

# LAS CASAS DE DIOS: USOS RELIGIOSOS DE LA ARQUITECTURA EN EL SIGLO DE LA SECULARIZACIÓN

## *The Houses of God: Religious Uses of Architecture in the Century of Secularization*

Pablo Semán\*  
CONICET/UNSAM (Argentina)

<b>Palabras clave</b> Religión Secularización Casa	<b>RESUMEN:</b> La relación entre hogar y religión en la modernidad esconde, tras la posibilidad de la separación absoluta presentada por el paradigma de la secularización, diversos regímenes de diálogo e imbricación entre religión y sociedad. En diversos casos la casa no expulsa ni aísla la religión sino que se organiza de forma que la entreteje en su disposición. La casa puede ser un lugar de despliegue de una noción de persona que incluye lo sagrado como un instancia de remate de una totalidad. E inversamente la iglesia puede mimetizarse con un hogar moderno y próspero y, por ello, santificado. Así, hogares e iglesias (casas de Dios) están atravesados por las tendencias de secularización, pero también por sus contratendencias y por sus formas paradójicas. Describiremos estas alternativas teniendo en cuenta que, tal como se la practica y se la vive hoy, más que un residuo del pasado, la religión es un producto de la modernidad.
<b>Keywords</b> Religion Secularization House	<b>ABSTRACT:</b> The relationship between home and religion in modernity hides, behind the possibility of absolute separation presented by the secularization paradigm, various regimes of dialogue and imbrication between religion and society. In various cases, the house does not expel or isolate religion, but organizes itself in ways that weave it into its disposition. The house can be a place of deployment of a notion of person that includes the sacred as the final instance of a totality. And conversely, the church can blend in with a modern and prosperous and, therefore, sanctified home. Thus, homes and churches (houses of God) are crossed by secularization tendencies, but also by their counter-tendencies and their paradoxical forms. We will describe these alternatives keeping in mind that religion, as it is practised and lived nowadays, more than a residue from the past is a product of modernity.

\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Pablo Semán. Universidad Nacional de San Martín. Avenida Presidente Roque Sáenz Peña, 832 (1035 CABA-Argentina) – pseman@unsam.edu.ar – <http://orcid.org/0000-0001-7181-3701>.

**Cómo citar / How to cite:** Semán, Pablo (2023). «Las casas de Dios: usos religiosos de la arquitectura en el siglo de la secularización». *Papeles del CEIC*, vol. 2023/2, papel 284, 1-13. (<http://doi.org/10.1387/pceic.24386>).

Fecha de recepción: febrero, 2023 / Fecha aceptación: agosto, 2023.

ISSN 1695-6494 / © 2023 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista histórico y desde la consideración analítica, hogar y religión han estado siempre vinculadas. Muy en el pasado está el antecedente que describía Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua* (1864). En esa obra inspiradora de la sociología y de su dimensión comparativa, el presente de las casas que hoy nos parecen secularizadas contrastaba con el pasado de los dioses domésticos, que eran el fundamento de la superficie de la propiedad y de una forma de conciencia colectiva que le daba cohesión a una sociedad que también tenía en su corazón a lo sagrado. No por casualidad en portugués, tan afincado en el latín, hogar se dice *lar*. Mucho más acá en el tiempo podemos encontrar la obra de Richard Hoggart (2013) en la que el complejo familia, trabajo, casa, barrio, clase conforma una subjetividad que tiene en la religión un punto de culminación: no se trata solo de lo que este autor entiende como religión primaria, como sostén de una moralidad específica sino, sobre todo, del papel que cumplen en ese complejo las pequeñas manifestaciones de lo sagrado, que son algo así como la manifestación del otro mundo en este, del más allá en la tierra. Allí, un hiperdeterminismo de lo sagrado reintroduce ese otro mundo por las vías de la suerte, entendida como una anticipación de ese mundo sin dolor y sin llanto que el cristianismo promete. No por nada hay toda una cultura británica de las apuestas: todo triunfo es una chispa de buena ventura que se busca o se interpreta por ese significado entre tantos otros que se juegan en los juegos de azar.

Pero la imagen de la relación entre la casa y la religión en el siglo xx y en parte del siglo xxi ha sido distinta de aquella que puede derivarse del trabajo de estos autores. Ha sido sustituida, por un lado, por la imagen de un proceso de separación y especificación de lo religioso y, por otro lado, por una conceptualización que acentúa los rasgos de ese proceso que opaca sus matices, contrapuntos y contradicciones. Las ciencias sociales en general están a distancia de lo que surge de una discusión teórica específica que es preciso recuperar para considerar, más allá de lo que Touraine (1994) reconoce como inercias de ciertas visiones, lo propio de las realidades de la relación entre la casa y lo sagrado en algunas expresiones de los últimos cien años, en los que se suponía que la modernidad, teóricamente, iba a confinar la religión a una intimidad puramente subjetiva y sin espacio donde habitar.

