



PLURALIDAD RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA: UNA DISCUSIÓN ABIERTA

**L. Collin Harguindeguy
M. V. Sotelo Bovino
E. J. Nieto Estrada
V. Tamorri
M. G. Chávez Camarena
M. Saizar
E. Díaz Brenis
G. Barale**

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

4

julio-diciembre 2019

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.
(ALER)

coordinacionacademica.aler@gmail.com

www.alerreligiones.com.mx

religioneslatinoamericanas@gmail.com

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente

Elio Masferrer Kan

Secretaria

Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales

Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica

Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería

Jorge René González Marmolejo

Iván Franco Cáceres

LO RELIGIOSO dentro de **LO POLITICO**

las elecciones
de México
2018

Elio Masferrer Kan

con la colaboración de la
Demógrafa Diana Ramos González
y prólogo del Dr. Rodolfo Soriano Nuñez

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

Xavier Albó	Alejandro Ortíz	Laura Collin Harguindeguy
Harvey Cox	Michael Pye	Elizabeth Díaz Brenis
Manuel Gutiérrez Estévez	Michel Perrin	Jorgue René González Marmolejo
Anatilde Ideoyaga	Pablo Wright	Gerardo A. Hernández Aponte
Fabiola Jara	Jacques Zylberberg	Fabio Gemo
Christian Lalive d'Épinay	Liliana Bellato Gil	Luis Scott
Isabel Lagarriga	Silvana Forti Sosa	Iván Franco
Enrique Marroquín	Elio Masferrer Kan	Javier Hernández
Edmundo Magaña	Carlos Miranda Videgaray	Ivan San Martín Córdoba
Isidoro Moreno Navarro	Marion Aubrée	Jerry Espinoza Rivera
Juan Ossio	Mercedes Saizar	María Diéguez Melo

Comité Editorial

Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Josué E. Barrios Vázquez, Elizabeth Díaz Brenis, Jesús Tecrucesño Hernández, Rolando Macías Rodríguez, Elio Masferrer Kan, Eleonora Pagnotta.

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo
Nayeli Olivia Amezcua Constandce

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

Publicación semestral editada por el Comité editorial de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, AP 22-614; C.P. 14000 Tlalpan, México, D.F., Teléfono y Fax: (52)5665-6097, Editor responsable: Elio Roberto Masferrer Kan, email: religioneslatinoamericanas@gmail.com . Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 0188-4050

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

Mayo 2020

PLURALIDAD RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA: UNA DISCUSIÓN ABIERTA

L. Collin Harguindeguy
M. V. Sotelo Bovino
E. J. Nieto Estrada
V. Tamorri
M. G. Chávez Camarena
M. Saizar
E. Díaz Brenis
G. Barale

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

4

julio-diciembre 2019

CONTENIDO

Editorial.....	6
La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del buen vivir	9
<i>Laura Collin Harguindeguy</i>	
La percepción y acción de tres sacerdotes católicos acerca de la pobreza y la justicia social en Uruguay.....	39
<i>Maria Victoria Sotelo Bovino</i>	
Expansión de cultos y católicos apóstatas reconciliados en México (1857-1901)	63
<i>Enrique Javier Nieto Estrada</i>	
La importancia de la memoria cultural carabalí en Cuba: la Sociedad Secreta Abakuá	91
<i>Viridiana Tamorri</i>	
El Palo Mayombe: un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara, Jalisco	115
<i>María Guadalupe Chávez Camarena</i>	
La New Age: un sistema religioso contemporáneo.....	143
<i>Elizabeth Díaz Brenis</i>	
Las marcas de lo sagrado en el campo público de la salud. Abordajes desde la religión y la espiritualidad.....	161
<i>Mercedes Saizar</i>	
Lo sagrado, la violencia y lo religioso (Los desaparecidos y otros horrores de América Latina	183
<i>Griselda Barale</i>	

E D I T O R I A L

La pluralidad religiosa en América Latina es impresionante, la realidad nos lleva a la convicción de que cada vez que llegamos a una conclusión, terminamos convenciéndonos que la misma es provisoria y nos formulamos nuevos problemas de investigación. Conscientes de las dificultades no pretendemos agotar el tema sino precisamente aportar a la comprensión de la complejidad, porque de lo que sí estamos convencidos es de que el abordaje de la cuestión religiosa debe ser inter y multidisciplinario.

Los trabajos que estamos presentando en este número hacen referencia a las tres grandes raíces culturales (amerindios, afros y europeos) que dan sustento a la realidad compleja de América Latina, sin olvidar el aporte de los liberales del siglo XIX a la reformulación del campo religioso latinoamericano.

El trabajo de Laura Collín analiza un aspecto poco recordado del catolicismo, particularmente en nuestra región: la crítica que el catolicismo hace al sistema capitalista, temática que el papa Francisco ha rescatado tímidamente, consciente de las molestias de la derecha católica. Al respecto, Collín rescata y analiza la figura de un teólogo muy importante en la reformulación del catolicismo contemporáneo: Ivan Illich. Esta perspectiva se complementa con el trabajo de María Victoria Sotelo de Uruguay quien analiza las políticas desarrolladas por tres sacerdotes de la opción por los pobres. Uruguay es un país muy interesante y poco estudiado, donde existe la mayor separación entre el Estado y la Iglesia católica como resultado de las políticas anticlericales desarrolladas por la Masonería uruguaya.

Los aportes de Enrique Nieto ponen de relieve un aspecto poco trabajado en la historia de las religiones en América Latina. El autor con un excelente despliegue documental muestra la lucha ideológica generada por la Iglesia Católica que se confronta con protestantes y masones en el siglo XIX, en muchos casos con notable éxito para que las “ovejas” descarriadas vuelvan a la milenaria institución.

Tenemos dos aportes de religiones de origen africano. Viridiana Tamorri analiza los abakua, una sociedad secreta fundada en Cuba y que desarrolla una serie de códigos culturales, en el nuevo contexto social, como una estrategia de resistencia política, religiosa y cultural. Desde una perspectiva diferente, Guadalupe Camarena investiga el desarrollo del sistema Palo Mayombe en la ciudad de Guadalajara, capital del Estado mexicano de Jalisco. La autora muestra como este culto se articula en sectores de clase media y alta de la sociedad tapatía y se consolida así una apropiación cultural de esta propuesta religiosa en nuevos contextos.

Los aportes de Mercedes Saizar nos colocan frente a una nueva realidad en materia de salud y enfermedad. La autora analiza las dificultades estructurales de las terapias alopáticas tradicionales frente a la complejidad y diversidad de la sociedad argentina, un universo resultado de aportes culturales muy diversos que se ponen en evidencia cuando se pretende aplicar estrategias terapéuticas que dejan de lado las cuestiones culturales, religiosas y el contexto de las lealtades primordiales. Un mérito adicional del trabajo es que la autora no hace una investigación academicista, sino que, por el contrario, se involucra personalmente en el proceso de salud y enfermedad, debiendo construir formas pertinentes de interacción en contexto multidisciplinarios.

El trabajo de Elizabeth Díaz Brenis sobre la Nueva Era nos dimensiona en la discusión del futuro de las religiones. Esta propuesta religiosa amorfa, pero consistente, erosiona los sistemas religiosos tradicionales, como lo reconociera hace 25 años el Cardenal Norberto Rivera y particularmente se instala en las propuestas conservadoras de la teología de la prosperidad católica. Así, los cuarzos, las energías subjetivas y los criterios de no localización transforman y se colocan como alternativas viables a la parroquia tradicional y a las formas institucionales de lo religioso.

Finalmente, la conferencia magistral, reconstruida en artículo de Griselda Barale nos sumerge en el pasado más reciente que, además, es parte del futuro que nos espera. Barale trabaja desde la filosofía de las religiones

en América Latina y nos lleva a un extenso recorrido por el derecho romano y las nociones de sagrado y persona en esta tradición. Luego se introduce en la concepción judía de la persona y cuando estábamos convencidos de que teníamos resuelto el texto, retoma el pensamiento de Walter Benjamín para llevarnos a entender la base conceptual del terrorismo de Estado, los movimientos de resistencia al mismo en Argentina y el papel del faccionalismo de los evangélicos progresistas y los conservadores en la sociedad de aquel país, que podrían llevarnos pensar, con estas herramientas, otros procesos de la región. Barale, tratando de construir una filosofía desde el Sur, aplica conceptos de la cultura y la visión del mundo aymara para comprender la complejidad de los movimientos sociopolíticos religiosos. Un texto que amerita varias lecturas para poder explotar adecuadamente esta elaboración comprensible a la vez densa y compleja.

Cabe mencionar que el texto de Barale nos abre una perspectiva analítica que Religiones Latinoamericanas retomará en el número 6, dedicado a cuestiones conceptuales y metodológicas.

Como podrá apreciar el estimado lector, tiene ante sus ojos un nuevo desafío conceptual en materia de análisis del ámbito de lo religioso contemporáneo. Esperamos que este número contribuya a su comprensión y a la generación e intercambios de ideas.

El Comité Editorial

La noción de umbral en la obra de Iván Illich y la propuesta del Buen Vivir

Laura Collin Harguindeguy¹

RESUMEN

La propuesta del Buen Vivir, incorporada a dos constituciones latinoamericanas, se confronta con la idea de confort, identificada con el “American Way of Life” y con su correlato en las propuestas de desarrollo, como modelo societal. Por su nombre el Buen Vivir, apela a las cosmovisiones indígenas y propone la revaloración de los aspectos no monetarizados de la vida. Tras la propuesta se esconde la posibilidad de la existencia de otras lógicas económicas, propias de las sociedades otras y estudiadas por la antropología. La crítica del desarrollo tiene un representante temprano en el teólogo Ivan Illich. En este artículo se analiza la idea de umbral en la obra de Illich y su relación con la propuesta del Buen Vivir.

Palabras clave: Ivan Illich, teología, desarrollo, epistemología.

The notion of threshold in the work of Iván Illich and the proposal of Good Living

ABSTRACT

The Good Living proposal, incorporated into two Latin American constitutions, is confronted with the idea of comfort, identified with the “American Way of Life” and with its correlate in development proposals, as a societal model. By its name Good Living, it appeals to indigenous worldviews and proposes the revaluation of non-monetized aspects of life. Behind the proposal hides the possibility of the existence of other economic logics, typical of other societies and studied by anthropology. Development criticism has an early representative in the theologian Ivan Illich. This article analyzes the idea of threshold in the work of Illich and its relationship with the Good Living proposal.

Key words: Ivan Illich, theology, development, epistemology

¹ Profesora-Investigadora de El Colegio de Tlaxcala A. C., México
email: lauracollin@gmail.com

Introducción: El buen vivir como lógica alternativa

La propuesta del *Buen Vivir*, incorporada a dos constituciones latinoamericanas, se confronta con la idea de desarrollo, que propone al *confort*, identificado con el “*American Way of Life* como aspiración de vida. Por su nombre el Buen Vivir apela a las cosmovisiones indígenas y propone la revaloración de los aspectos no monetarizados de la vida, de allí que en su incorporación a las constituciones de Bolivia y Ecuador recurre a su acepción en las lenguas nativas *Sumak kawsay* en quichua ecuatoriano, y *Suma Qamaña*, en aymara boliviano, que según Tortosa introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, (2009)². Entre los pueblos de origen maya de Chiapas se ha identificado un concepto análogo, el *lekil kuxlejaj* (Ortelli, 2012) y la *lekilaltik* (Carpio-Benalcázar, 2008). Uno de los componentes vitales de estas nuevas propuestas se encuentra en la recuperación y la valoración del sentido de la vida de pueblos y culturas originarias.

El confrontar el desarrollo recurriendo a palabras que provienen del vocabulario de pueblos originarios supone la construcción de un nuevo paradigma que marca una ruptura epistemológica con la noción de *desarrollo*, un modelo que se fundamenta en los patrones del ser en vez del tener y rechaza las nociones de acumulación y de crecimiento económico, que recupera la relación hombre naturaleza al tiempo que rechaza la reducción de la naturaleza a “recurso o capital”, y cuestiona la alienación consumista y el pensamiento único. Según Carpio, para algunos se trata de “Una posmodernidad basada en la “economía del afecto”, no cuantificable, basada en la calidad de los

2 En la Constitución ecuatoriana de 2008 puede leerse que “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak Kawsay*”. Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 es algo más prolija al respecto pues recoge la pluralidad lingüística del país que dicha constitución reconoce como plurinacional, y dice que “el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñan-Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, Buen Vivir *dereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”(Tortosa, 2009).

intercambios personales tomados con tiempo para conversar e intercambiar, donde un acto económico se mide por el refuerzo de los lazos que produce en el seno del grupo” (Carpio-Benalcázar, 2008).

La mayor parte de los autores que analizan la propuesta del Buen Vivir la contraponen al concepto de desarrollo, recalcando el carácter histórico que tienen los conceptos y la necesidad de entenderlos una vez situados en su espacio-tiempo específico. Tortosa, por ejemplo, patentiza el fracaso del modelo de desarrollo por “la necesidad que ha habido de cualificarlo incesantemente: desarrollo *económico*, desarrollo *social*, desarrollo *humano*, *ecodesarrollo*, *codesarrollo*” (Tortosa, 2009), mientras autores como Escobar (2005), esbozan la posibilidad de un posdesarrollo y Esteva (2009) considera a la propuesta del Buen Vivir como *ir más allá del desarrollo*.

Muchos son los analistas que coinciden en la necesidad de encontrar un modelo alternativo. Wallerstein propone una agenda para entender y facilitar el cambio que establece cinco campos de estudio: aprender cómo funciona el sistema capitalista; aprender cómo empezó; estudiar cómo fue la transición hasta el capitalismo, cuando había múltiples sistemas; estudiar los modos de producción alternativos y estudiar el socialismo, sus fallas, sus logros y el proceso de prefiguración. Asimismo, plantea la importancia de considerar la relación entre los movimientos revolucionarios y seguir revisando y refinando las estrategias (Wallerstein, 2005: 135-136).

