pertenecientes a la sensibilidad moderna o premoderna encuentran dos condiciones que en las generaciones anteriores estaban ausentes: el proyecto del trabajo cada vez más cuestionado por las condiciones sociales en que la cultura del trabajo comienza a ser imposible. Al mismo tiempo, y deconstruyendo esa cultura, los llamados al hedonismo, o consumo, la quiebra de la disciplina, la identificación con una contracultura creciente, pero menos legítima en el mismo grupo, lleva a experiencias dramáticas¹¹ en las que se mixturán diversos recursos culturales. No es lo mismo el joven que consume drogas en el contexto de una trayectoria que replica la de su padre con el alcohol

¹⁰ Esto acontece en grados y formas diferentes entre pentecostales e católicos como se ha visto a lo largo de los diversos capítulos.

¹¹ No estamos afirmando esta dramaticidad desde ningún otro punto de vista que no sea el de los propios sujetos que hacen esa experiencia como antecedente de su inserción en diversos grupos religiosos desde los que han reconstruido el valor y la intensidad de esas experiencias.

que aquella que se realiza en el contexto de la crítica al lado “careta” del mundo. De la misma forma no será una única trayectoria la que lleve a ambos al pentecostalismo o a un grupo de la Renovación Carismática aunque el resultado sea, en términos generales, terapéuticamente homólogo.

Los pasajes de “la mala vida” a la iglesia son posibles por la propia modificación de las iglesias y por la capacidad de estas de realizar cambios en su matriz de interpelación. La flexibilidad del pentecostalismo le permite reclutamientos más amplios y, más aún: extrae de esas trayectorias los jóvenes capaces de actuar como líderes de otros jóvenes en una dinámica multiplicadora. Es por eso que la mayor parte de esas trayectorias, y sobre todo, las más dramáticas, se resuelven en el pentecostalismo. Las mismas razones que llevan a excluir del catolicismo a los menos adaptados coartan las posibilidades de reclutar fieles por parte de la iglesia católica (fieles que en verdad, pierde ya que son, en general, de origen familiar católico). Pero se debe considerar que los esfuerzos de los grupos juveniles, los efectos del control parroquial por parte de los fieles, la presencia de la renovación carismática, la extensión de ese tipo de trayectorias ha contribuido para que el catolicismo comience a ser una posible desembocadura para una parte de esas trayectorias.

Estas se caracterizan por tres trazos: 1-la secuencia de distanciamiento aproximación que siguen estos sujetos en relación a las iglesias y la práctica religiosa en general, 2-la crítica al “mundo” en un replanteo de los ejes de la relación crítica con la modernidad, 3-la reacción frente a la secularización y quietismo de sus iglesias.

La sensibilidad crítica se caracteriza por ser la única que surge de un recorrido que implica un momento de discontinuidad y rechazo activo de la religión, de las creencias e instituciones religiosas. Si la religión de los institucionalizados se asocia fuertemente a una ética familiar y al proyecto del trabajo, los jóvenes, que se distancian de esa moralidad por que las condiciones de su experiencia son distintas, no pueden sino distanciarse de la religión que se asocia a esa moralidad. Pero las propias culturas juveniles que son una de las vías que proporcionan a estos sujetos caminos de salida de la religión permiten la vuelta en un distanciamiento que acaba siendo limitado. Así, en consecuencia, la religión es para ellos algo que se recupera, conscientemente revalorizado y transformado. Esta distancia crítica no necesariamente debe ser captada en el grado extre-

mo de un hipotético laicismo. Muestra toda su productividad en las operaciones por las que la sensibilidad crítica reconstituye la religión recibida tal como lo he mostrado en el caso de los jóvenes pentecostales que reelaboran en marcos rockeros su pentecostalismo de segunda y tercera generación (Semán-Gallo 2008).

Para católicos y pentecostales el encuentro respectivo con la expansión del MRCC y el neopentecostalismo ha sido fundamental en la resolución de ese curso. Un lenguaje que presenta lo sagrado de una forma que poco se identifica con el estereotipo de la religión aburrida y aborrecida. La apertura de esas dos corrientes también permite el encausamiento de estos jóvenes. Debe decirse que el neopentecostalismo es, además un resultado del proceso por el cual estas trayectorias tienen una salida religiosa. Así la propia trayectoria del Pastor Giménez anticipa la de muchos otros jóvenes y al mismo tiempo crea un camino que antes no existía pero resultará demandado. El neopentecostalismo, desde este punto de vista representa una reacción comparativamente ágil con la del catolicismo frente a la coyuntura histórica en que se plantea la experiencia de los jóvenes. Lo que en el pentecostalismo surge rápida y casi espontáneamente en el catolicismo solo puede aparecer bien como una política de una gran estructura, o como un esfuerzo localizado, menos y, por sobre todo, menos visible.