Una de las discusiones estructurantes de las ciencias sociales es la relativa al lugar y destino de la religión en el seno del proceso de modernización, entendido este como de diferenciación, complejización y racionalización de las relaciones de los hombres con la naturaleza a través de la técnica y la ciencia, de las relaciones de los hombres entre sí con el avance del derecho, el Estado y el orden burocrático y del autoesclarecimiento a través de diversas prácticas que permiten a los sujetos objetivarse y «desasirse» de la religión. La cuestión está presente de diversas formas en las obras de Marx, Weber y Durkheim y también en las síntesis de Parsons o Habermas en las que se cifra la especificidad de la modernidad respecto de la religión, con la que se plantea una relación de ruptura. En ese contexto, una de las posiciones que surge y resurge es la comúnmente asociada a lo que fue llamado el «paradigma de la secularización», que en una versión sintética del futuro implicaría menos religión en el espacio público, menos religión en la sociedad y en la subjetividad e incluso menos religión en la religión (Tschannen, 1991). La religión es, desde este punto de vista, un acervo que se seca por la racionalización, que pierde importancia en la vida social y que se limita a ser una especie de motor auxiliar en la elaboración de los valores que sostienen expectativas que se modulan en el conjunto de la socialización primaria y secundaria.

Esta posición, que parte de la validez parcial de la experiencia de desencantamiento del mundo, que pone lo sagrado en un más allá con el que se pierde casi totalmente la comunicación, ha sido discutida desde una multiplicidad de puntos de vista, que pueden ser agrupados, básicamente, en dos. De un lado se encuentran aquellas posiciones que discuten la validez del paradigma de la secularización, señalando contrafácticos que lo desmienten: lo religioso, desde esa posición, retorna como lo reprimido. Un ejemplo clásico de esta posición es, en América Latina, la obra de Cristian Parker (1993), pero debe decirse que todo lo que se agrupe bajo la idea de «la venganza de Dios» forma parte de un sentido común diseminado en buena parte de la sociología, que es criticado por los autores que retomaremos más adelante, entre otros, y especialmente, Sanchis (1986). De otro lado hallamos las posiciones que entienden que la separación de la religión en un dominio específico y acotado en la tradición occidental es apenas un aspecto de un proceso más complejo que implica la creación de la categoría de religión, la transformación de la forma en que la vida social produce «religión» e implica, sobre todo, la historicidad, la contingencia y la parcialidad de ese estatuto agonizante de las religiones. La presencia de las religiones en la modernidad es menos una venganza que el efecto de un proceso que incluye, como se puede observar en varias secularizaciones «modélicas», la reversibilidad de algunos de los resultados de ese proceso y, más que nada, la definición de nuevas formas de relación entre religión y sociedad. Esta posición, que es la nuestra, se pregunta menos por el destino de la religión, entendido como un declive, que por la relación con lo sagrado como parte de una serie de productos históricos de los cuales la religión es un resultado específico: un dominio de prácticas relativamente específico y autónomo que surge y se consolida, por ahora, en el occidente moderno. En este contexto, la noción de religión no es una categoría universal: siguiendo la lógica de la tradición crítica que puede contener tanto a Marx como a Dumont, pensamos que no todas las sociedades asumen el mismo régimen de divisiones (algo que, recorriendo este mismo debate plantea explícitamente Touraine (1994)).

Partiendo de esta última concepción consideraremos varias relaciones entre la casa y lo sagrado en el último siglo para recoger la eficacia de las dinámicas que producen históricamente la categoría religión en diversos ámbitos de lo social. En este contexto, para referirnos a las dinámicas del desencantamiento asintótico, la casa sacramental o la síntesis que el pentecostalismo realiza en sus iglesias, retomaré de forma condensada observaciones que provienen de investigaciones de larga duración que desarrollamos entre 1990 y 2010 en relación con las prácticas religiosas populares y masivas en Argentina y Brasil, así como observaciones propias sobre la arquitectura contemporánea. En todo este trayecto se hará tangible el contacto con una literatura antropológica brasileña que, prolongando enseñanzas de Durkheim, Mauss y Dumont, ha tratado de entender lo religioso en el contexto de las variaciones históricas de la noción de persona que se despliegan en distintas épocas y en distintas sociedades. Así, para nosotros, lo connotado por «lo religioso» no es nunca una idea errada o falsa sino, siempre, un capítulo de una noción de persona que surge del diálogo con interlocutores cuya inteligibilidad implica una empresa en la que no nos podemos permitir la denostación de sus ideas. Al contrario, debemos tomarlas como guía para arribar a una noción explicitada y rica de la forma en que ellos, nuestros interlocutores, históricamente situados, construyen las divisiones de lo personal, lo interpersonal y lo suprahumano y cómo sitúan, en ese contexto, lo que habitualmente llamamos religión.