Particularmente interesantes resultan las formulaciones de los intelectuales nativos que en lenguaje metafórico diferencian la perspectiva de *Sumak Kausay* de la del desarrollo. Por ejemplo, al explicar la traducción del concepto rechazan la idea de vivir mejor, pues eso supone establecer diferencias. En palabras de Evo Morales:

Los Pueblos Indígenas proponen para el mundo el “Vivir Bien”, el capitalismo se basa en el “Vivir Mejor”. Las diferencias son claras: El vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra,

privatizando los servicios básicos; en cambio el Vivir Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad. (En Farah, 2011: 10)

La misma formulación se encuentra en Huanacuni, sólo que con sutiles diferencias, pues mientras Evo resalta los aspectos políticos, como explotación, depredación, privatización, el segundo se centrará en las actitudes vitales: individualismo y competencia:

El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, sólo pensar en el lucro. Porque para vivir mejor al prójimo se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos. Para comprender el horizonte del *suma qamaña* o vivir bien (vida en plenitud), debemos comprender la diferencia entre el vivir bien y el vivir mejor. Estas dos formas de vida vienen de cosmovisiones diferentes, dos caminos, dos paradigmas con horizontes distintos. Sin duda, bajo la lógica de occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor. Esta forma de vivir implica ganar más dinero, tener más poder, más fama... que el otro. El vivir mejor significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; incita a la acumulación material e induce a la competencia. (Huanacuni-Mamani, 2010: 32)

El vivir bien refiere por tanto a la suficiencia, a tener lo que se requiere, y no más. La idea también se encuentra presente en los rituales, cuando tanto en los ritos de caza, agrícola o de pesca se solicita permiso a la naturaleza o al espíritu del agua, animal o del bosque y se reitera el no tomar más que lo que se necesita para vivir. La idea de la interdependencia con la naturaleza proviene de la conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente, que traducida al lenguaje metafórico es como la expresa Floriberto Díaz:

La Tierra es para nosotros una *madre*, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, por eso no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es un término de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros... seres humanos

entramos en relación con la Tierra de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto *madre*. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas, se da normalmente en un solo momento y espacio. Salvo cuando, por ejemplo, se ofrenda a las colindancias comunitarias, caso en el que la relación es meramente ritual, porque no se establece una posesión mediante el trabajo físico, aunque supone la existencia previa de dicha relación objetiva a nivel familiar (Díaz, 2004: 368).

Las relaciones de reciprocidad que se establecen con la naturaleza, considerada como sujeto con capacidad de agencia, que puede vengarse o ser generosa, también se ritualizan, tanto en México como en el mundo andino, ofreciéndole comida, trago y flores: “Mama o Madre Tierra. Cuando se brinda entre amigos, por ejemplo, nunca se olvida compartir el traguito también con la Madre Tierra y con los *achachilas* o cerros-antepasados protectores de toda la comunidad” (Albo, 2011: 136).

Al investigar la noción de pobreza en la Sierra Norte de Puebla, Thierry-Palafox encontró que en las comunidades se señalaba como pobre a quien carecía de parientes, a diferencia del INEGI que mide la disponibilidad de bienes materiales. Similar definición encontró Xabier Albo en la zona andina: “La palabra que tanto quechuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es *waxcha* (o *waqcha*, en quechua) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’. Es decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida, más que la carencia de bienes materiales” (Albo, 2011: 135). El rechazo a la idea de pobreza como carencia de bienes se reitera en la mayoría de los pueblos originarios: “No nos sentimos pobres, nos lo han hecho sentir y nos han vuelto cada vez más pobres en realidad” (Martínez-Luna, 2002: 11). El reconocimiento de la interdependencia es tal que en los andes “Nadie llega a ser plenamente “persona” (*jaqi*) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice *jaqichasiña*: hacerse persona” (Albo, 2011: 134). En México, los intelectuales orgánicos indígenas desarrollaron el concepto de *comunitarismo* (Díaz, 2004 y Martínez-Luna, 2002). A mi juicio, entre los elementos centrales del comunitarismo se encuentra la existencia de

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

un sujeto colectivo, la comunidad y la familia vinculados por relaciones de reciprocidad, a través de los cargos entendidos como obligaciones. También presente en el mundo andino concebimos la vida de forma comunitaria, no sólo como relación social sino como profunda relación de vida “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni-Mamani, 2010: 21).

Intentando un mayor nivel de abstracción, para acercarse a definir pautas epistemológicas, diferentes autores señalan que mientras la lógica occidental parte de los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, las epistemologías andinas parten de los principios de complementariedad de opuestos y tercero incluido (Medina, 2010, Oviedo-Freire, 2017 y Huanacuni-Mamani, 2010).

En la cosmovisión de los pueblos originarios, como afirma el Canciller de Bolivia, David Choquehuanca, no se habla de desarrollo: “para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción” (Huanacuni-Mamani, 2010: 18). El Buen Vivir renuncia a la idea de progreso y desarrollo y en ese sentido: “el buen vivir será más austero, y no hay un lugar para la opulencia y la acumulación” (Gudynas, 2010: 245).

Atendiendo a esta agenda, se empiezan a revalorar las propuestas de la *antropología económica sustantivista*, cuyo argumento central fue la existencia de diferentes lógicas económicas. Durante los setenta cuando aún eran pródigos las reflexiones y análisis conceptuales, en el campo de la antropología económica, se debatieron dos concepciones el *formalismo* y el *sustantivismo*. La primera corriente, subsidiaria de la economía política, pero también del pensamiento positivo que busca leyes objetivas, sostendría que la teoría económica o las leyes de la economía política se aplicarían a

toda actividad económica, actual o pasada, capitalista o “no”. Frente a tal determinismo monista se alzó la voz del sustantivismo que, desde su nombre, pretendía sentar la diferencia y asentar la pluralidad de la experiencia y creatividad humana, la posibilidad de la existencia de diferentes lógicas que operan en la economía y que en consecuencia no pueden ser analizadas con las mismas categorías sino que requieren de otros conceptos que correspondan o describan la existencia de una lógica diferente. Ambas teorías partían de premisas igualmente diferentes. El debate confrontaba dos paradigmas el de la pluralidad de la experiencia humana contra el de la unicidad, o en su variante evolutiva, variabilidad pero sometida a las mismas leyes universales y para peor “objetivas”, por tanto determinantes.

La antropología económica sustantivista

Desde tempranos tiempos la etnografía y la etnología, descubrieron la existencia de comportamientos que chocaban con la supuesta racionalidad moderna, y que en un primer momento calificaron como irracionales, ilógicas o pre lógicas (Levi Bruhl, 1974), donde el uso del *pre* resulta significativo de que, con el tiempo, cuando crecieran, habrían de arribar al pensamiento lógico. Tal concepción clasificaba a los pueblos otros como niños, en un estado evolutivo anterior, situación que como se ha señalado reiteradamente, justificaba el colonialismo (Leclercq, 1972). Contra ese pensamiento, positivo, determinista y evolucionista, se alzaron los *sustantivistas*, defendiendo la idea de pluralidad y, por tanto, la posibilidad de la existencia de otras lógicas. Para ese momento, pareciera que ya se había olvidado que cuando apareció la lógica capitalista, para los observadores contemporáneos parecía igualmente irracional como lo consigna Weber (Weber, 2005).

La crítica de Polanyi (2006) exhibe que la *economía política* —que en antropología económica se presenta como *formalismo*—, responde a las formas de operación del capitalismo, donde efectivamente rigen las leyes de la *escasez*, la *competencia* y la *acumulación*. Polanyi y los antropólogos económicos identificados con el *sustantivismo*, que a su vez retoman a autores previos como Mauss y Malinowsky, sostienen que existen formas económicas

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

que operan con otras lógicas. A su juicio el error de los formalistas radica en pretender generalizar el comportamiento del *homo economicus* moderno a otros tiempos y sociedades. En tanto aspira al estatuto de ciencia objetiva, la Teoría Económica (así con el nombre en singular), niega la posibilidad de la existencia de otras lógicas, y por tanto generaliza conductas y prácticas que corresponden a una determinada etapa del desarrollo histórico a todos los seres humanos y recurrentes, de alguna forma, en todos los tiempos. Prácticas a las que considera propias de la *naturaleza humana*. Por el contrario el *sustantivismo* argumenta que no existe una sola racionalidad económica, sino diferentes. El gran acierto de Polanyi fue demostrar que en el tiempo y el espacio han existido diferentes lógicas y que muchas de ellas persisten subsumidas por el capitalismo. Asimismo, demostró que el capitalismo, para imponer su lógica, debió primero destruir –a sangre y fuego– las economías orientadas a la reproducción social³, demostró también que no todo el comportamiento humano se rige exclusivamente por la maximización de la ganancia y la competencia por bienes escasos. Si bien la aportación de Polanyi se centró en la esfera de la circulación, aportaciones paralelas y posteriores lo ampliarían a la lógica de la producción.

La lógica capitalista, una hallazgo reciente

Cuando en el siglo XIX el telar mecánico impuso su ritmo de trabajo al hombre, no sólo se estaba cambiando una forma de producción sino también la *lógica* que la anima. El viaje fue lento, pues las instituciones corporativas medievales frenaban el tránsito de la *lógica reproductiva* a la lógica de la *reproducción ampliada del capital*, camino que Adam Smith y Marx sintetizan en la fórmula de M-D-M a la de D-M-D.

La literatura histórica abunda sobre cómo en las ciudades se transitó de la industria domiciliaria a la maquila y de esta al taller, y cómo de la producción limitada del artesano va evolucionando a la producción en serie del capitalismo moderno. Efectivamente, cuando un comerciante en función de

3 Tarea que es continuada por Rey y Lebriss para el caso del proceso de proletarización del campesino en África (Rey, 1980).

una demanda contrata a trabajadores para que produzcan para él, ya se puede sospechar la existencia de capitalismo; el comerciante cuenta con dinero previo a la producción, compra el producto para venderlo a futuro y por tanto ya no se trata de bienes sino de mercancías y presupone la existencia de capital. Sin embargo aún faltan otras condiciones para que pueda hablarse de capitalismo, sobre todo la conversión del trabajo en mercancía, es decir, una sociedad que se reproduce de acuerdo con la lógica del mercado.

Si bien se le puede adjudicar a la industria a domicilio el carácter de germen patógeno que habría de modificar el sistema productivo, en un principio se desarrolló en los márgenes de la *reproducción social* pues se circunscribía a los bienes exportables. Por eso dominó en las ciudades portuarias y aplicado a productos limitados. Polanyi sostiene que los mecanismos de mercado, desde tiempos antiguos, comenzaron aplicados solamente al comercio exterior y a productos exóticos o raros (Polanyi, 2009). Esto significa que su importancia resultaba secundaria con respecto a la *reproducción social*, mientras ésta permanecía anclada en formas tradicionales, a las que Thompson (2000) identifica como *economía moral*, y Polanyi como una actividad *enclastrada* en la sociedad (Polanyi, 2006). Esta segunda condición define qué la actividad económica– reproductiva constituye un elemento indisoluble de la vida social: de la religión, del parentesco, del ritual, idea que conduce a Godelier (1977) (tratando de conciliar con el corpus de Marx) a sostener que en ciertas sociedades las relaciones de parentesco operan como relaciones de producción.

Thompson identifica la existencia de principios morales en la economía cuando descubre normas tradicionales que limitaban el comercio, en ese caso la venta de granos, hasta que se hubieran satisfecho las necesidades locales, lo que es lo mismo que una vez desarrollada la agricultura comercial, aun operaban límites fundados en la lógica reproductiva pues el negocio con la producción agrícola debía circunscribirse a los excedentes, sin afectar la satisfacción de las necesidades locales, a precios justos (véase Lechat, 2009).

Los (gremios) medievales solían limitar la instalación de un nuevo taller o negocio si este suponía competencia con otro pre-existente. Sólo

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

cuando la demanda aumentaba es que se autorizaba la apertura de un nuevo establecimiento. Una primera lectura lleva a identificar medidas corporativas proteccionistas propias del pre-capitalismo, pero una segunda mirada lleva a vislumbrar que la producción se regía en función de la demanda, y si el monto de la producción se limita en función de la demanda se puede intuir la existencia de una *racionalidad reproductiva*.

Se la denomina racionalidad reproductiva, o como propone Coraggio, *Reproducción Social Ampliada*, cuando se produce para satisfacer las necesidades de reproducción social de los integrantes del grupo, incluyendo excedentes para el crecimiento y gastos festivos. El antecedente de esta línea de argumentación se debe a Chayanov (1966), quien al analizar las economías campesinas descubrió que el esfuerzo que invertían en la producción se limitaba en cuanto se obtenían los bienes necesarios para su reproducción: y su famosa frase: “Mientras más loco se es, más se ríe... y menos trabaja el campesino”. Posteriormente, otros antropólogos (Godelier, 1977; Meillassoux, 1975) encontrarían la misma lógica en muchas sociedades, a la que calificarían como lógica de la *reproducción social*, donde la meta de la producción es precisamente la de producir lo necesario para satisfacer las necesidades del grupo.

Si bien estigmatizada por el pensamiento moderno, la lógica reproductiva ha sido dominante en la historia de la humanidad en el tiempo y en el espacio. Con la modernidad fue relegada a un estadio anterior, atrasado, frente a un supuesto *desarrollo* que sus apologistas observan como lineal y ascendente. Los portadores de la lógica reproductiva fueron considerados por los ideólogos del progreso como faltos de ambición, del deseo de progreso, indolentes y apáticos. Hoy, cuando el capitalismo neoliberal se presenta como pensamiento único, la lógica reproductiva persiste de manera marginal en la llamada economía popular, pero sobre todo sobrevive en algunas comunidades indígenas y en el pensamiento tradicional.

La otra lógica, la de la *reproducción ampliada del capital*, tiene poco tiempo de existencia, supuso en términos de Polanyi *la gran transformación*.

Diferentes autores encuentran indicadores causales de la transformación: Polanyi señala la emergencia de dos falsas mercancías: la tierra y el trabajo. Son falsas porque ni el trabajo, ni la tierra fueron producidas para ser vendidas, que es la característica central de una *mercancía*, aquella que la diferencia de la producción de bienes de uso. Agrega también como hecho sustantivo el *desenclastramiento*, es decir, la separación –casi quirúrgica- de la actividad económica con respecto de otras instituciones de la sociedad. Al adjudicar al desenclastramiento parte de la responsabilidad por la pérdida de normas morales, se entiende por qué pronostica el retorno de medidas proteccionistas y formas de regulación, en lo que denomina el *doble movimiento*, la propuesta de Polanyi más aceptada por los economistas.

Anticapitalismo católico

La prescripción negativa contra la acumulación de riqueza se encuentra como fundamento del anticapitalismo católico. Según Weber, tal pensamiento persiste en la obra de Lutero, y por tanto pospone el surgimiento de la ética protestante, hasta el calvinismo. Lutero, retoma de la *Epístola de los corintios* 7 la idea de que: “La aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros” (Weber, 2004: 69). El rechazo de la acumulación que Weber adjudica al primer Lutero habría persistido en el pensamiento católico, pero también en algunos de los primeros puritanos. Weber considera que en el pensamiento de Franklin se nota la inspiración de Leo Batista Alberti, quien en su obra sobre la familia señala que toda *opera mercenaria* es indigna e insiste en reivindicar la economía doméstica racional, como un medio de vivir en independencia de los demás sin caer en la miseria, idea proveniente de la ética monacal.