El segundo rasgo da cuenta de la presencia de contenidos comunes a católicos y pentecostales en ese movimiento de recuperación de la religión: la redefinición del mundo, de lo que se incluye y excluye dentro de un modelo de santidad. Si para los jóvenes pentecostales la teología de la prosperidad santifica lo que desde la perspectiva de los católicos representa un antivalor, es porque el consumo se ha vuelto una cuestión a procesar en el campo las ideas y prácticas religiosas. La crítica del mundo lleva a jóvenes católicos y pentecostales a ejercer una selección en la que se combinan, de formas diferentes, la aceptación y rechazo de tópicos que atañen a los procesos sociales que definen un cambio en relación a la generación de sus padres y a los proyectos posibles: estética, sexualidad, consumo están el centro de una problematización que no registra antecedentes en el clima cultural de su grupo social.

El tercer rasgo puede entenderse como una reacción frente a las tendencias a la desacralización que, en diversos grados se insinúan en los espacios pentecostales y católicos. Si para los institucionalizados

el milagro tiene límites devenidos de las ideologías modernas para los creyentes que emergen en la crisis existen posibilidades de resacralización que se combinan en diversas proporciones: la actualización de nociones y prácticas que se retoman del pasado (a veces en un giro que se entiende a sí mismo como “tradicionalista”) y, por otro lado, en la rearticulación de las divisiones de la experiencia para mantener la vigencia y la prioridad de lo sagrado.

Por otra dialoga críticamente con las tendencias secularizantes restableciendo en pequeños movimientos la realidad y privilegio de lo sagrado. Como crítica anti liberal, como reencuentro de la tradición la sensibilidad pos-moderna enfatiza la idea de milagro en pasos que son de reactivación y, aun, de descubrimiento de algo que efectivamente se había dejado atrás. Si para algunos se trata de negar la negación de Dios para otros se trata de afirmar un saber antiguo que fue olvidado.

Ese camino es facilitado por mediaciones culturales propias que rehabilitan las categorías encantadas y, también, por el mecanismo que rehabilita en las crisis categorías de la socialización primaria.

Estos tres momentos diferenciales de la sensibilidad posmoderna guardan diversas posibilidades de composición y tensión de manera tal que su integración es variable y exigen en cada caso un esfuerzo de compatibilización.

Las fuerzas que operan el retorno a la religión convergen con las fuerzas culturales que replantean los horizontes de los institucionalizados creando un campo que al mismo tiempo que homogeneiza sus problemas abre paso a nuevas claves de conflicto. Así el anticonsumismo de los jóvenes católicos se contraponen a las asunciones pentecostales de la teología de la prosperidad aún cuando pese a esa diferencia los jóvenes se parezcan más entre ellos que con sus predecesores generacionales en las religiones respectivas.

El tipo de autonomía que caracteriza a estos creyentes se relaciona con su recorrido cultural: el dominio o gusto por la escritura, la lectura y ciertos instrumentos estéticos generan, desde el interior de las iglesias una salida de la situación de subordinación que padecieron los institucionalizados. La institución avanzó sobre sus predecesores y ahora los jóvenes hacen espacios propios en la institución en un camino que es de distancia y no de ingreso (tal como o hacen los cosmológicos. Si sus antecesores tuvieron que dejar sus guitarras y

acordeones para empezar a leer la Biblia los jóvenes críticos se salen de la iglesia con su Biblia en la mano para buscar su guitarra y sus teclados. En ese camino ellos hacen mudar el perfil de la iglesia. Hacen en la institución lo que esta, de buenas a primeras, no va a permitir. Los jóvenes católicos actualizan la liturgia, impulsan motivos carismáticos, buscan, al mismo tiempo, más comunidad y más emoción y se abren tanto a la confraternización como a la competencia en el campo religioso. Los jóvenes pentecostales, en recorridos de ingreso o egreso de sus iglesias, promueven la apertura a estilos y problemáticas con las que los pastores y las congregaciones no tienen contacto: así en *Villa I.* introducían música tropical en los cultos, hacían programas de radio y desarrollaban ministerios especiales para los adictos. Todo esto en un contexto de conflictos y acuerdos por los que flotaban, podría decirse, entre el centro y el margen de su congregación.