## 2. EL DESENCANTAMIENTO ASINTÓTICO: ESPACIOS Y LÍMITES DE UNA DINÁMICA

Hay un recorrido que podría empezar en una arquitectura bastante generalizada en las construcciones públicas y privadas del siglo xx. El funcionalismo, la Bauhaus, el modernismo y lo que derivaría en una especie de estilo internacional que caracteriza las construcciones de las grandes urbes de occidente y parece, tan solo parece, expulsar a la religión de los edificios que no están estrictamente dedicados a la práctica religiosa, iglesias o templos de algún tipo. La planta de los departamentos de los planes de vivienda de gestión y/o construcción pública o privada prevé por ejemplo actividades productivas, lúdicas, higiénicas, intelectuales, culinarias, pero de ninguna manera las prácticas de lo sagrado. Inversamente, los edificios religiosos de esa arquitectura del siglo xx tienen, pese a su función oficial —espacios de culto religioso—, una aproximación muy grande al espíritu arquitectónico de los edificios privados y públicos seculares del siglo xx. Un ejemplo paradigmático de esas construcciones puede verse en la arquitectura religiosa de Brasilia o en la de Iglesia cercana a la villa olímpica en la Ciudad de México, pero también en muchas iglesias católicas del período postconciliar, en las que las imágenes de los santos o el calvario cedieron su espacio a las aberturas transparentes al sol, la luna y a la naturaleza en el ideario que tan bien reflejaba el film con el que Franco Zeffirelli, en los años 70 del siglo xx, recuperaba, anticipando a Bergoglio, la figura de San Francisco de Asís (*Hermano Sol, Hermana Luna*, 1972). Ese ascetismo subrayaba en el catolicismo la reorientación de una religión de mediaciones a una de contacto directo con la divinidad, pero que, como podrían observar autores como Foucault (1973), no puede prescindir de una determinación material.

Es que la casa moderna, como el templo moderno, dialoga bien con la religión privatizada e invisible que profetizaba la ciencia social a través del paradigma de la secularización, avizorando un futuro con menos religión en el espacio público, en la vida personal y en la religión. Una religión que quería despojarse de imágenes para apoyarse en su fundamento más profundo, que respondía a una ascesis del cristianismo y se condensaba en la fórmula de Meister Eckhardt: «que Dios te salve de dios». Si algo de la conmoción mística, si algo de la presencia inmanente de lo sagrado, si algo de lo que define mejor la palabra encantamiento que la expresión peyorativa «magia» todavía permanecía presente en la espiritualidad moderna, ese algo se vive como absolutamente íntimo, intransmisible, se hace presente como metáfora, alegoría, melancolía y encuentra su posibilidad tanto en arquitecturas de viviendas como de templos. De esa visión minimalista de la religión nace una connotación de la expresión «espíritu» como algo desencarnado, evanescente, reducido a una presencia material mínima, pero todavía distante de aquello que Eagleton (2011) deplora en nombre de una concepción del espíritu que recoge con seriedad las ideas cristianas y del romanticismo al respecto. Así, Eagleton, reconociendo la espiritualidad de Marx, dice:

«Lo espiritual no es un ámbito incorpóreo y de otro mundo. Es el próspero burgués quien tiende a concebir las cuestiones espirituales como parte de un reino altivamente alejado de la vida cotidiana, ya que es él también quien necesita un lugar en el que esconderse de su propio y burdo materialismo. No es ninguna sorpresa que a las chicas «materiales» como Madonna les fascine la cábala.» (2011:138).

La teología implícita de la religiosidad que informa esas construcciones podría formar parte de los supuestos indicios que confirmaban el paradigma de la secularización y eran casi, casi,

el calvinismo descrito por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: si los hay, los signos de la gracia son escasos y sutiles. No es raro que Max Weber tuviese por convicción sociológica algo que, en realidad, estaba muy cerca de su propia estética y de la de unos pocos:

«No es casual que nuestro arte más grande sea actualmente un arte íntimo y no monumental, y tampoco es casual que sólo dentro de los círculos más íntimos y reducidos, vibre, en *pianissimo*, ese algo que corresponde al pneuma profético que, en otra época, como grandioso fuego, arrasó, disolviéndolas, comunidades enteras.» (2012: 4).

Esa experiencia no requería barroquismos litúrgicos, ni arquitectónicos y casi no requería comunidad de hermanos, ni edificios. Calvino, recuérdese, había llegado a pensar que el cristianismo podía prescindir de la comunidad física de cristianos. Pero debemos corregirnos, poner un freno, ya que lo que estamos describiendo implica que la solución históricamente alcanzada no llega a esos límites, que se revelan como inercias de la percepción de una metasociología de la modernidad. El espíritu no se disuelve tanto que llegue a separarse de los cuerpos y las cosas. Por eso participa de esos ensamblajes de teología, cemento y vidrio y por eso mismo no llega a ser «espíritu» en el sentido que Eagleton (2011) lo critica en «las chicas materiales».

Y las teologías modernas, sobre todo la de la liberación, no se distancian tanto de esta idea secularizante, pero no totalmente secularizada. El rayo de sol que se proyecta desde las ventanas hacia la nave de la iglesia posconciliar se parece mucho al socialismo del sol y de la luna con que Oscar Niemeyer hizo que cada «departamento funcional» de Brasilia tuviera oportunidades iguales de apropiarse de las luces del día y de la noche en el cielo límpido de lo que Caetano Veloso llamaba «*o planalto central do país*». No menos debe decirse de los tantos edificios racionalistas que con sus patios laterales incorporaban, planificadamente, en un homenaje a «Oriente», un espacio de ruptura del tiempo y de contemplación que combinaba con la idea de religión intimista, contemplativa, el alejamiento de simbologías particularistas o datadas como las del cristianismo. Por todo esto no puede decirse que la dimensión espiritual no tenga el mínimo lugar en esa arquitectura. No tiene preformados ni previstos los lugares que describí al principio como resultado del uso que domestica la religión, pero no deja de darle una posibilidad doméstica: no está despojada de un sentido de relación con la totalidad que es el que habita a toda religión.