Al analizar la influencia del protestantismo sobre la ética capitalista, Weber no deja de observar la tendencia contraria, a la que denomina *anticapitalismo católico* o pensamiento *tradicional*. Si bien no desarrolla a profundidad el tema, se intuye la idea sobre la existencia de otra lógica, sobre todo en las notas de pie de página. Lowie (1999) considera a estas notas

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

sobre el tema el libro que le faltó escribir. Weber proporciona al menos dos ejemplos de la persistencia de la lógica tradicional, uno de un obrero y otro de un capitalista. En el primero, el obrero, contratado a destajo, dejaba de trabajar cuando obtenía el dinero que necesitaba para vivir en vez de tratar de ganar más. Por su parte, el empresario ridiculiza la racionalidad capitalista norteamericana donde la ganancia no constituye un fin para la satisfacción de necesidades vitales, sino que persigue la ganancia como un fin en sí mismo, el observador agrega: “Para el común sentir de las gentes, esto constituye un inversión antinatural de la relación del hombre y el dinero” (Weber, 2004: 32-33). Es decir que todavía a principios del siglo XIX la lógica de la ganancia aparecía como irracional. Es más, a pie de página Weber reflexiona sobre la relatividad de la idea de racionalidad: lo irracional no constituye algo sustantivo, sostiene, para un irreligioso toda conducta religiosa es irracional y viceversa. Weber cita a Sombart quien argumenta la existencia de dos grandes *leitmotiv* en la historia de la humanidad: el de “la satisfacción de necesidades” y el del “lucro”. Agrega que lo que Sombart llama *sistema de la economía de la satisfacción de necesidades* pareciera coincidir con lo que él denomina *tradicionalismo económico*, y se vincula con el pensamiento medieval católico (Weber, 2005). Si bien no emprende el análisis de la ética católica de manera directa –como sostiene Lowy–, esta se infiere cuando al revisar los primeros escritos de Lutero, señala la persistencia del pensamiento *tomista*, y tal constatación lo lleva a proponer que, en realidad, la ética protestante se vuelve capitalista recién con Calvino (Lowy, 1999).

El anticapitalismo católico que Weber identifica a fines del XIX, persiste en la actualidad y se puede identificar al menos en dos de los teólogos que hoy se toman como referencia en el pensamiento alternativo: Ivan Illich (2006) y Michel De Certau (1996). Illich, es sin duda un heredero del anticapitalismo católico, no en vano dedicó sus últimos años al estudio de la sociedad medieval, al igual que De Certau.

Lowy, cuando reseña a los autores que analizan el pensamiento católico, reconoce dos tendencias. Por un lado, una predisposición anticapitalista conservadora, restauradora reaccionaria con nostalgia por el pasado feudal, pero

también una tendencia con una *sensibilidad católica diferente*, que manifiesta simpatía por los pobres –evoca constantemente que Jesús era pobre–, y atraída, cuando menos en parte, por las utopías socialista y comunista, tradición de la que sería heredera la teología de la liberación.

La crítica radical de Iván Ilich

De 1961 a 1976 Iván Ilich residió en Cuernavaca, donde creó el CIDOC, desde el que influyó en toda una generación de líderes de la sociedad civil que asimilaron alguno o varios de los temas que le obsesionaban. No conocí a Iván Ilich pues llegué a México el año de su partida, pero sí a muchos de sus discípulos o que participaron de las actividades del centro, sin embargo, ninguno me recomendó su lectura. Cuando descubrí sus obras reunidas, o como él solía llamarlos, “sus panfletos”, realicé la asociación y comencé a preguntarles y la mayoría reconoció el vínculo. ¿Por qué no mencionan al maestro?, quién sabe, pero sin duda fue un precursor y profeta, pero sobre todo un ideólogo. Ilich género teoría, llegó de NY para crear un centro de adaptación a Latinoamérica para misioneros provenientes de los países del norte, occidentales, modernos o como quiera calificarse a quienes provienen de otra cultura u otros culturales. No sé a cuántos misioneros pudieran transformar, pero, sin duda, el transformado fue Ilich, que se convirtió en uno de los más lúcidos críticos de la sociedad industrial y en un precursor de varias de las corrientes alternativas de pensamiento que hoy buscan una salida a la crisis civilizatoria. Luis López Llera rememora que:

Iván Illich (1926-2002), sacerdote, un genial humanista radical, llega a México y se instala en Cuernavaca, Morelos, funda el Centro Internacional de Formación (CIF) aprovechando las instalaciones del antiguo hotel Chulavista... Este centro adquiere gran influencia entre líderes mundiales en pro de alternativas al dilema capitalismo-socialismo... El obispo de la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, conocido por su tendencia de izquierda heterodoxa, respalda la sorprendente labor intelectual y docente de Ilich... El CIF es cuestionado por el Vaticano, quien lo somete al juicio del Santo Oficio Sociedad civil ecosistémica del siglo XXI 31 (inquisición)... Ilich renuncia a su labor y votos como sacerdote y transforma al CIF como CIDOC (Centro de Información y

Documentación) que funciona formalmente hasta 1976... Iván Illich advierte las contradicciones del “progreso contraproducente” y aboga por una gran creatividad autogestiva y convivial. (López Llera Méndez, 2019)

Ya no es posible preguntarle a Illich si descubrió las epistemologías otras de los pueblos originarios, pero al parecer el modelo que propone de sociedad alternativa no parte del modo de producción capitalista, sino de los modelos preexistentes, lo cierto es que sus últimos años los dedicó al estudio del pensamiento premoderno, medieval, al igual que De Certau, otro jesuita crítico del sistema. Tal vez es por esa necesidad de salirse del marco que dos de los pensadores críticos del sistema con formación religiosa, como Illich y De Certau, buscan su inspiración en los momentos previos a la modernidad, en la tan vapuleada Edad Media. No son los primeros, antes de ellos en el siglo XIX los prerrafaelistas (Fugely, 2015) hicieron lo mismo, y más recientemente la tendencia comienza a tomar la mirada hacia el otro cultural, el no occidental, las epistemologías otras o epistemologías del sur (De Sousa Santos, 2011). Illich practica la crítica de la sociedad industrial mirando desde afuera, desde la pre industrial.

En Cuernavaca tuvo estrecha relación con Méndez Arceo, uno de los destacados obispos de la Teología de la Liberación, pero Illich siempre rechazó ser vinculado a esa corriente; sin embargo, él tendría un impacto sustantivo en el tránsito que la Teología de la Liberación sufriera posteriormente cuando abandona el coqueteo con el marxismo acercándose al ecologismo con la pastoral de la tierra en 1992, la teología inculturada y el reconocimiento de los otros culturales.

Illich, sin duda pretende ejercer una *crítica radical*, en tanto no se centra en los “teoremas, sino que se ataca a los axiomas subyacentes” (Robert, 2012). Los más importantes críticos del sistema han intentado, encontrar dichos axiomas: Polanyi, sostiene que la gran transformación se consuma por la invención de tres falsas mercancías: el trabajo, la tierra y el dinero, ninguno de los cuales puede ser considerado mercancía pues no se produjeron para su venta (2006); tanto Marx como buena parte de los socialistas científicos

o utópicos ubicaron la llave de la transformación en la propiedad privada. Marx y los anarquistas intuyeron que el problema de la concentración de la riqueza se encontraba en la propiedad privada de los medios de producción y abogaron por su socialización o colectivización. Žižek sostiene que sólo vieron el síntoma, no el trauma, no la causa, yo diría que no vieron la lógica que conduce a la acumulación, y esta es la lógica de la reproducción ampliada del capital (Žižek, 2003). La colectivización no rompió con la industrialización, sino que la magnificó al estatizarla. Los socialismos reales europeos fueron decididamente industrializantes. Todo lo industrializaron, la vivienda, la educación, las profesiones, y en nombre de la industrialización prohibieron, persiguieron y destruyeron toda forma de organización preexistente, el artesanado, el campesinado (esa *bolsa de papas*, en la multicitada expresión marxiana), y el ejercicio de las profesiones liberales, colectivizando por la fuerza todas las actividades productivas, sin lograr destruir su espíritu⁴, en una misión “civilizatoria”, análoga a la evangelización cristiana. Al hacerlo olvidaron u omitieron que parte de las críticas de Marx al capitalismo remitían a su contenido enajenante, inherente a la separación del productor de los medios de producción y la necesidad de los productores de identificarse con su producto. Tal vez los materialistas reales consideraron muy idealista la teoría del fetichismo, por eso no se percataron de su propio tránsito del *fetichismo del dinero* al *fetichismo del Estado*. El socialismo real mostró una confianza virtualmente absoluta en el programa establecido por la modernidad, sostiene Bauman, y en ese sentido fue la contracultura de la época. Sus resultados fueron caóticos:

Sucedió entonces que, con los auspicios socialistas, más no capitalistas, el proyecto fue impulsado hasta sus límites radicales: diseños grandiosos, ingeniería social ilimitada, tecnología enorme y voluminosa, transformación total de la naturaleza. Los desiertos fueron irrigados (pero se convirtieron en salinares), los pantanos fueron desecados (pero se convirtieron en desiertos), descomunales gasoductos atravesaron en zigzag la tierra para remediar la falta de lógica con la que la naturaleza distribuyó sus recursos (pero han estallado con tal fuerza que los desastres naturales de antaño

4 Como evidencian el resurgimiento de los pequeños productores, ya en los intersticios, ya en el mercado negro, en la mayoría de los países del socialismo real, y una de las asignaturas pendientes de la apertura cubana.

no podrían igualarlos), se salvó a millones de la «idiotéz de la vida rural» (pero se envenenaron con los efluvios de la industria diseñada racionalmente)... El socialismo expuso a la modernidad a su prueba extrema. El fracaso fue tan extremo como la prueba misma (Bauman, 2005: 349).

Illich no encuentra ninguna ventaja en la socialización del trabajo, ninguna revolución de las fuerzas productivas, sino una agresión al ser humano. El axioma, la gran transformación, la encuentra cuando la herramienta en vez de facilitar el trabajo humano, le impone su lógica. Las críticas que profiere a la sociedad industrial, combinan una serie de indicadores, que anticipan los cuestionamientos del ecologismo en cuanto a su naturaleza depredadora, pero tal vez se podrían sintetizar con el título de la obra pionera de Jules Henry *La cultura contra el hombre*. En la visión de Illich, la cultura ha quitado a las personas toda capacidad de autonomía, de satisfacer sus propias necesidades. De todos los elementos nocivos privilegia a la *herramienta* como responsable de que el hombre perdiera control sobre sus procesos de trabajo y sobre su vida, a esta situación la denomina monopolio radical: “hay monopolio radical cuando la herramienta programada despoja al individuo de su capacidad de hacer” (Illich, 2006: 424), en el caso de la producción de bienes el fracaso de la empresa moderna se debe a la sustitución del hombre por la máquina, que produce servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor. Sin embargo, el diagnóstico no se limita a la producción de bienes, todas las actividades quedaron subsumidas al monopolio radical, pues una producción super eficiente produce un monopolio radical. Un *monopolio radical* se instala cuando la gente abandona su capacidad innata de hacer lo que puede por sí misma y por los demás, a cambio de algo *mejor* que sólo puede producir para ellos una herramienta dominante. El monopolio radical refleja la industrialización de los valores. En su opinión, “Los seres humanos disponen de la capacidad innata de cuidarse, reconfortarse, desplazarse, adquirir conocimientos, construir sus moradas y enterrar a sus muertos” (2006: 425), pero esta se pierde cuando, para satisfacer necesidades, se depende de la producción industrializada. Si bien el blanco de su crítica se centra sobre la empresa educativa y la de la salud, considera que todas las profesiones se convirtieron en súper-eficientes y por tanto en monopolio radical, que destruyó las capacidades humanas de resolver sus necesidades por sí mismos:

En esta carrera quedaron destrozados innumerables conjuntos de infraestructuras con las que la gente enfrentaba la vida, en las que jugaba, comía, tejía lazos de amistad y hacia el amor. Unas cuantas de las llamadas *décadas de desarrollo* bastaron para dismantelar más de dos tercios de los moldes culturales del mundo. Antes de estas décadas, aquellos moldes permitían que la gente satisficiera la mayor parte de sus necesidades de acuerdo con un modo de subsistencia (Illich, 2006: 487)

Su esquema causal podría interpretarse como monismo tecnológico pues atribuye la capacidad de transformar la sociedad a un descubrimiento técnico, sin embargo, el factor causal de la sumisión a la lógica de la herramienta no se encuentra en la herramienta en sí, sino en su dimensión: La herramienta puede crecer en dos formas, sostiene, “sea para aumentar el poder del hombre o para reemplazarlo” (2006: 456). Por tanto, el factor definitivo no se encuentra en la herramienta sino en la noción de umbral o límite. “Cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral definido por la escala ad hoc, se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad” (2006: 372). En ese sentido no se opone a las herramientas en sí sino a aquellas que imponen su lógica, su ritmo al trabajo humano, en vez de constituir un auxiliar. Resulta evidente que en parte está pensando en la organización científica del trabajo, en las cadenas de producción, que implican en términos de Foucault la necesidad de disciplinar al cuerpo (Foucault, 1976), y que hoy, con las TICs, modifica el aparato neuronal (Berardi, 2007), pero incluye el trabajo inmaterial, de cuando se industrializa la producción de conocimiento o de salud: “El motor atrofió el musculo, la educación escolar mortifica la curiosidad” (Illich, 2006: 489). La idea de herramienta que domina al hombre no la limita a la maquinaria industrial, sino que la extiende a aquellas que se han enquistado en la vida del hombre, como el automóvil, y la organización de la vida y el espacio en torno a la dependencia del mismo, tal como soñara Ford y concretara Frank Lloyd Wright (Arias, 2003). Pero el automóvil finalmente es también una máquina, la importancia del pensamiento de Illich es que ubica cómo la puesta en operación de una tecnología, la de la máquina que produce en serie, repercute en la instauración de una lógica, la lógica de la producción en serie que se traspone o se extiende a otras actividades, como la educación y la salud, cimentando lo que posteriormente Ritzer va a definir

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir como la mcdonalización de la sociedad (Ritzer, 2005). Cuando esto sucede, cuando la lógica de la maquinaria se impone, los seres humanos pierden el control, es el ritmo de la maquinaria el que impone el cambio. En ese sentido, resulta coherente que su propuesta se centre en la noción de umbral: hay un umbral que cuando se traspone el hombre se pierde, sostiene el autor. Se puede agregar que se trata de una delgada línea que cuando se cruza se pasa de la lógica reproductiva a la lógica de la reproducción ampliada y de la producción en serie, donde el hombre se pierde. Por eso la idea de umbral de Ilich, si bien se desarrolla en referencia con la tecnología y con la necesidad de que el hombre la controle antes que la máquina lo controle a él, tiene vinculación directa con la lógica de producción. La producción en serie se hace y surge al parejo con las máquinas, extiende sus tentáculos a todas las actividades, inclusive a aquellas que no requieran necesariamente de maquinaria. Por eso dice Ritzer que existen mcdoctores, mcdentistas, mcprofesores.