La plena incorporación de las familias al mercado laboral, la preeminencia que alcanza la socialización escolar, el crédito tendido a las ideologías que cuestionaron la ingenuidad creyente y los preceptos de las religiones, han tenido en los jóvenes una influencia que va más allá de la mera exposición. Ha trastocado sus sensibilidades y ha creado base de interacción diferente con las instituciones religiosas.

Con esos recorridos se trata, entonces, de sujetos que hacen de su trayectoria una conversión al Catolicismo y al Pentecostalismo un paso mucho más elaborado y abrupto que en las transiciones que caracterizan a las anteriores sensibilidades. Esto implica, explícitamente, un retorno a la religión, o aún, un primer ingreso. En cualquiera de los casos el tránsito y creación de instituciones culturales que elaboran una relación diálogo, crítica, y recuperación de la religión ha sido común. En ella se manifiesta, como núcleo recurrente, una crítica de una experiencia social que ellos mismos han pasado.

Si los cosmológicos son autónomos en un sentido que tiene que ver con oponer resistencia a los designios de sacerdotes y pastores, o ser refractarios a su influencia, los creyentes que emergen en la crisis conciben su autonomía saliendo activamente del control de las instituciones en las que su fe, de todas maneras, halla una de sus raíces fundacionales.

Para una parte de los institucionalizados el reingreso religioso implica una problemática específica en términos de integración social:

menos posibilidades de constituirse en trabajadores y más exigencia de ser consumidores los llevan a relacionarse con las religiones desde problemáticas y demandas diferentes.

Este es un punto en que las trayectorias juveniles se bifurcan marcadamente según la pertenencia denominacional. Los católicos siguen un largo periodo de socialización en las iglesias católica a través de agrupamientos juveniles barriales. Los pentecostales en cambio pertenecen a familias más pobres o más distanciadas de la iglesia y pasan su adolescencia "en la calle". La trayectoria pentecostal implica, en mayor grado, una salida y un retorno, una socialización religiosa inicial más informal y un compromiso posterior más acentuado como resultado del pasaje dramático por "la calle".

La sensibilidad crítica prolonga los efectos de los vectores que pesan en la creación de la sensibilidad institucionalizada (las corrientes pos conciliares de la Iglesia católica, la difusión de prácticas y conceptos individualizantes, la articulación de las visiones político religiosas). Pero integra en su raíz condiciones diferentes: la capacidad interpeladora de las corrientes que enfatizan los aspectos emocionales y el cambio en las bases sociológicas y culturales de su experiencia. De la presencia de un énfasis en la emoción son un ejemplo la renovación carismática en el catolicismo, las expresiones de una nueva mística católica, las interpelaciones de las nuevas generaciones pentecostales y el neopentecostalismo. De desplazamiento de las bases socioculturales son testimonio la crisis en la cultura del trabajo y la creación de una cultura juvenil en la que la cultura popular se renueva y diversifica con materiales e ideas provenientes del mundo de las clases medias. Estas variaciones crean, para las generaciones de jóvenes, pisos y horizontes cuya diferencia se manifiesta tanto en la definición de su experiencia de lo sagrado como en sus carriles de acceso a ella.

4/5 . El cuerpo y la alteración: si los institucionalizados separan, en algún grado, cuerpo y alma, la sensibilidad crítica opera en los polos de esa separación al tiempo que no es insensible a los énfasis holistas que los institucionalizados dejaron de lado (o, más bien, arrinconaron en los lugares más oscuros de su trayectorias).

De un lado agudiza esa separación en la reivindicación explícita y trabajada de la exteriorización corporal como valor religioso mientras avanzan en la profundización de una mística intimista. Son estos jóvenes los que en las iglesias pentecostales del barrio traen la

problemática novedad de “la unción” y la adoración libre en el espíritu. Son estos los jóvenes que en las iglesias católicas se identifican con el estilo carismático o bien, para oponerse a ello, elaboran formas de misticismo que reivindican como tradicionales. Pero son también los que radicalizan las experiencias en clave subjetiva como modelo de la relación con lo sagrado. El diario íntimo, la composición de poesía y canciones, el diálogo con un Jesús que sabe de la singularidad de cada ser humano, son el ideal de relación con la divinidad.