En la arquitectura moderna, Dios no siempre está totalmente negado o puesto afuera. En esto que podríamos llamar la teología implícita de la arquitectura del siglo xx, un modo de presencia de lo sagrado que sintoniza con algo que no es tanto la trascendentalización absoluta de lo sagrado como su puesta en discreción, su resignificación y relocalización en marcos difusamente cristianos. No menos posicionada por esa dinámica están la mística individual e interior de los refugios individuales de Heidegger y Thoreau, la cabaña minimalista para el intelectual que en su ascetismo buscado y logrado consigue que el espíritu lo ilumine por ascesis o el Cabanon en que Le Corbusier dijo que esperaría la muerte que finalmente llegó a esa morada mínima. En el extremo opuesto hallamos el minimalismo de la casa Erskine que, pese a su voluntad democrática, anticipa la cápsula solitaria en la que aspiran a vivir los salvos en la agonía de la modernidad. En estos tipos de microcasa habitan el mismo vector y la misma plataforma que comparten los departamentos y las iglesias modernas: casi sin Dios o, mejor dicho, con un Dios sutil, privado, en conexión sobria y personal con el creyente. Esta forma

de relación entre la casa y lo sagrado podrá entenderse mejor como una expresión del genio protestante que implica un concepto específico que desarrollaremos en el próximo punto y nos permitirá asir mejor la idea de una secularización asintótica.

### 3. EL GENIO PROTESTANTE Y EL SACRAMENTALISMO

Extendiendo una concepción expuesta por Pierre Sanchis (1986) puede decirse que en la experiencia religiosa conviven dos tendencias que atraviesan, en tensión, distintas denominaciones religiosas. La contraposición podría aplicarse a distintas cosmovisiones religiosas, pero podemos ilustrarlas desde el cristianismo que es modélico de la espiritualidad occidental en el siglo xx. Este principio clasificatorio binario es transversal a las grandes religiones cristianas. Sus categorías que parecen destiladas, ora del catolicismo, ora del protestantismo, atraviesan esos espacios religiosos complejizando lo que se entiende por sensibilidad religiosa, ya que permite percibir el desencanto del catolicismo y el reencantamiento del protestantismo. Una de esas tendencias, el genio protestante, prescinde de sacralidades realistas, de presencias concretas de lo sagrado, de «obras» y busca constantemente el significado último y espiritual de los signos religiosos o de los que devienen, a *posteriori*, como tales. Para esta concepción, lo sagrado está siempre más allá de lo que indica el signo como metáfora. Por lo tanto, nada es «lo sagrado» y todo lo que pueda ser reconocido como sagrado puede ser desacralizado: la hostia y la comunidad eclesial. Idealmente la santidad se desmaterializa: si no desaparece se reduce a un rayo de luz, a un «símbolo», a una alegoría. Es lo que hasta cierto punto preside las expresiones arquitectónicas que hemos comentado. Una sacralidad dinámica, cambiante, singular es la que caracteriza al genio protestante. Los ejemplos anteriores, correspondientes a una trascendentalización inconclusa, pujante pero en el límite imposible, ilustran esa dinámica asintótica del genio protestante en la historia.

En el extremo opuesto se ubica el sacramentalismo en el que el holismo propio del catolicismo y el de las representaciones dominantes en el mundo popular —tanto las de origen católico como las de otras procedencias— son isomórficos. Desde este punto de vista no hay separación tajante entre lo biológico, lo psíquico y lo espiritual, sino una dinámica que los atraviesa, contiene e integra a un todo mayor que las partes. Por eso, desde ese punto de vista, «lo sagrado» se expresa en el cuerpo y no es muy distante de la lógica por la que el bautismo, además de tener un valor simbólico, tiene un valor transformador: sana o previene la enfermedad en los niños, además de integrarlos al cuerpo de Cristo, que es un cuerpo mayor y no solo un cuerpo simbólico. En estos casos el espíritu está materializado o, mejor dicho, está más allá de la dicotomía entre espíritu y materia. La santificación real a través del símbolo religioso recupera, evoca y amplifica los supuestos que regulan una noción de persona que en los sectores populares es holista y no encuentra dificultades en aceptar el poder curativo de la palabra desde mucho antes que lo propusiera el psicoanálisis: en ese *continuum* que configura a un sujeto, la palabra no opera en un espíritu o en una *psyché* desenraizados o separados de un cuerpo y esto ocurre desde el comienzo, no como las reconstrucciones contemporáneas de una noción holista de persona que produce la espiritualidad de la nueva era. La idea de psicósomático, que trata de efectuar una crítica de la separación a la que tienden la modernización en general y la secularización en particular, capta mal esta noción de sujeto en el que lo carnal y lo espiritual no tienen que volver a unirse porque nunca se separaron.

#### 4. LA CASA SACRAMENTAL CONTEMPORÁNEA

Veremos que en consonancia con estas ideas no todo se reduce a las expresiones arquitectónicas anteriores, que podían ser el indicador de un vector potente en el siglo xx, pero no el único. Algunas experiencias de construcción de vivienda colectiva también preveían el espacio de las prácticas de lo sagrado por fuera de la casa de familia, en lugares especialmente dedicados al culto. Las iglesias, incluso la capilla, el altar o la ermita, que tienen imágenes de la virgen y los santos, son frecuentes en los barrios populares que en el siglo xx se construyeron, a veces debido a la iniciativa de algunas ordenes católicas que disponen esos lugares en patios comunes, fuera de la casa propiamente dicha. En esas viviendas está presente de forma sistemática el hecho de que las formas de habitar de los sujetos del siglo xxi tienen relaciones de inadecuación y subversión frente al desencantamiento del mundo y frente a una arquitectura que resulta mezquina o que, directamente, anula el espacio de lo sagrado.