En tanto no rechaza la herramienta en sí, establece la diferencia entre la herramienta manejable que es la que se adapta a la energía metabólica, de la herramienta manipulable, que es aquella dependiente de energía exterior. “La herramienta simple, pobre, transparente, es un servidor humilde; la herramienta elaborada, compleja, secreta, es un amo arrogante” (Illich, 2006: 439). El autor sostiene y propone como tarea la que denomina *Investigación radical*: determinar cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad. *Rebasar el límite*, más allá de una cuestión cuantitativa constituye un cambio cualitativo y en cierto sentido una inversión: “Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre” (2006: 383). Los trabajadores que dependen de máquinas, pierden control sobre la producción y por tanto pierden poder.

Si bien, los cuestionamientos de Ilich pueden ser identificados con una vuelta atrás en el tiempo y un elogio del pasado, él se ubica en una perspectiva a futuro, o más bien en la ausencia de futuro para la sociedad industrial, en tanto, en su opinión: “En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción” (Illich, 2006: 372). Para agregar “El crecimiento se detendrá por sí mismo” (2006: 473). Al hacerlo se anticipa y presagia las

amenazas del cambio climático asociado al alto consumo de energía y el fin de la era del petróleo, cuando se admite que a mayor consumo energético mayor deterioro, al tiempo que inspira propuestas como el decrecimiento (Latouche, 2012) y el *postdesarrollo* (Escobar, 2005).

En opinión de Ilich, el tránsito hacia otra sociedad es factible, en tanto “hoy en día es posible concebir herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre frente al hombre, sin someterlo a la maquina” (2006: 408). Define la herramienta convivencial como aquella que se puede utilizar sin dificultad; con posterioridad algunos de los que pasaron por el CIDOC, volcados a la ecología, convertirían el concepto en el de tecnologías apropiadas y apropiables (Lanz Rodríguez, 2010). Ilich denomina a su propuesta *sociedad convivencial posindustrial*, en la que la posibilidad de ejercer acción más autónoma y creativa y de alcanzar la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, se relaciona con la posibilidad de seres humanos que controlen las herramientas, lo inverso de la productividad industrial (2006).

Hoy en día trabajo y empleo se encuentran mimetizados, se identifican, se ve como natural estar asalariado, pero de igual forma si hace 100 años se producía lo que se necesitaba hoy en día no se piensa en la necesidad sino en vender. Lo más grave es que eso implica el cambio en los fines, se produce para ganar dinero no para satisfacer necesidades, es decir, en el camino se pierden las necesidades humanas. La lógica, la forma de pensar, lleva a su propia reproducción; en este tema es pertinente recordar a Lenin cuando advertía sobre los riesgos de la ideología espontánea, pues siempre sería la de la clase dominante.

Si no se cambia la forma de pensar, las modificaciones jurídicas, de los regímenes de propiedad o administración tenderán a volver a su forma capitalista, es decir, a la lógica de la reproducción ampliada y del lucro como fin de la producción. De hecho, la gran transformación capitalista ganó la batalla en diversas fuentes simultáneas: una ideología (la del progreso-desarrollo- evolución) combinada con guerras de conquista, el colonialismo y la apropiación de bienes (Marx diría la rapiña y la conquista), pero también

cambios jurídicos, políticos y diplomáticos que se identificaron con la civilización. Hoy en día la lógica de la reproducción ampliada del capital, de la producción en serie, se encuentra tan arraigada en la conciencia que se visualiza como la única posible, por eso se encuentra *naturalizada*. Se produce para ganar dinero, por lo tanto se producen mercancías para ser vendidas, cuanto más se produzcan y se vendan, mayor será la ganancia. El punto de equilibrio se alcanza cuando con la venta se cubren los costos de producción y hay ganancia, pero la meta es incrementar esta última, por tanto se debe incrementar la venta y para ello la producción.

Sin duda este proceso fue posibilitado por la existencia de la maquinaria que facilitara la producción en serie. Posiblemente, la máquina no sea la responsable de la lógica de la reproducción ampliada del capital (que en síntesis supone invertir para ganar dinero), sintetizada en la fórmula D-M-D (dinero –mercancía- dinero), pero sí parcialmente de la producción mal llamada a escala (para indicar que es a gran escala), que es su contraparte natural, ya que no se puede pensar en la producción masiva para el mercado sin las máquinas.

Coherente con su rechazo a la lógica cartesiana y en general al pensamiento positivo, Illich no describe en términos de modelo su propuesta referente a la posibilidad de un *modo de producción posindustrial*, sólo la esboza, lo deja implícita, un rompecabezas para armar. Acude a la alteridad cuando propone que se trata del modelo inverso a la sociedad industrial, pero más que todo indica algunas de sus características, como la de ser *convivencial*. Convivencia se asocia a relaciones y en ese sentido pareciera referir a la preeminencia de las relaciones sociales sobre el individuo, a la necesidad de rescatar la convivencia y los lazos de reciprocidad:

Las sociedades modernas, sean ricas o pobres, pueden tomar dos direcciones opuestas. Pueden producir una nueva lista de bienes – más seguros, con menos desperdicios y más fáciles de compartir-, y por ende intensificar aún más la dependencia de productos estandarizados. O pueden abordar el problema de relación entre necesidades y satisfacción en una forma completamente nueva.

En otras palabras, las sociedades pueden mantener sus economías de un mercado intensivo cambiando solamente el diseño de lo producido, o pueden reducir su dependencia de la mercancía. Esta última solución encierra la aventura de imaginar y construir nuevas infraestructuras en las que individuos y grupos primarios puedan desarrollar un conjunto de herramientas convivenciales. Estarían organizadas de manera que permitieran a la gente satisfacer directa y personalmente, una creciente proporción de sus necesidades (Illich, 2006: 492)

En cuanto a los aspectos económicos, el énfasis en el desarrollo de formas más eficientes de trabajo manual y en la realización concreta de la equidad permite intuir, si se combina con la idea de inversión, que concuerda con la necesidad del cambio de la lógica de la *reproducción ampliada* por la de *reproducción simple*, o la reproducción social de la existencia (Coraggio, 2009), o bien la lógica reproductiva (Hinkelammert, 2008), que supone que se produce lo que se necesita para la satisfacción de las necesidades humanas y no para generar riqueza. Se producen bienes, no mercancías. Cuando el pensamiento católico militante, asociado con la Teología de la Liberación, propone como consigna una economía centrada en el hombre o a escala humana, sin duda parte de las reflexiones de Illich, aunque por lo general se pierde el contexto y el alcance de su propuesta. Illich estaba en contra de la reproducción ampliada, de la sociedad industrial y de su resultado, la ilusión *avasalladora*: “la idea de que la gente nació para consumir y que sólo pueden alcanzar cualquier objetivo comprando bienes y servicios” (Illich, 2006: 513).

Del elaborado pensamiento de Ilich, quizás la idea que refleja con mayor precisión la representación de *buena vida* del anticapitalismo católico es la de *austeridad convivencial*. *Austeridad* refiere a tener lo necesario, sin pretender acumular y convivencial valora la hospitalidad y el compartir por encima del atesorar. Los educados en esta versión anticapitalista consideran de *mala educación* hablar de dinero, presumir lo que se tiene y tomar decisiones en función del dinero. Esta tradición heredera del pensamiento medieval prioriza como motivo de acción la trascendencia a través de la obra, y obras que trascienden son las que perduran, aunque sea la colocación de una piedra en una catedral. De allí que la riqueza tienda a manifestarse en bienes suntuarios,

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

más que su acumulación en la forma de dinero. La idea se vincula a conceptos como *prestigio*, *honor*, el valor del *nombre*. Los romanos poseían el concepto de *dignitas*, que acumulaba lo que los antropólogos hemos separado en status *adscripto* y *adquirido*⁵. La *dignitas* tenía que ver con los antepasados y con el trascurso de la vida de la persona, la suma de la influencia y el prestigio personal que un ciudadano adquiriría en el trascurso de su vida. A la hora de valorar la *dignitas* de una persona concreta se tenían en cuenta valores como la *reputación*, la *moral pública* y la *ética*, así como su situación social y el respeto alcanzado. Hanah Arendt las denomina virtudes públicas (Arendt, 1958), en México algunos intelectuales de pueblos originarios las denominan comunalidad.

El umbral supone un límite que si el hombre traspasa se pierde y gana la máquina, pero también se vincula con la lógica de la producción y sobre los fines que la impulsan; para qué se produce y su propuesta civilizatoria es la austeridad convival o la sociedad convival. Si se ejerce la antropología de los fines como propone Augé (2004) las dos lógicas se oponen sobre todo por la finalidad: el fin de la producción se realiza para satisfacer necesidades (se produce lo que se necesita y el excedente es para gasto festivo y/o contingencias, lo que supone un esfuerzo proporcional a la necesidad) o se produce para obtener ganancia (la producción y el esfuerzo no tienen límites, ni la depredación).

Una lógica es una relación causa efecto, que puede plantearse en una fórmula matemática $A + B = C$, la cuestión es cómo superar una lógica que inevitablemente lleva a la concentración. Es en este punto donde entra la idea de *umbral*. El punto nodal que define a la reproducción ampliada de capital es que se sustituye como fin la satisfacción de necesidades por la generación de riqueza: *la riqueza de las naciones* (Smith, 2004) que luego se contabilizará en fórmulas como el PIB (Producto Interno Bruto). En consecuencia, se produce para vender y los bienes que se venden en mercados formadores de precios se convierten en *mercancías*. Para vender más se requiere producir más, por

5 El *status* adscripto es el que se hereda por pertenecer a un clan o linaje, mientras que el *adquirido* es producto de la actividad de la persona.

tanto se adopta la producción a gran escala y la competencia por los mercados. Consecuentemente esto implica la organización social del trabajo, o las *relaciones sociales de producción* a gran escala, que en el capitalismo toman la forma de trabajo asalariado, sin que deje de estar presente el trabajo esclavo. El núcleo duro de la lógica como receta es producir *más con menos*, y esto supone invertir menos en insumos y trabajo (en este caso trabajo abstracto) y aumentar la cantidad de mercancías. En función de esta receta para minimizar costos, teorizada como la naturaleza ahorradora, la reproducción ampliada resulta por definición depredadora en relación con los recursos naturales y explotadora en relación con el trabajo.

Aunque suene anacrónico, este tipo de pensamiento persiste y se reproduce aún a contracorriente. Particularmente se evidencia entre algunos profesionales, cada vez menos, sobre todo académicos (que valoran su obra por encima de los puntos que ofrece por productividad) o artistas (cuando estiman la obra por encima de la venta) pensamiento que existía en la época medieval en las profesiones: “la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo” (Weber, 2005: 65).

El ideal de una vida autónoma y creativa, lleva a Illich a diferenciar diversos tipos de trabajo: conserva este término para el trabajo asalariado o, en sus términos, el que se desarrolla a ritmo de una máquina; propone como meta la obra, la (*poiesis*) propia del hombre libre, del artista; mientras que mantiene el término de labor al que se desarrolla apremiado por la naturaleza o por el látigo del amo.

La premisa de la que parte remite a las necesidades humanas como universales y limitadas y la necesidad de re-aprender a vivir dentro de ciertos límites, de poner límites a la procreación, al consumo y al despilfarro, es decir, límites asignables al crecimiento. Señala reiteradamente que la dinámica del sistema industrial produce su propia inestabilidad: “está organizada con miras a un crecimiento indefinido y para la creación ilimitada de necesidades nuevas que pronto se hacen coercitivas” (Illich, 2006: 417). En términos teóricos

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

la reflexión lleva a proponer la existencia de *escalas y límites naturales*, en el funcionamiento metabólico de la naturaleza y que denomina *homeostasis constitutiva de la vida*: “la intervención en la ecósfera será racional sólo a condición de no franquear los límites genéticos” En su opinión, con la sociedad industrial se habría producido una *pérdida* y el olvido de la existencia de escalas y límites *naturales*. Así, Illich propone que existen *umbrales críticos naturales* que remiten al tamaño, a la escala. Cuando se trasponen se produce la sustitución del hombre por la máquina, provocando “servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor” (2006: 383).

A modo de conclusión: Los límites al crecimiento, la aportación de Illich y de los pueblos originarios

Desde que en 1972 (Meadows, 2006) se diera la alerta de que con el tiempo se conduciría al reconocimiento del carácter antropogénico del calentamiento global y a la posibilidad del colapso ambiental, se inició la búsqueda de alternativas al desarrollo. El consenso, o al menos la coincidencia, de muchos de los actores es que durante la era industrial o el *capitaloceno* (Moore, 2018) el sistema de producción y sobre todo el gasto energético inducen cambios en las condiciones de reproducción de la ecósfera que afectan su reproducción, opinión sintetizada en la consigna *la tierra se vengará* (Lovelock, 2008), que en términos concretos supone pérdidas de biodiversidad por desaparición de especies, aumento de plagas y sucesos catastróficos como ciclones, inundaciones y sequías que pueden afectar la sobrevivencia de los seres humanos sobre la tierra. Las denominaciones encontradas o propuestas aluden a una ruptura donde abundan los pos: poscapitalismo (Barkin, 2015), posdesarrollo (Escobar, 2005), posmoderno o los negativos como decrecimiento (Latouche, 2012).

La conclusión casi inevitable remite a la necesidad de cambiar el sistema productivo y de consumo. Cabe señalar que muchos actores no reconocen el vínculo o las relaciones de causalidad entre las formas de producción y consumo, o las minimizan al proponer purgar las culpas o pecados ambientales comprando bonos (que recuerdan a las compras de indulgencias) o llamando a la

acción individual “ahorrando” agua, reciclando o estableciendo otras medidas que por otra parte aportan al desarrollo de la industria verde o, como plantea un programa de radio, sobre cómo hacer negocios con el medio ambiente. Quienes realizan las asociaciones pertinentes entre causa y efecto admiten la vinculación existente entre la capacidad de regeneración del ecosistema y la destructiva de la acción humana y por tanto la necesidad de un cierto nivel de armonía o lo que es lo mismo, la necesidad de parar el crecimiento. La crítica al industrialismo afecta por igual a los dos sistemas políticos propuestos como posibilidad y supuestamente contrapuestos, el capitalismo y el socialismo, ambos igualmente industrialistas.