Pero por otro lado, al menos en algunos casos, su relación con la prédica de sanidad divina o la idea de curaciones milagrosas es menos distante que la que ofrecen los institucionalizados. Es que no han sufrido las interdicciones de los discursos secularistas en otros tiempos más marcadas y más fuertes.

6. Biblia: La lectura de la Biblia que caracteriza a esta sensibilidad retoma usos de la sensibilidad moderna pero agrega una intertextualidad en la que pesan una cultura literaria más desarrollada y una cultura juvenil cuya especificidad los propios actores perciben y explicitan. Comics, esoterismo, poesías, orientaciones terapéuticas presentes en medios gráficos configuran una plataforma de lectura y producción que resulta distinta a la de las generaciones anteriores.

Los jóvenes integran las lecturas bíblicas en el seno de otras lecturas que ya son parte sedimentada de sus esquemas de interpretación. Disponen de historizaciones en las que los mitos bíblicos son insertados y re-trabajados. En este sentido se igualan a los institucionalizados pero difieren de ellos en las claves de esa reelaboración: lo que para los institucionalizados es búsqueda de la conducta ideal y del ajuste sujeto/iglesia es, entre los jóvenes, una radicalización de verdades que entran en conflicto con la institución religiosa. Si los institucionalizados leen la Biblia buscando una verdad los críticos apuestan a producir una verdad.

Además, y en un rasgo que algunos creyentes institucionalizados también desarrollan, recrean desde su escritura la religión leída en textos oficiales. Desde ella manejan y concepto la distancia respecto de las autoridades eclesiales y a definen su posición frente a los preceptos. En esa actividad surgen y circulan la historización de la Biblia, la relativización de los mandatos institucionales, el replanteo de la relación entre moral y religión.¹²

¹² Como se vio en el capítulo III esta nueva relación no es siempre ni necesariamente una “liberalización”.

Discusiones

La exposición ha sido larga, y hasta monocorde. En compensación habilita de una forma relativamente transparente los conceptos cuya capitalización o discusión resulta pertinente según el caso.

En primer lugar podemos extraer una conclusión que tomando en cuenta la variación generacional permite discernir no solo transformaciones sino un rumbo tendencial de las mismas. Con la pluralización del espacio religioso, con la aparición en el barrio de diversas expresiones de cultura juvenil y política, con la insinuación de los espacios terapéuticos y su expresión en las instituciones religiosas, con el despliegue de las instituciones del concilio II entre los católicos y con la presencia de teologías modernas que apuntan el consumo y el dinero entre los pentecostales, se presenta en el barrio algo que puede condensarse el siempre equívoco ideograma de la "modernización".

Estas formas de recorrer el espacio religioso son el resultado de un encuentro entre dicha "modernización" y las trayectorias de los habitantes. Un encuentro que se da entre las trayectorias personales y las instituciones, entre las características que la historia, en sus momentos y cortes, deja como impronta en las primeras y en las segundas (y en la forma en que se relacionan sujetos e instituciones). Así estas formas de recorrer el espacio religioso se asocian con las generaciones y sus formas sistemáticas de combinar de forma consistente diversos tipos de experiencia religiosa, con características de edad, de origen provincial, de socialización religiosa que determinan tipos de religiosidad que ya describimos. Las formas de recorrer el espacio de las denominaciones religiosas, de aplicar sobre ellas formas de apreciación y de actuación que surgen del carácter complejo e histórico de la socialización, de apropiarse de las "líneas" que "bajan" las instituciones religiosas, perfilan un horizonte de transformaciones de la religiosidad de los sectores populares. Sujetos que son hijos del diálogo con instituciones que se han creado en contraposición al determinismo férreo de lo sagrado, incorporan el resultado de su encuentro con esas instituciones en la vida religiosa. Así, tendencialmente, rompen con la visión cosmológica, y al dialectizarla con otros núcleos de su experiencia la actualizan. La psicologizan, la politizan, la institucionalizan, la vinculan a las culturas juveniles y la desinstitucionalizan. Declinan esa visión cosmológica en otros lenguajes al punto de que esta se redefine, y se expresa de formas diferentes, traccionada por las características de los sujetos que, a su

vez, surgen de formas sistemáticas de su historicidad. La modernización, mucho más que liquidar la referencia a lo sagrado, genera instituciones que redefinen la forma de existencia de la religión. Y en el caso de nuestros entrevistados se revela que una dirección más individualista, más letrada, más tensionada por la contradicción entre ser organizado “por” y organizarse de forma autónoma “en” (como por la contradicción entre incorporar las restricciones modernas y aceptar las libertades corporales de la crítica a la modernidad).