Entre los años 2002 y 2003 una circunstancia personal nos condujo a la observación de un hecho de relevancia en la investigación que realizaba en esa época, destinada a indagar la relación entre lectores y literatura de autoayuda, un género literario que implica en casi todos los casos la presencia de una dimensión de lo sagrado. La posibilidad de comprar un departamento en Buenos Aires me llevó a visitar más de cien unidades habitacionales. Lo hicimos con todo el espíritu crítico que puede tener un sujeto que está por hacer la inversión más importante de su vida, lo que me permitió descubrir algo que, hasta ese momento, no me fue posible discernir con mis «estrategias de construcción del objeto de investigación» y con todas mis aspiraciones etnográficas en el campo de la religión, mi especialidad desde hacía ya décadas. Comparado con el ángulo de observación involuntaria que me fue habilitado por la necesidad de asentarme en Buenos Aires, las posibilidades etnográficas habituales parecían pobres. En el recorrido, atento a cada falla potencial de los materiales, a la luz, al espacio, a los usos posibles que nos revelaban las casas de los otros, en comentarios incidentales que inevitablemente se desplazaban de mis preocupaciones inmobiliarias al interés por las prácticas religiosas cotidianas, fuimos encontrando los usos religiosos del espacio de los propietarios de la vivienda que ofrecían y pretendíamos comprar. Solo por el contraste entre esa dinámica y un efecto de naturalización de lo que considerábamos una vivienda pudimos percatarnos de ciertas apropiaciones del espacio que realizaban los vendedores y, al mismo tiempo, poner en cuestión esas naturalizaciones de partida. ¿Cuáles naturalizaciones?: que, en consonancia con los supuestos de la arquitectura secularizada en el siglo xx, las casas no pueden dar más que un mínimo y discreto lugar para distintas prácticas religiosas, que lo espiritual de una casa se reduce a su función de refugio y base de operaciones o, a lo sumo, del cultivo de la intimidad individual o familiar. Y no pongamos en esta cuenta hechos que contradicen estos supuestos, como las imágenes u objetos religiosos que pueblan un sinnúmero de casas, sea cual sea el proyecto constructivo al que respondan. Contrariamente a nuestras expectativas, las casas se revelaban de diversas maneras como espacios de formación y práctica religiosa individuales, familiares e incluso vecinales. Esa domesticidad religiosa, contrapuntísticamente enlazada con formas de religiosidad que se realizan en el hogar y en la iglesia, y en diálogo con formas diferentes de religiosidad (que de diferentes maneras cuestionan el ideal del siglo xx) permite pensar la complejidad del haz de relaciones contradictorias bajo las cuales la religión existe en esos hogares que no le daban lugar de antemano.

En una primera línea, en continuidad con la presencia de algunos objetos religiosos referida más arriba, es preciso relevar algo más complejo: el altar familiar que se alza, regularmente

en la sala, el *living*, en los lugares más visibles de la cocina, en el patio, en el mismo mueble en que se apoya el televisor y que capta las miradas de la familia congregada. Allí están los objetos sagrados comunes de cada hogar; los objetos significativos y transmisores de una alteridad que puede ser la de la divinidad cristiana, la de las energías, la de los santos protectores y que se materializan en imágenes, íconos, estatuillas, libros, medallas, exvotos, etc. Ya no es un objeto aislado ni el resultado de una herencia o un regalo que no puede recusarse. Es una colección viva que integra las referencias a lo sagrado en la vida cotidiana, generando una connotación específica para los objetos religiosos, para el conjunto de la colección y para el ambiente en que se insertan.

Pero en las casas que visitábamos había algo más interesante a los fines del punto que deseamos subrayar: también se hacían presentes de forma sistemática colecciones de libros y escritos que yo, como graduado universitario que había naturalizado otros parámetros de colección en cuanto a número, calidad y clasificación, no podía reconocer como bibliotecas. Unos pocos libros, nunca más de dos decenas, en los que se mezclaban la historia, los *best sellers* de autoayuda, los volúmenes incompletos de una colección distribuida por algún diario, algunas enciclopedias y, casi siempre, una biblia. Bibliotecas, a su manera, o de una manera distinta de la consolidada en las clases medias urbanas profesionales de las últimas décadas, pero bibliotecas al fin. Incluso, perdónesenos la provocación, unas más ajustadas a una de las posibilidades etimológicas del término biblioteca, pues se trata de agrupamientos de libros que casi siempre contienen biblias o textos inspirados por ella. Y más allá de la etimología, bibliotecas importantes para sus lectores, como para los creyentes de la biblia o algún libro religioso porque la lectura profesional, cuantiosa e instrumental contrasta con la lectura de los que leen poco, pero han recibido de unos pocos libros una revelación existencial, un estímulo a la transformación personal, una conmoción que tal vez no sospechamos ni valoramos. En las unidades habitacionales que observé, la lectura religiosa no se agotaba en biblias o textos que la comentan sino que se prolongaba en materiales de catequesis y, sobre todo, en literatura que por diversos caminos remitía a lo espiritual como categoría central de procesos cognitivos, sentimentales, terapéuticos: la despreciada categoría de autoayuda estaba presente de una forma que hoy, veinte años después, podemos entender como vector de una recomologización del mundo de las clases medias como lo hemos señalado al exponer las características de la expansión de nueva era (Semán, 2015).