La convicción se vincula con las teorías que derivan de la 2a ley de la termodinámica (Georgescu-Roegen, 1971), la teoría del caos y del desorden (Balandier, 1989) de los sistemas complejos (García, 2006; Tyrtania, 2008), se sintetiza en la consigna *descrecimiento* y se opera en la corriente de Ecología Política (Martínez Alier, 2000). En los encuentros internacionales sobre *descrecimiento*, la palabra se repite como consigna y se avoca al análisis de la huella ecológica o los efectos de las acciones de desarrollo sobre el calentamiento global, es decir una acción crítica, sin embargo, a la hora de las propuestas concretas se llega a confesar no saber cómo parar el crecimiento sin crear un caos económico-social, coincidiendo entonces con los defensores del sistema. Es decir, se avanza en el qué, pero se presenta un retraso en el cómo.

La modernidad, y sobre todo el pensamiento científico moderno, se cimentó sobre la primera ley de la termodinámica en cuanto la especialización y la diferenciación expresada muy notoriamente en el evolucionismo como teoría, que comparten los diferentes evolucionismos disciplinares (ya sea el biológico, el económico, de la conciencia y entre ellos el tecnológico que por ejemplo mide el grado de evolución de una sociedad por las fuentes de energía a las que accede). Lo menciono pues el consumo energético se tomó como medida de desarrollo, cuando hoy se admite que a mayor consumo energético, mayor deterioro, es decir, el reconocimiento de la 2a ley de la termodinámica. Sin embargo, aún no se rompe la asociación tecnología- desarrollo cuando se glorifica la revolución cibernética. Al respecto, en la búsqueda del cómo

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

llegar al decrecimiento sería significativo tomar como referencia las miradas coincidentes de la noción de umbral de Illich y la de Buen Vivir de propia de las epistemologías del sur.

Referencias

ALBO, J. (2011) “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?” en I. F. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES UMSA / La Sapiensa / Oxfam., págs. 133-145.

ARENT, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

ARIAS, P. (2003) *Periferias y nueva ciudad. El problema del paisaje en los fenomenos de dispersion urbana*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

AUGÉ, M. (2004) *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Barcelona, Gedisa.

BALANDIER, G. (1989) *El desorden. La teoria del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.

BARKIN, D. Y. (2015) “Construyendo mundos pos-capitalistas” en *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), págs. 26-60.

BERARDI, F. B. (2007) *Generación post-alfa Patologías e imaginarios en el semicapitalismo* (1 ed.), Buenos Aires, Tinta Limón.

CARPIO-BENALCÁZAR, P. (2008). *El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional*. Recuperado el 12 de agosto de 2012, de America Latina en Movimiento: <http://alainet.org/active/24609&lang=es>

CHAYANOV, A. (1996) *The Theory of Peasant Economy*. Homewood, Illinois, The American Economic Association.

CORAGGIO, J. L. (2009) “Economía del trabajo” en C. y. Cattani, *Diccionario de otra economía*, Buenos Aires, Altamira, págs. 133-144

DE CERTEU, M. (1996) *La invención de lo cotidiano*. Artes de Hacer, México, Universidad Iberoamericana / ITESO.

DE SOUSA SANTOS, B. (2011) *Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre), págs. 17 - 39.

DIAZ, F. (2004) *Comunidad y comunalidad. culturas populares Indigenas*, 365-376 Recuperado de <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>.

ESCOBAR, A. (2005) “El posdesarrollo como concepto y práctica social” en D. Mato, *Políticas de economía ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, págs. 17-31.

ESTEVA, G. (junio 2009) “Más allá del desarrollo: La buena vida” Recuperado el 3 de marzo de 2012, de CLAES: www.otrodesarrollo.com

FARAH, I. Y. (2011) *El buen vivir ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA.

FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y Castigar*, Mexico, Siglo XXI Editores.

FUGELY, I. (2015) *Origen y fundación del diseño moderno*. Siglos XIX y XX. Mexico, Fontamara.

GARCÍA, R. (2006) *Sistemas complejos conceptos, metodo y fundamentacion epistemologica de la investigacion interdisciplinaria*, Barcelona, GEDISA.

GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971) *Entropy law and the economic process*. Cambridge, Harvard.

GODELIER, M. (1977) “Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas” en M. Bloch, *Análisis Marxistas y Antropología Social*, Barcelona, Anagrama, págs. 13-42.

GUDYNAS, E. (2010) “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir” en I. F. ., *Buen Vivir ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Cedes-UMSA / Sapienza / OXFAM. págs. 231-246.

HENRY, J. (1978) *La Cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI Ed.

HINKELAMMERT, F. J. (2008) “Reproducción de la vida, utopia y libertad: por una economía orientada”. en *Otra Economía - Volumen II* -

HUANACUNI-MAMANI, F. (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, Políticas y experiencias regionales*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

ILLICH, I. (2006) *Obras Reunidas*, México, FCE.

LANZ RODRIGUEZ, C. (2010) *Reflexiones Sobre Tecnologías Apropriadas. Aporrea*, <https://www.aporrea.org/tecno/a106992.html>.

LATOUCHE, S. (2012) *Sobrevivir al desarrollo*, Madrid, Icaria.

LECHAT, N. (2009) “Economía Moral” en C. y. Cattani, *Diccionario de la otra economía*, Buenos Aires, UNGS / Altamira, págs. 144-150.

LECLERCQ, G (1972) *Antropología y colonialismo*, Medellín, Ediciones del sur THF.

LEVI-BRUHL, L. (1974) *El alma primitiva*, Barcelona, Península.

LOPEZ LLEGA MENDEZ (2019) *Sociedad civil ecosistémica del siglo XXI*, Mexico, PDP.

LOVELOCK, L. (2008) *La venganza de la tierra*, Barcelona, Planeta.

LOWY, M. (1999) *La guerra de los Dioses*, México, Siglo XXI Editores.

MARTÍNEZ ALLIER, J. Y. (2000). *Economía ecológica y política ambiental*, Mexico, FCE.

MARTÍNEZ LUNA, J. (2002) *Comunalidad y Autonomía*. Gelatao, Estrategia por Revolución en http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/.

MAUSS, M. (1979) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

MEADOWS, D. (2006). *Los límites del crecimiento 34 años después*, Sin Permiso, 1-3.

MEDINA, J. (2010) “Acerca del Suma Qamaña” en I. F. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CEDES-UMSA / Sapienza / OXFAN, págs. 39-64.

MEILASSOUX, C. (1977). *Mujeres, Graneros y Capital*, México, Siglo XXI Editores.

MOORE, J. (14 de junio de 2018) *¿Antropoceno? Más bien ‘Capitaloceno’*. *Obtenido de Sin Permiso*: <http://www.sinpermiso.info/textos/antropoceno-mas-bien-capitaloceno-entrevista>

ORTELLI, P. (2012) “La conceptualización del Lekil Kuxlejal en el caso de San Andrés Larráinzar” en *II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología*. Morelia del 19 al 21 de septiembre de 2012, Universidad de San Nicolas Hidalgo.

OVIEDO-FREIRE, A. (2007) *Sumak Kawsay Arte de vivir en armonia*, Quito, Global Sur Editores.

POLANYI, K. (2009) *El sustento del hombre*, Madrid, Capitan Swing.

————— (2006). *La gran Transformación*, México, FCE.

REY, P. F. (1980) *El proceso de proletarianización del Campesino*, Mexico, Siglo XXI Editores.

RITZER, G. (2005) *La Macdonalización de la sociedad. Un analisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel.

ROBERT, J. (2012) *Un filósofo y pensador radical*, Cuernavaca, m/s.

SMITH, A. (2004) *La riqueza de las naciones*, Longseller.

THOMPSON, E. P. (2000) *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*, Barcelona, Crítica.

TORTOSA, J. M. (2009) *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Recuperado el 6 de mayo de 2012, de fundación carolina: <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>

TYRTANIA, L. (2008) “La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir
energía, evolución y complejidad” en *Desacatos* N 28, 41-68.

WALLERSTEIN, I. (2005) *El sistema mundo*, México, Editorial siglo XXI.

WEBER, M. (2005) *La etica protestante y el espiritu del Capitalismo*, México, FCE.

ŽIŽEK, S. (2003) *El sublime objeto de la Ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

La percepción y la acción de tres sacerdotes católicos acerca de la pobreza y la justicia social en Uruguay

María Victoria Sotelo Bovino¹

RESUMEN

En este artículo analizaremos la percepción y la acción de tres sacerdotes católicos uruguayos sobre la problemática de la pobreza y la justicia social en Uruguay, complementando el análisis con entrevistas a fieles de esa comunidad religiosa. A través de un abordaje cualitativo se estudiarán las percepciones sociales que emanan de la Iglesia católica acerca de la pobreza en Uruguay, el abordaje teológico de la pobreza, la “opción preferencial por los pobres”, el trabajo social por los más necesitados y la búsqueda de la justicia social. Se concluye que la Iglesia católica posee deliberadamente un discurso que enfatiza la ayuda y la solidaridad hacia los más pobres con acción social tanto de carácter asistencialista como de promoción de la persona. En cuanto a la reivindicación de justicia social de la Iglesia, podemos afirmar que es de carácter “redistributivo”, ya que busca construir una sociedad de “iguales” a través de una mejor distribución de la riqueza entre ricos y pobres.

Palabras clave: Religión, Iglesia Católica, pobreza, justicia social.

The perception and action of three Catholic priests about poverty and social justice in Uruguay

ABSTRACT

In this article we will analyze the perception and action of three Uruguayan Catholic priests on the problem of poverty and social justice in Uruguay, complementing the analysis with interviews with faithful of that religious community. Through a qualitative approach, the social perceptions emanating from the Catholic Church about poverty in Uruguay, the theological approach to poverty, the “preferential option for the poor”, social work for the most needy and the search will be studied. of social justice. It is concluded that the Catholic Church deliberately possesses a discourse that emphasizes aid and solidarity towards the poorest with social action both of a welfare nature and of promotion of the person. As for the Church’s demand for social justice, we can affirm that it is of a “redistributive” nature, since it seeks to build a society of “equals” through a better distribution of wealth between rich and poor.

Key words: Religion, Catholic Church, poverty, social justice

¹ Magister en Sociología, victoria.sotelo@gmail.com

Introducción

En este artículo analizaremos las representaciones sociales de la Iglesia católica sobre la problemática de la pobreza y la justicia social en Uruguay con base en un análisis cualitativo de entrevistas realizadas a tres sacerdotes y tres fieles de esa comunidad religiosa². Si bien no pretendemos resumir con esta pequeña muestra el sentir de la Iglesia católica acerca de la temática -ya que esta religión se compone por un mosaico de opiniones en su interior- nuestra pretensión es contribuir con una primera aproximación al tema que motive futuros abordajes complementarios. Vale señalar la pertinencia de reflexionar sobre este asunto frente a las declaraciones del Papa Francisco, quien ha manifestado en uno de sus discursos frente a la prensa mundial: “Quiero una Iglesia pobre y para los pobres”. Por tal motivo cabe preguntarnos: ¿qué significado tiene y adquiere en Uruguay la pobreza visualizada desde los católicos?

Es por ello que en este trabajo se analizarán, dentro del discurso católico, las percepciones acerca de la pobreza en Uruguay, el abordaje teológico de la pobreza, la “opción preferencial por los pobres”, el trabajo social por los más necesitados y la búsqueda de la justicia social. Antes de ello se reflexionará acerca del declive de la Iglesia católica en la región frente a la emergencia de nuevos cultos religiosos, asimismo, analizaremos el peso de la religión católica -tanto en términos estadísticos como históricos- en el Uruguay.

La Iglesia Católica en Uruguay

La Iglesia católica apostólica romana es, como señala Da Costa (2008: 67), “la más extendida en América Latina y su llegada está vinculada a la expansión colonial española y portuguesa”. Según la última fuente de datos oficiales recabados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) con base en la Encuesta Continua de Hogares del año 2008³ (procesados por el Banco

2 Dichas entrevistas fueron realizadas en el marco de mi tesis de maestría titulada *Religión y pobreza en Uruguay*. (Sotelo, 2010). El trabajo de campo fue realizado durante el año 2009.

3 La variable “definición religiosa” no se releva en forma oficial desde el año 2008 en

de Datos de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR), podemos afirmar que dentro de la población creyente uruguaya el 44.8 % se define como católica, el 9.5 % como cristiana no católica, 0.7% como umbandista u otra religión afroamericana, el 0.3% como judía, y un 0.2 % se adscribe a otro tipo de religiones (budista, espiritista, musulmana, deísta, islámica, panteísta y otra), así como también encontramos que el 30.1 % se define como creyente en Dios, pero sin confesión.

La lectura que podemos realizar al respecto es que la religión católica y la cristiana no católica ostentan el mayor número de creyentes en nuestro país, ya que han sido también las que históricamente han tenido un predominio. El segundo lugar lo ocupan los que se identifican como creyentes en Dios, pero sin confesión. Por otra parte, se define como atea el 12.3 % de la población, porcentaje muy alto si tenemos en cuenta los guarismos de la región. Los agnósticos constituyen el 2.1% de la población.

Cuadro N° 1 – Definición Religiosa, Total País, Año 2008

Religión (Total País)	Frecuencia	Porcentaje
Cristiano católico	1,219,885	44.8
Cristiano no católico	257,524	9.5
Judio	8,594	0.3
Animista o umbandista	19,063	0.7
Solo creyente en Dios	818,319	30.1
Ateo	334,565	12.3
Agnóstico	57,525	2.1
Otro	6,626	0.2
Total	2,722,101	100.0

Fuente: Elaborado en el marco de la tesis doctoral de Sotelo (2019) por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, con base en la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2008, Uruguay.

Uruguay, ya no está incluida en la Encuesta Continua de Hogares como tampoco fue incluida en el Censo de Población del año 2011.

Si comparamos con la Encuesta Continua de Hogares del año 2006, en dos años la religión católica ha experimentado una pérdida de fieles adheridos, ya que según dicha fuente, los fieles católicos constituían el 45.1% de la población (Sotelo, 2010). En el año 2006 la religión católica albergaba a unos 1.351.573 fieles (Sotelo, 2010), mientras que en el año 2008 a unas 1.219.885 personas, lo que significa una pérdida significativa de unos 131.688 fieles en dos años.

El campo religioso actual en América Latina se caracteriza por la emergencia de una pluralidad de propuestas religiosas que ponen en cuestión el monopolio ejercido por la Iglesia católica durante mucho tiempo. Estas transformaciones también ocurren en Uruguay, en donde si bien el catolicismo continúa siendo la religión predominante, se encuentra bastante disminuido por conversiones hacia religiones cristianas evangélicas, y por creencias de raíces indígenas y africanas. En Uruguay, a diferencia de otras sociedades latinoamericanas, la Iglesia católica no ha tenido históricamente un gran peso institucional y social, debido al temprano proceso de secularización desde principios del siglo XX. Como señala Da Costa, “el “ser católico” no es parte de la construcción identitaria del Uruguay y sí es parte de esa construcción el reconocimiento del Uruguay como una sociedad secularizada, laica” (1999: 139).