En segundo lugar es posible plantear una discusión que permite conceptualizar más precisamente el mecanismo a través de los cuales estos cambios se producen (una discusión que remite a una discusión más general de las ciencias sociales de la religión y de al que indicamos aquí algunas de sus principales coordenadas sin desarrollarla de forma sistemática).¹³ En esta discusión puede elaborarse mejor el contenido de los términos conversión y sincretismo que implícitamente están solicitados al lector, y que tienen en este caso una concepción específica que aquí presentamos de una forma muy resumida. Esto se hizo necesario a partir de un interrogante que hemos retenido hasta aquí, pero en el trabajo de campo se presentó desde el momento en que cada uno de los elementos de las sensibilidades que describimos se hacía presente. ¿Cómo definir el proceso por el cual los sujetos de estos casos adoptan/desarrollan universos de creencias en los que tanto como son asimilados por las instituciones, acomodan a sus posibilidades la “evangelización” que reciben?

El tránsito de un sujeto de una denominación religiosa a otra, y en general, desde una posición en el campo religioso a otra, la adopción de una determinada visión religiosa, configuran lo que técnicamente ha sido llamado *conversión*. No se trata de la experiencia abrupta y total que declara el apóstol Pablo en la Biblia sino de un proceso que implica etapas de interacción entre el que se convertirá y el grupo religioso y los líderes que promueven su conversión. Carozzi y Frigerio (1994) han realizado contribuciones fundamentales en este campo, introduciendo y articulando las concepciones que critican las pre-nociones que se interponen en la comprensión del concepto de conversión y analizando a luz de conceptos sociológicos sistemáticos los procesos de conversión en el seno de diversas corrientes religiosas en la Argentina. La posición implícita en este artículo que debe entenderse como una adaptación de esas proposiciones a la situación percibida en mi investigación y en general a una forma específica del campo religioso. ¿Cuál?: en mi terreno lo “religioso” y lo

13 La bibliografía citada corresponde a lo que entendemos central de dicha discusión, pero por razones de espacio y pertinencia nos abstenemos de mayor desarrollo que el que permita delinear los fundamentos de nuestra posición.

que no lo es, como las diversas religiones no presentan separaciones tajantes y competitivas como sucede en las sociedades en que se ha originado la reconceptualización de la conversión en las que las formas exclusivistas, paralelas y competitivas de organización, dominan el campo religioso. En el terreno que investigué, como en la mayor parte de América Latina la segmentación del campo religioso el catolicismo funciona como una estructura capaz de admitir la incorporación jerarquizada de las más variadas diferencias dentro del campo religioso y solo en sus versiones más “modernas” se ha desarrollado como una religión en competencia con otras expresiones religiosas que aparecen como competidoras (Sanchis 1994, Parker). Pero por otro lado el campo religioso, cada vez más, responde a una estructura que no es la de un campo de disputa de las formas legítimas de la cura de almas sino de un campo poroso y redefinido por las influencias de campos de prácticas linderas, de manera tal que la psicología, las dietas o la música, inciden en las disputas del campo religioso incluso redefiniendo el tipo de bienes en disputa.¹⁴ En consecuencia las conversiones se realizan como recorridos parciales e integradores entre diversos momentos del campo religioso y de dominios “ajenos” a él. En este sentido la propuesta de Birman (1996), parece un apoyo necesario: las conversiones pueden ser concebidas como pasajes, que resultan de la posición de los sujetos en relación a las estructuras que los interpelan y a la preeminencia de una estructura de compatibilización que ellos mismos manifiestan al asumir esas interpelaciones (pasajes entre una posición de partida y una de llegada, siempre parcial, es una fórmula más genérica, pero más verdadera pues los tránsitos en el campo religioso, son siempre el resultado de interlocuciones que afectan al sujeto, aunque no siempre den lugar a pertenencias nítidas, definitivas y exclusivas, como se deriva de una visión formalista y muchas veces carente de densidad empírica).