Pero había algo más en esos departamentos, en los botiquines del baño, en pequeños aparadores de la cocina, en mesas de luz de los dormitorios, en recovecos específicamente reservados, dentro de los lugares de guardado de las habitaciones, podían verse objetos y rastros materiales de una práctica de lo sagrado: estampitas, fotos, crucifijos, imágenes recordatorias de recorridos turístico-religiosos, hojas con oraciones católicas o evangélicas y transcripciones de literatura espiritual se hacían presentes con la connotación del uso personal e íntimo que, por lo que supe, se daba también en un tiempo individualizado. El ama de casa que entre una labor doméstica y otra encontraba y buscaba el tiempo para detener el tiempo, consolarse, hacer una reflexión subjetivamente (¡sí, eso lo permiten las religiones, también!); el joven o la joven que reelaboraba en casa lo aprendido en la iglesia o en interacciones con pares que hacían circular consejos y palabras para los momentos de zozobra; y el hombre inquebrantable gobernado por la dureza que la heteronormatividad prescribe al proveedor, pero necesita confesar sus temores y darle lugar a sus llantos, usaban esos lugares para actividades en las que se da la inevitable conexión entre las relaciones con lo sagrado y las relaciones con uno mismo. Las teologías clásicas del siglo xx, posicionadas por la secularización,

ponen a Dios o a lo sagrado en el más allá: tienden infructuosamente, como vimos, a trascendentalizarlo porque, justamente, es un efecto de la transición histórica que se acelera en la modernidad al haber creado una topología en la que lo inmanente y lo trascendente se distinguen como el más acá y el más allá. En los casos que me llamaron la atención, en modos de habitar, no en teologías escritas, lo sagrado tiene presencia en el más acá, en la inmanencia (también en la inminencia, como sugiere metonímicamente el corrector de la computadora) y, consecuentemente, en la cotidianeidad. Y, como dijimos, no se trata solo de relaciones con lo sagrado, de espíritu a espíritu, sino de su conexión con la subjetividad y el cuerpo, con la salud y el movimiento. Y esto, en un sentido amplio, pero válido: no se trata solo de lo sagrado como mediación de la conciencia, de la elaboración del conflicto o del deseo, tal como corresponde al individuo ideal del siglo xx, reflexivo y pleno de interioridad. También de la subjetividad implicada en formas de relación en las que venganza, hechizo, augurio, envidia y diversas formas de conexión inmaterial con la vida del otro y la propia se tramitan en un código que atiende menos a traumas y complejos que a luchas de voluntades contrapuestas, a deseos de que la concentración en el pedido y el ritual den como resultado un encuentro con un otro sagrado o humano, pero mediado por lo sagrado. E hibridando las dos determinaciones, había casos en los que los objetos y las trayectorias de los sujetos daban lugar a esclarecimientos subjetivos y, al mismo tiempo, milagros interiores como lo pudimos describir en *Vivir la fe* (Semán, 2021).

Todo lo que referimos en esos casos era, como lo subrayaría Michel de Certeau (2008), el resultado de una apropiación activa y trabajosa de la casa, de una adaptación de su materialidad a una voluntad de relación con lo sagrado que reordenaba una construcción que no preveía esos usos, esas prácticas, no al menos en la forma con que aparecía esa recurrencia en mis observaciones. La mención a este autor no sólo es pertinente por ser quien llamaba la atención sobre la actividad de los sujetos en relación con el orden que se les imponía a los objetos, sino también porque nos recuerda que esta actividad no podía imponer prescripciones de uso únicas e imposibles de subvertir o impedir reversiones de ese orden. También porque, en este caso, estos sujetos eran portadores de un plus de agencia que De Certeau (ibídem) subraya en la experiencia mística, en el caminar sin cesar, que caracteriza a todo sujeto, a toda relación, a todo consumo.

Aclaremos este punto, en la medida de lo posible. Desde la perspectiva de Michel de Certeau (ibídem), distanciada de cualquier idea de mística como unión absoluta, la mística es una experiencia constitutiva de la subjetividad moderna en un sentido que desafía la presunción de la integración tranquila de un sujeto a un cosmos sagrado. La mística en la modernidad es una experiencia de destotalización subjetiva agenciada por una alteridad que interpela las ansias de totalización de un sujeto. La mística lleva a una incompletitud aceptada, a, como dice el psicoanalista Juan David Nasio, «una serena tristeza» que no implica una parálisis sino más bien la movilidad del sujeto. Es que, muchas veces, la verdad de la religión en la modernidad implica una presencia disociada y estructurante del sujeto: la relación con una alteridad jerarquizada y englobante por un lado y, al mismo tiempo y por el otro lado, una alteridad movilizante. El caminante herido, que sabe que su destino es la deriva y no la satisfacción absoluta, era la forma bajo la cual el deseante freudiano y el creyente se fundían en la obra de De Certeau (ibídem).