En términos generales, es posible distinguir tres etapas en la evolución de la Iglesia católica uruguaya en el siglo XX. La primera es la etapa de “gueto” católico, que comienza en las últimas décadas del siglo XIX durante el proceso de secularización (1860- 1920), donde a medida que la sociedad uruguaya se “seculariza”, la Iglesia se repliega sobre sí misma y sobre sus fieles. Esta etapa tiene su punto álgido en la década de 1920 y se extiende hasta la década de 1960. A partir del impacto del Concilio Vaticano II y con resistencia por parte de los sectores conservadores del catolicismo, se inicia una etapa de recolocación de lo religioso en la sociedad uruguaya (Geymonat y Sánchez, 2004: 11).

La etapa de secularización fue convirtiendo a la Iglesia católica uruguaya en una institución autorreferida y guetizada, en una experiencia cada vez más íntima y personal. Este espíritu de gueto, de encerramiento, de temor hacia lo no cristiano, llevó a que la Iglesia se ausentara de los resortes vitales de la vida uruguaya. Si bien existían algunas manifestaciones religiosas en el espacio público (procesiones de Corpus Cristi, por ejemplo), estas eran cada vez menos espontáneas y dependían de la organización de la Iglesia. En este período, la Iglesia católica profundiza su mensaje disciplinador y moralizante, en especial sobre las mujeres y los niños, disciplinando a estos en la vestimenta, en los lugares que podían frecuentar y hasta en las películas y obras de teatro que no se podían presenciar (Geymonat y Sánchez, 2004: 17).

A partir de la década de 1960, la Iglesia católica vive un fenómeno de renovación, tanto por los efectos de la profunda crisis económico-social que vivió el país en esos años como por el impacto del Concilio Vaticano II. A pesar de sufrir divisiones, resistencias y tensiones internas, “la Iglesia fue poniéndose a tono con las nuevas líneas impulsadas desde Roma y fue reorientando su accionar y su prédica a un compromiso cada día mayor con las difíciles realidades que le tocaba vivir al país” (Geymonat y Sánchez, 2004: 29- 30). Tras la Conferencia de Medellín de 1968 se profundiza la prédica y la acción social de la Iglesia uruguaya, asumiendo su compromiso con los más pobres y necesitados. Muchos católicos se dedicaron fuertemente a la militancia política, sindical, a la participación en organizaciones sociales y a obras que tenían como objeto trabajar por los más pobres (Da Costa, 2009).

La llegada de la dictadura en 1973 interrumpió la dinámica social del país y la represión alcanzó también al movimiento católico (varios sacerdotes fueron arrestados y sometidos a torturas, entre ellos el Padre Uberfil Monzón). Sin embargo, la opción por los pobres continuó vigente de diversas formas sociales (por ejemplo, se crearon ONGs promovidas por católicos para trabajar en los barrios pobres del país). Como narra Da Costa (2009), durante la década de 1980, todavía en dictadura, se procesaba una reflexión teórica sobre el sentido de la acción social de la Iglesia, es decir, acerca de si debía dedicarse a la promoción o al asistencialismo. Años más tarde, en un clima

de incertidumbre tras de la caída del paradigma de la década de 1960, la Iglesia fue adaptando sus preocupaciones en sintonía a los cambios a nivel romano. No obstante, continuaron las obras sociales hacia los más pobres a través de diversas parroquias y ONGs católicas, en un proceso inercial, pero ya no a nivel de jerarquías eclesiásticas.

En la etapa actual, que ha sido denominada por Da Costa como “La reafirmación no oficialista de la opción por los pobres”, continúa el trabajo social católico por los más necesitados. Las áreas en que se desarrollan actualmente tareas por los más pobres son variadas: alimentación, emprendimientos laborales, educación, infancia, tercera edad, vestimenta, ayudas comunitarias, etc. (Da Costa, 2009).

Luego de este análisis histórico, nos adentraremos en una caracterización sociológica del catolicismo, institución religiosa que si bien continúa siendo hegemónica en Uruguay, se encuentra amenazada por la proliferación de nuevos movimientos religiosos. Frente al nuevo escenario de pluralismo religioso, el catolicismo busca responder al desengaño de legitimidad intentando mantener el control sobre los bienes de salvación al interior del campo religioso (una tarea a la cual no estaba acostumbrado), como dar respuestas a las nuevas preocupaciones de una sociedad globalizada con excluidos y discriminados (Mallimaci, 1996: 83).

Para analizar a la Iglesia católica hay que tener en cuenta que se trata de un espacio plural, donde conviven múltiples catolicismos.

Por ello dejaremos de lado definiciones esencialistas, deterministas o fundamentalistas del catolicismo (que lo suponen uno, único, con una cabeza que manda y fieles que cumplen, con todo bajo control) para ir hacia paradigmas interpretativistas y construccionistas que muestren, nos hagan comprender, en dimensión histórica y sociológica, tensiones, continuidades y rupturas en el hoy y en el largo plazo desde la propia dinámica de los actores (Mallimaci, 2008: 112).

En opinión de Fortunato Mallimaci, antes de estudiar al catolicismo debemos tener presente que se trata de un Estado, una institución centralizada y jerarquizada a nivel mundial, donde hay movimientos, redes, hombres y mujeres que vinculan lo político con lo religioso, lo cultural con lo identitario, la promesa de salvación con la esperanza de su cumplimiento en la vida cotidiana (Mallimacci, 2008). Esto exige al investigador abandonar los abordajes reduccionistas del campo religioso, en especial en América Latina, donde la relación entre lo cultural, lo político, lo social y lo religioso ha estado y sigue estando íntimamente vinculada. “Las creencias políticas son también continuidades de creencias teológicas cristianas ahora secularizadas. El campo religioso se ve perturbado por el exterior en la misma medida en que el propio exterior resulta perturbado” (Mallimaci, 2008: 112). Para Mallimacci (1996) existen tres tipos de catolicismos en la época contemporánea: “catolicismo de certezas”, “comunidades emocionales” y “catolicismo desde lo local y el mundo de los excluidos”.

El “catolicismo de certezas” pretende ser una alternativa católica al espíritu secularizante y autónomo de la época para todos los grupos sociales, bajo la atenta mirada del cuerpo eclesiástico, persiguiendo integrar en un único proyecto religioso lo social, lo económico y lo cultural. Se trata de “descalificar al mundo” a fin de ofrecer una salida católica clara, precisa y en continuidad con la larga crítica romana, sea al individualismo liberal, al consumismo alienante, el socialismo colectivista, a partir de recrear un vasto movimiento católico. En el segundo tipo de catolicismo aparece como central lo emocional y afectivo, dando también sentido al cuerpo (un ejemplo son los movimientos de Renovación Carismática). En el último tipo se destaca el desarrollo de organizaciones de la sociedad civil como nuevos espacios de justicia y religiosidad. “Sintetizando, estos catolicismos son sólo entendibles en relación unos con otros. Un catolicismo acentuando la identidad cultural y social; otro entendido como comunidad emocional y un tercero como testimonio junto a individuos y grupos discriminados, vulnerables y empobrecidos” (Mallimaci, 1996).

A juicio de Da Costa, el último tipo de catolicismo, el caracterizado por tener un énfasis en los más excluidos, es el hegemónico en Uruguay. No obstante, en opinión del autor, dicho catolicismo posee “una continuidad inercial y propuestas por ensayo y error” (Da Costa, 1999: 140). Se refiere a que las respuestas y acciones pastorales que los distintos espacios católicos intentan desplegar ante los profundos cambios de nuestra sociedad poseen, por un lado, un alto contenido de modelos del pasado (años 60 y 70), y por otro poseen un tinte personal de quien se encuentra al frente y de su manera personal de posicionarse ante las nuevas adversidades.

Percepciones de la Iglesia católica sobre la pobreza en Uruguay

En este apartado analizaremos la voz de la Iglesia católica sobre la problemática de la pobreza con base en algunos testimonios de personas entrevistadas relevantes en el tema presentes en nuestra investigación de maestría (Sotelo, 2010). Vale resaltar que se trata de una elaboración propia donde se pretende realizar un análisis hermenéutico para identificar algunas tendencias discursivas dentro de la Iglesia católica.

En primer lugar, analizaremos las percepciones sociales de las autoridades religiosas entrevistadas sobre la pobreza en Uruguay. Al respecto, uno de los informantes calificados entrevistados en el marco de la investigación fue el Vicario Episcopal para la Solidaridad, el sacerdote Javier Galdona, vicario episcopal para la Solidaridad⁴. Galdona sostiene que la pobreza y la desigualdad en América Latina y en Uruguay han llegado a niveles que avergüenzan no sólo a los que la padecen, sino a toda la población. La vergüenza es aún mayor ya que no hemos sabido construir sociedades más justas en un continente de raíces cristianas.

4 El Sacerdote Galdona ha sido nombrado recientemente Vicario Pastoral de la Arquidiócesis de Montevideo y Secretario personal de Monseñor Daniel Sturla. Es actualmente Vicario Episcopal para la Solidaridad, párroco de la Parroquia de Paso Molino (Mvdeo) y profesor en la Facultad de Teología del Uruguay. Es Licenciado en Teología Moral por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y tiene un posgrado en Práctica de los valores en contextos educativos por la Universidad de Barcelona.

En primer lugar, la pobreza en nuestro país y en la región es indignante, más en un continente que tiene raíces netamente cristianas. Es decir que, como explicitación de fe, el cristianismo haya calado tan hondo en esta región del mundo, y al mismo tiempo, no haya generado formas sociales realmente acordes al evangelio, sino que ha generado formas sociales totalmente contrarias al evangelio. Somos el continente con mayor desigualdad estructural entre ricos y pobres. Eso es indignante, no hacia los demás, sino hacia nosotros mismos. Es decir, ¿Cómo hemos permitido que esto se haya generado?” (Galdona en Sotelo, 2010).

Asimismo, la preocupación radica en que si bien ha existido una disminución de la pobreza en nuestro país, producto de las políticas de reducción de la pobreza aplicadas desde 2005, la pobreza persiste y es el núcleo más difícil de atacar

En segundo lugar, por más de que ha habido, efectivamente así es, una disminución grande de la pobreza en el Uruguay, sigue existiendo mucha pobreza, y sobre todo, nos vamos acercando cada vez más a los reductos de pobreza más difíciles de eliminar. Porque son las pobrezas que no tienen que ver esencialmente con un tema de ingreso económico, sino de estructuras de integración social. Y eso ya no es solamente transformable mediante acciones de generar más empleo, generar mayores recursos económicos, sino que implican acciones infinitamente más complejas y difíciles, porque implica el tema de la integración a una estructura social (Galdona en Sotelo, 2010).

Todos los entrevistados coinciden en señalar que otros problemas de difícil solución asociado a la pobreza es la exclusión social, la falta de integración al tejido social y la ruptura de códigos de relacionamiento social, lo que es aún más difícil de transformar. De este modo, la solución a la pobreza no radica en la implementación de políticas focalizadas, sino en la transformación global de la sociedad entera, en la construcción de una sociedad estructurada de otra manera.

La propia dinámica hace que a pesar de políticas sociales para disminuir la brecha entre los ricos y pobres en el Uruguay, cada vez es mayor la brecha. Siguiendo una tendencia que es mundial, cada vez los quintiles más altos en poder económico mantienen mayor diferencia con los quintiles de menor poder económico en la sociedad. Con todo lo de integración social que eso implica a todo nivel (Galdona en Sotelo, 2010)..

Una fiel católica entrevistada en el marco de la misma investigación entiende que la pobreza está empeorando en Uruguay por el problema del consumo de drogas, en especial “la pasta base”⁵ (también llamada en Argentina “Paco”), que es la que está generando una fractura en la sociedad, en especial en los barrios más periféricos, que es donde se encuentran las mayores “bocas” de venta. “La pobreza en Uruguay es un mal endémico, es tremendo, incluso está agravado ahora por el problema de la pasta base, que es una lacra social. Creo que los gobiernos tratan de hacer cosas buenas y cosas a favor. Este gobierno creo que en especial está haciendo muchas políticas sociales” (Fiel católica en Sotelo, 2010).

Sobre las políticas sociales implementadas en los últimos años, el sacerdote Uberfil Monzón⁶, quien ocupó en Uruguay el cargo de asesor del Instituto Nacional de Alimentación (INDA) durante la primera administración de Tabaré Vázquez (2005-2010), opinó haber estado en desacuerdo con el Plan de Emergencia (PANES) implementado por el Ministerio de Desarrollo Social. Monzón fue el primer sacerdote católico en ocupar un cargo político en un gobierno de izquierda: “Yo estuve en desacuerdo con dar dinero a los pobres, porque para utilizar el dinero hace falta una cultura, hay que saber gastar el dinero, no es para sacarme los

⁵ Es una droga de bajo costo elaborada de residuos de cocaína y procesada con ácido sulfúrico y queroseno.

⁶ El sacerdote Uberfil Monzón falleció en el año 2015 a los 86 años. Fue representante del sector aperturista de la Iglesia católica, formó parte de la resistencia a la dictadura y fue adherente a la Teología de la Liberación. Fue admirador, aunque no militante, del Movimiento de Liberación Nacional Tupamaro (MLN), motivo por el cual fue apresado en Asunción, Paraguay, durante la dictadura de Alfredo Stroessner. Es destacado por su obra comunitaria y social. Monzón fue director del Instituto Nacional de Alimentación entre 2005 y 2010, presidente honorario del Patronato de Encarcelados y Liberados e integrante del Comité de Ética del Frente Amplio.

gustos, sino para algo que haga el bien, y a la vez debo tener la constancia de generar un ahorro” (Monzón en Sotelo, 2010).

Monzón se manifestó en numerosas oportunidades en contra de las políticas asistencialistas, ya que defendía la idea de que las transferencias monetarias hacia los más pobres debían estar mediadas por un proceso educativo, de lo contrario, se estaba atentando contra la “dignidad de ser persona”.

No hay mayor pobreza que la de aquel que pierde la dignidad de ser persona. El pobre en general pierde la dignidad de ser persona. Escuchamos decir: “hago esto para los pobres, reparto esto para los pobres”. ¡No señor, eso está mal! Nosotros decimos: esto se termina. Hicimos un convenio con Intendencias coloradas, blancas y frenteamplistas, al final lo entendieron, que había que desterrar el sentido de dar de comer a los pobres. Yo te doy para que des. Si no hay un proceso educativo eso cae en saco vacío y es como alimentar al ganado, es alimentar el estómago. Cuando uno da de comer lo debe dar con mucho cariño y respeto, porque si no uno está alimentando a los próximos terroristas, porque se van a cobrar la vergüenza que tuvieron que pasar porque alguien les diera de comer (Monzón en Sotelo, 2010).