Las conversiones ocurren en un diálogo entre “conversores” y “convertientes” que es situado históricamente. Los agentes que promueven la conversión tienen una versión específica, situada y singular del discurso y del modo de hacer religión de su iglesia o denominación religiosa (no es lo mismo el catolicismo del Papa que el del sacerdote del gran Buenos Aires, como no es el mismo pentecostalismo el de los misioneros que llegaron en 1930 de Canadá o EEUU que el que elaboró en el Gran Buenos Aires el Pastor Giménez). El carácter situado del proceso de conversión también implica que aquellos que se convierten son portadores de experien-

14 Sobre este punto, es necesario asumir la crítica radical a Bourdieu (1973) elaborada por Bourdieu (1985).

cias y sensibilidades que se han forjado en una trayectoria de pasajes por instituciones culturales y religiosas, en contacto con medios de comunicación, en procesos sociales y políticos que exceden lo específicamente religioso. El proceso de conversión da lugar a formas emergentes que pueden explicarse como efecto del funcionamiento de un principio: el del sincretismo (entendido de una forma específica).

Si explicarlas como “sincretismo” supone una ortodoxia que solo los agentes religiosos pueden postular, ¿cómo pensar un contenido del término que no transforme al analista en muñeco ventrílocuo del pastor o el sacerdote?. Sanchis, despojando el concepto cualquier uso que se identifique con la visión normativa, de una ortodoxia y, también, de cualquier pertenencia exclusiva al campo de lo religioso afirma que sincretismo es:

“a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema, simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não” (Sanchis, 1994:7).

De este modo, sincretismo es una forma de caracterizar los procesos de innovación cultural, de elaboración de síntesis, y de compatibilización entre simbolismos que de un lado pueden ser religiones y, de otro, ideologías políticas, nociones terapéuticas etc.. A través de este mecanismo las “conversiones”, los pasajes a través de los cuales se elaboran sensibilidades religiosas, actualizan un diálogo en el que se encuentran la perspectiva de líderes y fieles potenciales que en ese diálogo activan, reconocen, integran la plural sensibilidad que los constituye y dan lugar a religiosidades que hibridan el dogma oficial con las más variadas determinaciones sociales y culturales. El resultado de esos diálogos y su sentido en la trayectoria operan como lo decimos en el punto II de este apartado, transformando la secularización.

Anexo 1. El local de la investigación

Para una mínima aproximación al contexto etnográfico digamos lo siguiente: Villa I. es un barrio localizado en la zona sur del Gran Buenos Aires. En el conviven habitantes radicados, mayormente,

entre 1940 y 1960 con migrantes recientes de las provincias más pobres del interior de la Argentina y un porcentaje de extranjeros provenientes de Paraguay y Bolivia. La mayor parte de los habitantes son trabajadores que formando parte de diversas categorías de trabajo (“formal” e “informal”, en dependencia y por cuenta propia) se encuentran entre las camadas de renta más baja de la sociedad. La infraestructura de servicios del Barrio proveía muy mal de servicios básicos de salud y educación (aunque es de destacar que la alfabetización es casi generalizada para las generaciones nacidas a partir de los años 40). El desarrollo de las instituciones religiosas en el barrio se caracteriza por la fragmentación de las alternativas en el campo religioso. De un lado pluralización de las alternativas religiosas encarnada en el crecimiento de las iglesias Pentecostales (y secundariamente de los Testigos de Jehová y los Mormones) desde inicios de los años 80. Del otro la fragmentación del campo católico entre diversos regímenes de práctica alimentados por distintos tipos de institucionalización: el catolicismo de los habitantes de los pueblos rurales reproducido en los hogares urbanos, los efectos racionalizantes de las políticas de evangelización posconciliares, la aparición y expansión del movimiento carismático. Finalmente debe considerarse la existencia de un denso campo de prácticas de cura que florece en una situación de frontera entre el catolicismo y la religiosidad popular autónoma. En él se combinan diversas tradiciones de cura, y lo unifican como espacio de lo que llamamos curanderos el uso, las representaciones de sus clientes, la red de usuarios en que se insertan y se vuelven intercambiables. Como correlato de esa situación la trayectoria de los sujetos en el campo religioso se caracteriza por la fluctuación intra e interdenominacional, y la reelaboración autónoma de la experiencia religiosa. En esa apropiación inciden no sólo otras experiencias religiosas sino, también, las experiencias culturales desarrolladas en las redes familiares, las instituciones de salud y educación. En el contrapunto entre trayectorias personales y este fragmentado campo de instituciones religiosas y seculares emergen, como producto de la elaboración individual y colectiva, las concepciones que nuestros ejemplos intentan ilustrar.