La experiencia pentecostal, como veremos en lo que sigue, puede describirse como una conciliación, tensional y transitoria, pero temporalmente válida entre esos dos elementos y, más ampliamente, entre el genio del protestantismo y el sacramentalismo.

## 5. LA CASA PENTECOSTAL

El caso de los evangélicos en Argentina y en América Latina, especialmente los pentecostales, resulta una forma específica de combinar estas dos tendencias en un despliegue simbólico que se retroalimenta con diversas orientaciones de uso del espacio y las arquitecturas pública y privada. El pentecostalismo, como el protestantismo, remueve las sacralidades preexistentes, pero como el sacramentalismo crea otras nuevas y, así como conquista almas renacidas en el Espíritu Santo, recrea la edificación.

Lo que habitualmente llamamos «evangélicos» es un rótulo genérico para captar el resultado de un proceso en el que surgieron e interactúan distintos grupos religiosos herederos del cisma religioso del cristianismo en el siglo xvi: luteranos, metodistas, calvinistas, bautistas, menonitas, presbiterianos y pentecostales, entre las denominaciones más conocidas. El protestantismo, que es el antecedente y el marco histórico del conjunto de las iglesias evangélicas, es un movimiento cristiano que, a diferencia del catolicismo, basa la autoridad religiosa de forma exclusiva en la Biblia como instancia superior a la «sagrada tradición» transmitida por los apóstoles, y se opone a la infalibilidad del papa. Es por ello que su religión es evangélica, en lugar de apostólica, como el catolicismo.

En América Latina se pueden reconocer al menos tres grandes tendencias evangélicas. En primer lugar, los protestantismos históricos, que llegaron a la región en el siglo xix y quedaron circunscriptos a las comunidades de migrantes, dada su poca vocación o eficacia evangelizadora, y a que la íntima vinculación entre las naciones de América Latina y el catolicismo se tradujo en una fuerte limitación normativa y cultural a la pluralización del campo religioso. Los protestantismos históricos incluyen sobre todo a luteranos, metodistas y calvinistas. En segundo lugar, están las tendencias evangélicas originadas en Estados Unidos que llegaron a América Latina desde los inicios del siglo xx con un fuerte sentido misional y proselitista apuntalado en el literalismo bíblico. Los pentecostales conforman la tercera corriente de grupos evangélicos. Esta rama del protestantismo se identifica por una posición específica: la que sostiene la actualidad de los dones del Espíritu Santo. ¿Qué significa esto? Esta corriente reivindicó, desde su nacimiento a principios del siglo xx en el Avivamiento espiritual de la calle Azusa, en la Iglesia Metodista Episcopal Africana de California en 1906, hechos semejantes a los del Pentecostés narrados en el Nuevo Testamento.

En esas circunstancias, que tuvieron réplicas en algunos países europeos y en Chile, los cristianos evangélicos tuvieron señales y manifestaciones del Espíritu Santo. Este último, lejos de ser una metáfora como solemos considerar desde una lógica secularizada, es una entidad con agencia en sus propios términos: se manifiesta en el cuerpo como una presencia y hace que las personas hablen en lenguas desconocidas, formulen profecías, sanen sus enfermedades, mejoren las relaciones intrafamiliares y tengan éxito personal en la vida cotidiana. La experiencia pentecostal se disemina gracias a su capacidad de dialectización, que produce, para ella, nuevos anclajes que la relanzan en nuevos modos y procesos de esparcimiento y crecimiento que, en definitiva, dan lugar a una dinámica espiralada de expansión.

El crecimiento pentecostal también se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos y de los déficits católicos, y se da principalmente en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitización que caracteriza a los países de América Latina: en cada barriada nueva donde la Iglesia católica se plantea llegar, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además,

se da desde las localidades periféricas hacia ciudades medianas y grandes y hacia los conurbanos. Y en estos, desde la periferia hacia el centro. Es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no solo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero revisten ese papel ante observadores, digamos, metropolitanocéntricos. Ese crecimiento policéntrico y autogestionado pobló los conurbanos y el confin más pobre de ciudades como Buenos Aires, y muchas otras grandes ciudades de América Latina, de iglesias sembradas por vecinos pastores de las más variadas trayectorias sociales, culturales, religiosas y políticas.

Esta explicación de su crecimiento contiene ya la aludida síntesis entre el sacramentalismo y el genio protestante (más allá del origen en la reforma protestante del pentecostalismo). Hagámosla explícita y verifiquémosla en el caso de sus locales de culto, en las miles de edificaciones que un observador desavisado vería como despojadas, y que surgen como una mezcla de autoconstrucción, de flujo de fondos de alguna organización externa y de lo que proviene de los diezmos de la comunidad.