Por su parte, El sacerdote entrevistado Miguel Escartín, perteneciente a la parroquia Santa Rita, ubicada en el barrio Punta Gorda de Montevideo, opina que es difícil identificar a las personas que están sufriendo pobreza: “Las historias son mezcladas. No se sabe nunca quiénes son los pobres y quiénes son los ricos, porque unos disimulan de una manera y otros de otra” (Escartín en Sotelo, 2010). Para este sacerdote, se ha generado un vicio de pobreza, en donde hay personas que usufructúan el título de pobre para obtener bienes o dinero a cambio: “Había una persona que tenía de oficio ser inundado. Siempre estaba inundado, y así, siempre había que darle ropa, había que darle un colchón, pedía a la gente ropa y colchones, y a la esquina los vendía. Son los vicios de la pobreza” (Escartín en Sotelo, 2010).

El sacerdote Uberfil Monzón concuerda con esta idea cuando señala que “hay quienes hacen de la pobreza su *modus vivendi*. Es una industria” (Monzón en Sotelo, 2010). Por su parte, el sacerdote Escartín entiende que

los rostros de la pobreza pueden ser diversos. “Unas veces en unos barrios es expresamente lugares de villa, en otros lugares son ancianos, hoy encontramos un grupo de ancianos que están solos, y son pobres; familias que han quedado sin trabajo, y son pobres; y después aquellos que por enfermedad o por otras causas quedan en esa situación” (Escartín en Sotelo, 2010). A juicio de dicho sacerdote entrevistado, las causas de la pobreza hay que buscarlas en la descomposición de la familia y en la falta de educación de la población.

Las causas primeras, primarias, son el deterioro familiar. La familia, una vez que se descompone, crea trozos, por decirlo de alguna manera. Después la falta de educación, cuando una persona, no ha desarrollado toda su inteligencia y potenciales, después es una persona dependiente, en forma absoluta. Comen si alguien les da algo, porque es incapaz de buscar trabajo” (Escartín en Sotelo, 2010).

La consecuencia más grave de la pobreza es, a juicio de los entrevistados, la pobreza cultural. Dicho fenómeno lo asocian con la pérdida de la importancia del trabajo, ya que muchas personas, en vez de superarse mediante el trabajo, esperan todo de las políticas del Estado.

Normalmente el test que se le hace a uno que viene a pedir, pedigüños que tenemos como sistema, es decirle: ¿me puedes barrer la vereda? Y te responden: no, yo soy pobre. O sea: se crea un estado cultural sumamente peligroso. Y sobre todo si después, si en las políticas sociales, se apaña a toda esta gente con un principio de votos, esto se está dando en América Latina y en muchos más lugares” (Escartín en Sotelo, 2010).

La falta de motivación hacia el trabajo, sumada a la falta de capacitación de las personas, es para este sacerdote el problema cultural más grave. “El problema cultural es mucho más grave de lo que uno cree. Porque se creó una pobreza de las limitaciones: no sé hacer nada. Es decir, son conflictos sociales, pero son de una persona, hay que buscarle a esa persona darle su dignidad” (Escartín en Sotelo, 2010). Escartín aboga por intensificar la capacitación técnica de las personas para que tengan un oficio que ofrecer. Para él, la salida de la pobreza pasa por tener conocimientos y voluntad de trabajar.

El sacerdote Uberfil Monzón reafirma esta idea cuando manifiesta que “la única forma de atacar la pobreza es mediante el trabajo” (Monzón en Sotelo, 2010). Una fiel católica entrevistada en el marco de la misma investigación concuerda con la idea de que la pobreza debe atacarse con mayor educación desde el aporte de varios actores sociales: “Desde varios puntos se podría atacar el problema. Obviamente desde el gobierno y creo que todas las instituciones religiosas tienen gran tarea para hacerlo. Y la educación también, sea la primaria, la secundaria, e incluso desde los medios de comunicación también, se puede educar a la población” (Fiel católica en Sotelo, 2010).

En opinión del sacerdote Miguel Escartín, la responsabilidad de luchar contra la pobreza es de toda la sociedad, destacando que las religiones realizan infinidad de acciones por esta causa. Al respecto, afirma enfáticamente que el Estado no podría satisfacer todas las demandas de los más necesitados por sí solo. Lo primordial es que la sociedad trabaje en conjunto para elevar el nivel cultural que, a su juicio, es el problema de fondo de la pobreza.

La pobreza es un problema de la sociedad, total. O sea, el Estado puede hacer unas leyes buenas, que defiendan los valores, la dignidad, etc., pero si no trabaja y ayuda a la enseñanza, la medicina, la cultura, las diferentes acciones públicas, es muy difícil. Si todas las religiones dejasen lo que están haciendo, se fundiría el Estado. Porque hay un montón de comedores que los atendemos nosotros a pulmón. Pero bueno, el Estado tiene un trabajo que hacer, y la sociedad tiene otro trabajo que hacer, y todos en conjunto tenemos obligación de elevar el nivel cultural (Sacerdote Escartín; Sotelo, 2010).

El abordaje teológico de la pobreza

La Iglesia católica tiene diferentes abordajes de la pobreza. Plantearemos esencialmente el teológico, que se plasma en las manifestaciones de los entrevistados. El abordaje teológico es la comprensión de fondo que la Iglesia tiene sobre esa realidad, desde la perspectiva de la revelación (lo que Dios revela). El sacerdote Galdona, Vicario de la Solidaridad, explica que a nivel teológico la pobreza no ha sido deseada por Dios, sino que es consecuencia del pecado de los hombres.

En primer lugar, la pobreza aparece nítidamente en la teología como consecuencia del pecado. La pobreza no es algo natural, no es algo querido por Dios, no es algo que haya sido creado para que así existiese, sino que eso es consecuencia de los actos humanos, y consecuencias directas de los actos humanos no buenos, no acordes a la voluntad de Dios, no humanizantes. (Galdona en Sotelo, 2010).

Asimismo, explica que la pobreza existe porque existe la propiedad privada. En contraposición, los católicos entienden que Dios dispuso los bienes en la tierra para que todos los seres humanos pudieran desarrollar una vida digna, en este sentido los bienes son universales. Desde la perspectiva de los católicos, la pobreza contradice el proyecto de Dios y se visualiza como una “ofensa” hacia Él, por lo que la lucha contra la pobreza es un deber cristiano ineludible. En este sentido, la pobreza es leída desde la sociedad hacia las personas que la sufren como un elemento indignificante. No es que ser pobre sea indigno, pero sí el hecho de generar pobreza es un hecho indignificante para la sociedad como tal.

A partir de esa verdad principal que predicán los católicos sobre la pobreza se desprenden varias afirmaciones. En este sentido, manifiestan que la pobreza como fenómeno social no es leída como algo secundario o accesorio, sino como algo central en las relaciones entre los hombres y con Dios. Al respecto, el sacerdote Escartín manifiesta que los católicos deben procurar ayudar a las personas que padecen la pobreza: “La base religiosa es amar al prójimo, desde el principio, y que todas las personas son dignas, son hijos de Dios. Entonces esto crea, en la conciencia cristiana, cuando uno se deja llevar por la fe, una búsqueda de ayudar a aquellos hermanos que están más pobres, más necesitados” (Escartín en Sotelo, 2010).

En este sentido, el sacerdote Galdona explica que en el Nuevo Testamento Dios manifiesta que “la fe debe traducirse en obras”, por lo cual, es un deber de los católicos ayudar a los pobres (Sotelo, 2010). Asimismo, en el Evangelio hay tres perspectivas para analizar. En primer lugar, cabe mencionar que para los católicos Jesús ha elegido identificarse con los pobres al nacer en una familia pobre y de la manera más precaria: en un establo de animales.

La segunda perspectiva tiene que ver con que Dios siempre ha marcado una predilección por las personas que sufren, entre ellas los pobres económicamente y los excluidos sociales de todo tipo, incluido también los enfermos. La tercera perspectiva indica que, como antes lo habíamos mencionado, la relación con Dios pasa necesariamente también por el modo en que tratamos al prójimo. Para ser un buen discípulo de Jesús, un cristiano de verdad, hay que atender al prójimo sufriente, entre ellos los pobres: “Jesús dice: “Uds. me vieron con hambre y me dieron de comer, me vieron con sed y me dieron de beber, pasen a la casa de mi padre” (Galdona en Sotelo, 2010).

Por otra parte, el sacerdote Galdona agrega que la pobreza de espíritu significa también la sobriedad en el uso de los bienes, como la solidaridad con los sufrientes. “Hay una perspectiva de la pobreza de espíritu que es la sobriedad en el uso de los bienes y la solidaridad con los pobres. Tanto la sobriedad como la solidaridad con los pobres suele implicar la no riqueza” (Galdona en Sotelo, 2010).

La opción preferencial por los pobres

La “opción por los pobres” es una frase totalmente asumida por la Iglesia católica a nivel universal. Explicitada de esa manera, se desarrolló en América Latina a partir del Post Concilio Vaticano II, es decir, a mediados de la década de 1960, pero actualmente ha sido asumida por la Iglesia a nivel universal. Según el sacerdote Galdona, la “opción por los pobres” significa dos cosas simultáneamente. Desde el punto de vista de la evangelización es preferencial por los pobres, para que los pobres puedan ver a la Iglesia como su casa. Asimismo, explica que la Iglesia tiene las puertas abiertas no sólo para los pobres, sino también para los ricos, ya que a todos invita a la conversión.

En segundo lugar, la “opción por los pobres” refiere a que cuando se presentan conflictos en la sociedad, la Iglesia católica y sus fieles siempre deben posicionarse del lado de los pobres y/o sufrientes de todo tipo. Lo que busca la Iglesia es lograr la dignificación y humanización de toda la sociedad, y eso se logra mediante la defensa de los más excluidos. “Porque lo que hay que

hacer es colaborar a que toda la sociedad se dignifique, y eso no es posible –un proceso de humanización de toda la humanidad- si no es mediante la defensa, promoción de aquellos que son excluidos por esa misma sociedad” (Galdona en Sotelo, 2010).

Finalmente y sobre este punto, el sacerdote Uberfil Monzón manifiesta identificarse con la “teología de la liberación”, ya que hace que uno sea crítico ante los acontecimientos concretos y que tome posición: “No hace teología de la teoría, es la teología de la acción. Si hay algo que es injusto, tengo que comprometerme, tomar partido (...) La Iglesia católica está en una situación de división (...) está más por la Iglesia que por el Evangelio” (Monzón en Sotelo, 2010).

La pobreza y la riqueza

Un núcleo de reflexión que surge de las entrevistas a los católicos es la pobreza y su opuesto: la riqueza. En opinión del sacerdote Galdona, la posición de la Iglesia católica frente a la lucha contra la pobreza no es procurar que las personas acumulen riquezas, sino lograr la igualdad entre las personas. Por otra parte, explicó que la posesión de bienes no es un elemento negativo de por sí para la Iglesia. Sin embargo, se torna negativa la posesión de bienes cuando se convierte en riqueza que se logra a cambio de que exista pobreza en el mundo. “El tener bienes, y el gozar de los bienes, no es visto por la Iglesia como algo malo, sino como algo bueno. Se convierte en malo cuando se convierte en riqueza, es decir, cuando eso se hace a costa de que haya pobres, o prescindiendo de la realidad de que haya pobres” (Galdona en Sotelo, 2010).

El disponer de bienes, realizar festejos y gozar de la vida es valorado positivamente por la Iglesia. No obstante, la premisa es gozar de los bienes pero sin olvidar a aquellas personas que sufren y que no disponen de los mismos. El mensaje de la Iglesia se encuentra lejos de promover la pobreza de todas las personas, muy por el contrario, está a favor de la disponibilidad de bienes y de los avances alcanzados para producirlos. No

obstante, indica que la posesión de bienes debe tener un límite y por eso se opone al consumismo de las personas, lo cual considera un elemento negativo.

Otro sacerdote opina de forma similar, afirmando que el consumismo que reina en nuestras sociedades nos crea una pobreza de fondo, ya que siempre estamos aspirando a obtener más bienes de lo que podemos adquirir. “Ahora nuestro mundo es: comprar y comprar. Ahora: cuando hay un desequilibrio entre lo que tienes y lo que podrías tener, ahí se te crea una pobreza, aunque seas un millonario. Porque creas en ti una estructura: pobre de mí que no tengo un auto de último modelo, o la ropa de último modelo” (Escartín en Sotelo, 2010).

En el mismo sentido explica que es mejor no añorar más bienes de lo que es posible adquirir, porque de lo contrario se crea una pobreza que afecta a todas las clases sociales, incluso a las personas ricas. “Una frase de San Agustín dice: “Más vale necesitar poco que tener mucho”. Claro, pues si yo no necesito nada, estoy bien contento” (Escartín en Sotelo, 2010). Finalmente, resume que es difícil escapar a las condiciones imperantes en el sistema, ya que toda la sociedad está permeada por el consumismo y aquellos que no siguen la tendencia se sienten juzgados. Asimismo, los medios de comunicación muestran grandes ostentaciones que son adquiridas inconscientemente como un mérito a alcanzar por quienes viven en situación de pobreza, generando grandes desequilibrios en la sociedad.

La acción social de la Iglesia católica

En este apartado reflexionaremos sobre la solidaridad con el prójimo y las acciones que realiza la Iglesia para cumplir con este precepto. A propósito, el sacerdote Galdona explica que hay tres niveles de respuesta. El primero tiene que ver con el trabajo que realizan los laicos (aquellos integrantes de la Iglesia que no son sacerdotes o religiosos) en cada uno de los roles sociales que ocupan en el mundo. En este sentido el sacerdote Uberfil Monzón argumenta que “el principal personaje de la Iglesia no es el Papa, sino el laico” (Monzón en

Sotelo, 2010). Los católicos consideran que uno de sus objetivos principales es actuar por un mundo más humano desde sus lugares concretos de vida.

Y que esa es la acción primera y principal de la Iglesia, ser lo que el propio Concilio dice, estoy retomando una frase de Jesús, no es que lo inventó el Concilio, viene del evangelio, “Sean fermento en medio de la masa”. Los cristianos, justo con los demás hombres de buena voluntad, buscando construir un mundo más humano, porque si es más humano, indudablemente es más evangélico” (Galdona en Sotelo, 2012).

El segundo nivel de respuesta en torno a la acción social de la Iglesia católica tiene que ver con mostrar a la sociedad “signos eficaces”. En este sentido, la Iglesia no busca transformar a la sociedad entera porque cree que ese no es su rol, sino mostrar, a través de acciones concretas, que el mundo puede cambiar.

La iglesia no busca constituirse -porque no es su rol- en un sujeto directo de transformación de la sociedad. No lo es. Eso más bien corresponde al nivel político. Sino la Iglesia se ubica en el lugar donde, mediante acciones concretas, da testimonio, es decir, muestra en la sociedad, de que es posible cambiar realidades. De modo que prácticamente, y no sólo en el discurso, eso genere esperanzas, ganas de cambio, y caminos, que muestre caminos de transformación social. (Galdona en Sotelo, 2010).