Anexo 2. Premisas Metodológicas

La descripción de los grupos de creyentes y sus recorridos plantea al menos dos preguntas. ¿Como definimos esas vertientes? ¿Cuáles son las premisas metodológicas que permiten operativizarlos?.

Historia, biografía e sensibilidades: premisas teóricas

Con Hervieu-Léger (1997), pensamos que las trayectorias se realizan en el tiempo implicando el creer y todo lo que lo sustancia socialmente: las pertenencias vividas, las concepciones de mundo, las formas de inscribirse activamente en sus divisiones. Las trayectorias cristalizan disposiciones individuales y condiciones objetivas en el seno de las que se desarrollan. Pero las trayectorias dependen de las complejas y cruciales relaciones entre tiempo histórico y biografía. En ese marco gana sentido la doble dirección analítica propuesta Bourdieu (1977) para el análisis de materiales biográficos: estos presentan tanto el sentido vivido por el informante como las condiciones históricas estructurantes, los momentos objetivos del espacio social que son bases de diferenciación de la acción histórica de los distintos grupos de sujetos. Utilizo en este artículo el resultado de 120 entrevistas biográficamente orientadas junto a una masa enorme de material etnográfico para captar no solo sensibilidades actuales, sino también las alternativas de su formación histórica y para establecer conexiones entre el recorrido y la actualidad de los informantes. En ese contexto surgen tipos de sensibilidades cuya estructura seguiré explicitando.

La generaciones poseen o poseyeron diferentes posibilidades de socialización religiosa, y fueron dotadas de diferentes herramientas culturales para ese encuentro con la religión (esto para los casos en que la religión no fue parte fundamental de la socialización primaria, o que es una experiencia diferencial de ciertas generaciones). Las experiencias de cada generación suponen una diferencia con otras cohortes que pasaron por otras experiencias.

Mirando con telescopio después de haber usado el microscopio. Precisiones metodológicas

La constitución de estas sensibilidades surge de un análisis cuya lógica más general es la siguiente: después de haber conocido sistemáticamente dimensiones específicas, en decenas de informantes, vimos que ciertos estados de esas dimensiones se asocian sistemáticamente entre ellos y, más fuertemente, con situaciones de generación. Al considerar la totalidad de los datos y, en el análisis, fue posible diferenciar grandes agregados, importantes discontinuidades, de las cuales emergen las categorías de recorrido (cosmológicos, institucionalizados y emergentes en la crisis). Este ejercicio de mirar con telescopio el campo antes observado con mi-

croscopio, de retroceder de la selva conociendo sus árboles, permite rescatar la relevancia de las diferencias más pequeñas en articulaciones mayores.

Estas son importantes una razón general: están referidas a factores habitualmente no llevados en consideración para entender la diversidad de la experiencia religiosa, variaciones que se pierden de vista aunque connotan y particularizan términos ambiguos o genéricos como católico o pentecostal.

Anexo 2: Operativización de las sensibilidades.

Es imprescindible hacer un esclarecimiento que especifique metodológicamente el uso del concepto de "sensibilidades". ¿Existe una sensibilidad por generación? ¿Cuáles son los términos en que hemos construido las sensibilidades?

La respuesta a la primera pregunta es no. ¿Porque? Porque los factores diferenciadores son compartidos por generaciones sucesivas. Así, la sensibilidad cosmológica abarca, en general, a los informantes de más de 60 años. La sensibilidad institucionalizada abarca a los que tienen entre 30 e 60. Solo entre los más jóvenes, se produce una correspondencia casi absoluto entre la generación y la sensibilidad "emergente en la crisis". Esto hace que la formulación más precisa del sistema de diferencias propuesta sea el siguiente: las sensibilidades son lógicas culturales cuyos determinantes operan con mayor eficacia en grupos de edad. Siendo lógicas culturales no s inválido que pueda encontrarse sujetos que poseen una sensibilidad que "no corresponde" a su edad.