El pentecostalismo cuestiona, al mismo tiempo, la santidad ritualizada y las reificaciones del catolicismo al privilegiar la experiencia personal del bautismo en el Espíritu Santo, la verdad última del sujeto: el testimonio de Dios en su vida. Parafraseando y ampliando una de las invocaciones bíblicas preferidas de los pentecostales («El viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va», Juan 3, 8), diremos que el hecho de que el espíritu se manifieste cuándo, cómo y dónde quiere produce una relación específica con el espacio. Esta idea que implica que el espíritu no sólo no está cristalizado, sino que impide las cristalizaciones, evoca el genio protestante. El hecho de que el espíritu se pose donde quiera también implica que ceda a intercesiones de un predicador o una forma de oración específica que produce cristalizaciones plurales e inesperadas. No por nada los evangélicos prefieren una u otra forma de alabanza, tal o cual pastor, este o aquel templo. Esas cristalizaciones producen no solo milagros de sanidad, reconciliaciones que en otra lógica serían «psicológicas» sino, también, espacializaciones y sacralizaciones de lugares. Y esto es lo que hace resonar junto al genio protestante el sacramentalismo que aparece más vinculado a la lógica católica.

El funcionamiento combinado de estos dos principios se da justamente en las dinámicas con las cuales los pentecostales erigen sus iglesias en los procesos de fisión y diseminación que son propios de su mecanismo de crecimiento. Por un lado, cualquier lugar puede ser iglesia porque la materialidad y el espacio son redefinidos por el tiempo que es el ámbito propio del espíritu. Por otro lado, ciertas manifestaciones de la modernidad son preferidas a la hora de construir iglesias, en un movimiento que pone distancia de la ascesis que propuso el protestantismo históricamente. Esto ocurre de una forma que se inspira menos en Calvino y en todas las orientaciones que subvierten las sustancializaciones propias del sacramentalismo, que en los productos concretos de la modernidad entendidos como signos de la gracia. El protestante pospone la fiesta hasta la muerte, el pentecostal festeja en la tierra, pero no a la manera del Jesús histórico que reivindican desde la teología de la liberación hasta Antonio Machado, con su Jesús que «anduvo en la mar».

En la liturgia y la edificación pentecostal, las aberturas a la luz ya no significan el despojo de lo innecesario y tampoco es simplemente la consecuencia de un cálculo que intenta maximizar la ganancia de la iglesia con el mínimo de inversión, el máximo de audiencia y, por lo tanto, el

máximo posible de diezmos. Y otro tanto puede decirse del predominio de las líneas rectas de los edificios, que acompañan las ventanas amplias y también rectas, que van más allá de los vitrales abstractos o las ojivas de las iglesias evangélicas de las primeras décadas del siglo xx.

Más allá de la practicidad que pueda atribuirse a esos rasgos de estilo, se encuentra la voluntad de identificar a las iglesias con el estilo de las viviendas que una población proveniente mayormente de las clases bajas y medias bajas admira y desea como propia aquella de las clases medias establecidas. El estilo «internacional» rectilíneo, luminoso, funcional ya no es pura funcionalidad sino símbolo de ascenso y respetabilidad. Por eso, esto no replica la ascesis protestante clásica que identificó Max Weber en la emergencia de la subjetividad capitalista originaria, sino la celebración de un ideal de gracia completa, también económica, que, nuevamente, es sacramentalismo. En esas iglesias en que se consagra más el resultado de supuesto ascenso social que el esfuerzo para que este se produzca, o su origen en una vida acongojada y productiva como la del capitalista originario de Weber. Allí la profusión de instrumentos eléctricos, luces, dispositivos audiovisuales configuran un repertorio de objetos en los que se deposita la libido religiosa originando una decoración en la que una materialidad contemporánea acompaña la edificación. No es un dato menor: desde el punto de vista pentecostal, la gracia que bautiza y es parte de la experiencia diferencial de esta rama del protestantismo es completa. Esto es lo que doctrinariamente se conoce como teología de la prosperidad y se afirma polémicamente contra la santificación de la pobreza del catolicismo, que es otra forma de sacramentalismo. El razonamiento de los defensores de esta posición es que la gracia es también material y no hay por qué no anhelar lo espléndido ni dejar de testimoniarlo cuando el señor lo hace presente. Las bodas de Canaán, el episodio en que Jesús manifestó su gloria convirtiendo el agua en vino, son tan edificantes como la sanación de los enfermos. Y es de notar que hay casos límites que son ejemplares: pastores pentecostales que abonan planteos de las izquierdas e incluso llegan a denunciar el origen imperial de esta teología no pueden sustraerse a la necesidad de declarar una u otra situación en la que recibieron una gracia material. Las bases teológicas del pentecostalismo que afirman la inmanencia de lo sagrado, su carácter encarnado, se imponen a las autopercepciones ideológicas y hacen que lo que se rechaza como doctrina de la CIA se acepte como corolario de las premisas más profundas que regulan la experiencia religiosa. El correlato arquitectónico que constituyen esas edificaciones, en las que la ornamentación intenta que todo sea lo más *Miami* posible, tiene sentido teológico: la gracia se hace cuerpo y construcción. Ya no hay cúpulas ni ojivas, pero tampoco una religión a escondidas.

## 6. REFERENCIAS

- De la Torre, R., y Semán, P. (Eds.) (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Certeau, M. (2008[1980]). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Eagleton, T. (2011). *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Península.
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1864). *La cité antique*. Paris: Silberman.

- Hoggart, R. (2013[1957]). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Sanchis, P. (1986). Una identidad católica. *Comunicacoes do ISER*, 22, 5-16.
- Semán, P. (2015). El paraíso está dentro de nosotros: la espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva sociedad*, 260.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe: entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.