En respuesta a la segunda pregunta. Concibo las sensibilidades en dos planos: 1) recorridos de los sujetos, que derivan en 2) modos actuales de apropiación de las ofertas religiosas. Como se compone cada uno de esos planos? Dijimos arriba que la superposición de diferentes sensibilidades habla de la multitemporalidad que compone una sincronía en la que conviven modos diferentes de apropiación de la religión.. Pero existe un aspecto anterior lógica e históricamente: el plano de la formación de esas sensibilidades, la creación de los efectos que hoy en la sincronía representan diacronías diferentes. La distinción de esos planos en dimensiones analíticas es la que sigue. Corresponden al plano 1: a) el factor particularizante de los recorridos, b) el recorrido en que este se revela y se constituye con las fuerzas institucionales que lo singularizan. Estos dos elementos im-

primen su influencia en las prácticas y representaciones que constituyen el plano 2. Este se divide en: *c*) una concepción de lo sagrado, *d*) la significación otorgada al cuerpo, *e*) la significación de la alteración y *f*) las formas de lectura de la Biblia.¿ Porque esta desagregación?

Para el caso de los elementos correspondientes a las dimensiones *a* y *b* del plano 1: Al tomar en cuenta la diferenciación de las experiencias de los grupos de edad, y de los factores culturales y sociales que resultaban relevantes, observamos una condición. Existen algunos factores que, por su recurrencia en una generación, por la importancia que les dan los actores, y por su relación determinante e matricial con expresiones sistemáticas de la sensibilidad, direccionan esas trayectorias. Los elementos que revelan tal peso específico en cada generación, en la producción de las diferentes sensibilidades, son sistemas de socialización religiosa diferentes (en un sentido lato de la expresión). En una generación el eje comunitario-familiar, en otras la institución (católica o pentecostal) y, en otras, un eje exterior a la familia y a la iglesia: las culturas juveniles que median privilegiadamente la influencia de la institución religiosa. Encontramos en cada uno de ellos, un mecanismo que opera como matriz de lectura de los acontecimientos. Así, para el católico cosmológico la irrupción del carismático es una forma que remite a los cultos y fiestas a los santos mientras que para el católico joven, cuya sensibilidad es crítica, el mismo fenómeno es una ocasión de libertad para adorar al espíritu. Encontramos, considerando conjuntamente esos mecanismos de socialización religiosa, los indicios de un desplazamiento: mientras en la sensibilidad cosmológica la socialización primaria es el factor fundante de la religiosidad, en las otras dos se acrecienta, llegando a ser preponderante, el papel de la socialización secundaria. Claro que tal sistema de predominancias no es tan rígido (quien nació cosmológico puede institucionalizarse). Pero cada uno de los momentos estructurantes predominan en diversos momentos de esas trayectorias y lo que es más importante, tiene sus propias posibilidades de transformación.

Para responder a la misma pregunta referente al plano 2, considero una cuestión adicional: porque estos elementos y no otros? Estos elementos son parte importante de la descripción de la experiencia religiosa en otra literatura permitiendo remisiones que validan mis propios análisis. Estos elementos son importantes como paño de fondo que, a partir de ahora, se coloca a disposición de las descrip-

ciones anteriores ofreciéndose como contexto. Claramente podrían ser otros o más. Pero estos son suficientes para los objetivos de este capítulo que se propone a dar cuenta de la consistencia de un sistema de diferencias generadas por la eficacia de los factores históricos.

Sotano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BIRMAN, Patricia. (1996). "Cultos de possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens." In: *Religião e Sociedade*. v 17, n.1-2: 90-119, Río de Janeiro
- BOURDIEU, Pierre (1971). "Génèse et structure du champ religieux", In: *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.
- BOURDIEU, Pierre (1986) "La disolución de lo religioso" In: *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa. pp.100-107.
- CAROZZI, María Julia & FRIGERIO, Alejandro (1994). "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas métodos y hallazgos" In: FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, María Julia (Eds.): *El estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 17-53.
- PARKER, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- SANCHIS, Pierre (1997b). "O campo religioso contemporâneo no Brasil." In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (Orgs): *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes.
- SANCHIS, Pierre (1994). "Para não dizer que não falei de sincretismo In: Cadernos do ISER.

Hervieu-Léger (1997