El tercer nivel de acción que tiene la Iglesia es a través de la palabra y la predicación. Como explica el sacerdote Galdona: “Es decir, el anuncio y la denuncia. La denuncia de las situaciones deshumanizantes y el anuncio de lo que realmente humaniza” (Galdona en Sotelo, 2010). Para ejemplificar una de las acciones concretas que está realizando la Iglesia católica en conjunto con otras religiones, menciona la creación de un Centro Interreligioso en el Centro de Reclusión COMCAR, que brindará un lugar físico para poder realizar los ritos de trece expresiones religiosas.

Inauguramos en el medio del COMCAR, el principal centro de reclusión del Uruguay, un centro interreligioso y de espiritualidad, y del cual participan todas las formas religiosas que concurren al COMCAR, hay 13 expresiones religiosas, algunas cristianas, otras no cristianas, hay judíos, hay afroumbandistas, etc. (Galdona en Sotelo 2010).

Al respecto, el sacerdote amplía que la iniciativa es llevada adelante por varias religiones y la idea es que los reclusos puedan practicar cada uno su religión en libertad y en convivencia con los demás reclusos de otras conversiones religiosas. La acción concreta de construir este centro tiene como objetivo mostrar un signo eficaz a la sociedad de que se puede trabajar por la justicia social en conjunto con las demás religiones. Asimismo, es un mensaje para los sufrientes, en este caso, los reclusos, de que no son desechables como seres humanos, buscando su integración a la sociedad en un futuro de manera óptima. En este orden el sacerdote Galdona menciona otra experiencia donde hay más de una religión trabajando por los más pobres.

La Cuenca de Casavalle, que es toda una organización no oficial, ahí actúan muchísimas organizaciones cristianas de diferentes iglesias, entre ellas católicas y no cristianas y lo hacen directamente como tales, en el conjunto de una obra que se hace a nivel no oficial o no gubernamental, en un área de las más complicadas de Montevideo. (Galdona; Sotelo, 2010).

Una fiel católica entrevistada menciona sacerdotes que han trabajado en barrios marginales de Montevideo.

Hay una cantidad de sacerdotes y de instituciones religiosas católicas en lo que me compete a mí que están trabajando en barrios marginales, como por ejemplo, trabajó el Padre Cacho en su momento, después el Padre Mateo y bueno, ahora siguen otros, enseñándoles lo que es el amor, y que haciendo las cosas con amor se puede lograr muchísimo (Fiel católica en Sotelo, 2010).

Centrándonos en el caso de la parroquia de Santa Rita, del barrio Punta Gorda de Montevideo, se identifican dos tipos de acciones conjuntas en torno a la pobreza: de asistencia y de promoción de la persona. En lo que refiere a la asistencia, se busca colaborar con los sufrientes ofreciéndoles ropa y medicamentos que los propios fieles acercan a la parroquia. En cuanto a los

programas de promoción de las personas, el sacerdote Escartín explica que los mismos están enfocados en mejorar los proyectos de vida y educativos de las personas. “Hay temporalmente diferentes programas de promoción. Nosotros en un momento dado estuvimos ayudando a Gurises Unidos, apoyamos a un grupo de estos chicos que quería estudiar para que tuviesen un padrino, entonces nosotros los ayudamos a comprar los útiles, ayudando a esa ONG que estaba controlándoles técnicamente” (Escartín en Sotelo, 2010).

Una fiel entrevistada, catequista de la parroquia San José de la Montaña, Carrasco, manifiesta que en su comunidad hay una pastoral social que se llama “El ropero”, que atiende a personas de un barrio marginal que hay en Carrasco. La ropa donada se prepara, se lava, se cose y se vende a muy bajo costo. Con lo recaudado se compran productos alimenticios, los cuales se venden a muy bajo costo (Fiel católica en Sotelo, 2010). Al respecto, agregó que prefieren venderles la ropa y no regalárselas para no hacer paternalismo.

La idea principal que inspira las acciones de asistencia y promoción a los más necesitados que lleva adelante la Iglesia Católica radica en que Dios ama a todas las personas, y la misión de los católicos es amar al prójimo al igual que Dios y ayudarlo a salir de sus problemas, ya sea de la pobreza, las drogas o el pecado en general, a partir de la predicación de valores esenciales. Cuando tú encuentras a una persona enferma, pues lo primero que tienes que hacer es cómo curarle, cómo sacarlo de ese asunto. La religión católica tiene un principio primario, que es: Dios te ama. Entonces si Dios te ama, yo también te tengo que amar y te tengo que respetar, y te voy a intentar dar los valores que a ti te saquen del proceso. O sea si te encuentro con un drogadicto, voy a tratar de buscarle a ese muchacho un lugar donde realmente pueda ser amado. Y después un acercamiento a Dios que te perdona y te fortalece, y que te ayuda y te cura (Escartín en Sotelo, 2010)..

En este sentido, el sacerdote remarca que el acercamiento a Dios también conlleva un aliviamiento de la conciencia de los pecadores, un fortalecimiento del espíritu y un efecto curativo. Los sacramentos de la Iglesia, como la reconciliación (el perdón de los pecados), hacen que las personas que han pecado (por ejemplo, que han cometido un robo) puedan volver a sentirse libres y que posteriormente actúen de forma correcta en la sociedad, de manera

que dicho sacerdote evalúa que la acción social de la Iglesia puede transformar positivamente la vida de las personas.

En este mismo orden, consultado el Vicario de la Solidaridad sobre si la Iglesia Católica ha evaluado cuál es el impacto de la acción evangelizadora pastoral, opina que es muy difícil medir ese aspecto cuantitativamente, ya que muchas veces un mensaje da sus frutos años después.

La religión católica y la búsqueda de la justicia social

La búsqueda de la justicia social es un tema que se encuentra vinculado al de la pobreza y que fue abordado en las entrevistas. Consultado el sacerdote Galdona sobre las injusticias sociales y el papel de las religiones para superarlas, manifestó que si bien las religiones tienen un rol que cumplir, no son las que van a definir cuáles acciones hay que realizar para lograr ese cometido. La responsabilidad en la lucha por disminuir las injusticias es de toda la sociedad.

. Primero, las religiones como macrofenómeno, sí tienen un rol que cumplir insustituible. A su vez, las religiones no son quienes van a definir los caminos de la superación de justicia social en el campo, económico, cultural, político concreto. Eso corresponde a la globalidad de la sociedad con sus diferentes instrumentos. Lo religioso no te convierte automáticamente en un experto en economía, un político en cultura, y mucho menos en aquél que tiene la verdad en esas tres cosas (Galdona en Sotelo, 2010).

A juicio de dicho sacerdote, las religiones tienen como función la generación de sentido dentro de la sociedad, pero no la definición de los caminos operativos para alcanzar la justicia social. Al respecto, es posible interpretar en las palabras del sacerdote que las religiones contribuyen a construir ese ideal de sociedad por el que es preciso luchar, y un futuro deseable más allá de lo real existente. “Las religiones son pues las que colaboran para que la humanidad como tal pueda definirse más allá de lo empírico, más allá de lo inmediato, más allá de lo operativo” (Galdona en Sotelo, 2010).

En este sentido, el sacerdote Uberfil Monzón opina que debemos luchar por construir una “sociedad libre”, una “sociedad responsable”, pero asume que estamos lejos de alcanzarlo. Asimismo, entiende que no hay que abandonar la lucha, hay que buscar construir el Reino de los Cielos aquí y ahora. “El Reino de los Cielos es lo que vamos construyendo en la medida en que va prevaleciendo la verdad, en libertad, la justicia y el amor” (Monzón en Sotelo, 2010).

Los católicos buscan construir una sociedad comprometida, una sociedad de hermanos, como las primeras comunidades de cristianos, que seamos solidarios entre nosotros. Es difícil de llegar a esto. Es un poco la utopía que hablaba Tomás Moro, pero bueno, hay que tratar que cada uno dentro de su espacio logre lo mejor posible esta filosofía cristiana. (Fiel católica en Sotelo, 2010).

En síntesis, en la búsqueda de una mayor justicia social, las religiones no indicarán el camino operativo, pero sí serán fuente de sentido y de esperanza en el camino a recorrer.

El rol de las religiones es ser fuente de esperanza para las personas, transmitiéndoles la idea de que la realidad puede cambiar y que es preciso emprender grandes esfuerzos para alcanzar una mayor justicia social. Es la fuente de sentido para emprender los cambios que urgen en nuestras sociedades (Galdona en Sotelo, 2010).

Conclusiones

La Iglesia católica posee deliberadamente un discurso que enfatiza la ayuda y la solidaridad hacia los más pobres, lo que se resume en la frase “la opción preferencial por los pobres”. La acción social de la Iglesia es considerable y variada, y va desde acciones asistencialistas hasta de promoción de la persona. Es así que la Iglesia pretende ser un “signo eficaz” de maneras diversas, tanto desde la acción de los laicos, como desde las distintas parroquias y ONGs que actúan en contextos de pobreza, generando

puestos de trabajo, brindado alimentación en comedores y merenderos, a través de la atención a la infancia y del adulto mayor, etc.

La religión católica tiene una *reivindicación “redistributiva”*, busca construir una sociedad de “iguales” a través de una mejor distribución de la riqueza entre ricos y pobres. Busca alcanzar una sociedad “libre”, una sociedad “responsable”, eliminando las injusticias sociales a través de la puesta en práctica de ciertos valores, como la solidaridad entre las personas, el amor y la verdad. Si bien entienden que no es la función de la Iglesia definir el camino operativo para alcanzar la justicia social, manifiestan que la religión cumple un papel importante al ser fuente de sentido y de esperanza en el camino a recorrer. En opinión de los entrevistados, las religiones contribuyen a construir ese ideal de sociedad por el que es preciso luchar, y un futuro deseable más allá de lo real existente.

Referencias

DA COSTA, N. (2009) “Catolicismo y desigualdad en Uruguay” Ponencia presentada en *XXVIII International Congress of the Latin America Studies Association (LASA)*.

————— (2008) *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, Montevideo, CLAEH. Taurus

————— (1999). “El Catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo” en *Revista Ciencias Sociales y Religión*, año 1, 1.

GEYMONAT, R. y SÁNCHEZ A. (2004) “Iglesia Católica, Estado y Sociedad en el Uruguay del Siglo XX” en Geymonat R. (Comp.). *Las Religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, Ediciones La Gotera.

MALLIMACI, F. (2008) “Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares” en Aurelio A. (Comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

————— (1996). “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio” en *Revista Sociedad y Religión*, 14/15, Buenos Aires, Argentina.

SOTELO, M. V. (2010) *Religión y pobreza en Uruguay* (tesis inédita de Maestría en Sociología), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

Expansión de cultos y católicos apóstatas reconciliados en México (1857 - 1901)

Enrique Javier Nieto Estrada¹

RESUMEN

Este artículo expone las dificultades de los ciudadanos mexicanos que, tras las reformas jurídicas que pretendían hacer de México un país laico, aprovecharon el contexto para ejercer su libertad de credo, optando por iglesias cristianas de corte protestante. Sin embargo, la legislación al respecto no implicó que a nivel de lo sociocultural la elección de religión y su vivencia fueran experimentadas de una manera libre en la cotidianidad. Por el contrario, el peso del catolicismo fue tanto que muchos conversos cristianos se vieron obligados a retractarse y regresar al seno de la Iglesia católica, institución que puso ciertas condiciones para permitir el retorno de quienes fueron considerados apóstatas. El análisis de estas “retractaciones” nos permite comprender las circunstancias que en la práctica implicaba la conversión, así como los inicios de un largo camino en la construcción de un Estado laico, con campo plural en el ámbito de lo religioso.

Palabras clave: Libertad de credo, cristianos, catolicismo, conversión, siglo XIX

Expansion of reconciled cults and apostate Catholics in Mexico (1857 - 1901)

ABSTRACT

This article exposes the difficulties of Mexican citizens who, after the legal reforms that sought to make Mexico a secular country, took advantage of the context to exercise their freedom of belief, opting for Christian churches of a Protestant nature. However, the legislation in this regard did not imply that at the sociocultural level the choice of religion and its experience were freely experienced in daily life. On the contrary, the weight of Catholicism was so great that many Christian converts were forced to retract and return to the bosom of the Catholic Church, an institution that put certain conditions to allow the return of those who were considered apostates. The analysis of these “retractions” allows us to understand the circumstances that conversion implied in practice, as well as the beginnings of a long road in the construction of a secular State, with a plural field in the religious sphere.

Key words: Freedom of creed, Christians, Catholicism, conversion, 19th century

¹ Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. eniest@hotmail.com

Introducción

El cambio de religión en el mundo aumenta, las personas buscan otras formas de canalizar sus creencias. La convivencia pacífica entre creyentes de diferentes credos puede ser complicada y es necesario considerar la importancia que dan los ciudadanos en cuanto a la profesión religiosa de sus gobernantes porque ayuda a entender las políticas públicas en general. Algunos estudios anticipan que para 2050 el Islam será la religión que tendrá el mayor crecimiento en el mundo. (Grim, 2015).

También la visibilidad de la injerencia religiosa en la vida pública se incrementa en países como Etiopía, Senegal, Indonesia, Uganda, Pakistán y Burkina, en donde se consideran aceptable en más de 90%, mientras que en Estados Unidos su aceptación es del 56% y en México del 37%, debido quizá a la Guerra de Reforma de la segunda mitad del siglo XIX. En Francia, cuna de la Revolución Francesa que promulgó la libertad de culto, es del 17%. También resulta interesante que los países que consideran menos importante la injerencia de la religión en la vida pública en menos del 10% son sólo tres, encabezados por China con un 3%. (Grim, 2015).

Estados Unidos, con su 56%, es un caso interesante, pues para la mayoría de sus habitantes es importante la religión en la esfera pública, en virtud de que protegieron la libertad religiosa desde la primera enmienda que garantizó la libertad de culto en 1793 y que a la letra dice: “El Congreso no podrá aprobar ninguna ley conducente al establecimiento de religión alguna, ni prohibir el libre ejercicio de ninguna de ellas” (Nussbaum, 2010: 15).

Para comprender esta importante relación de la religión en la vida pública, diversos estudios llevados a cabo en Estados Unidos muestran la división partidista entre ministros de culto, lo que nos permite saber las tendencias de las políticas públicas en general y las relativas a la religión en particular. Según esta investigación, el 83.5% de los ministros judíos reformados es republicano y el restante 12 % de otra filiación partidista. La religión en la cual los demócratas son mayoría es la Brethren (denominación

cristiana de raíces alemanas que se remonta a los albores del siglo XVIII y que para 2010 tenía casi 123 mil miembros en esa nación) con cerca del 88%, del restante 22% 13 pertenecen a otro partido y sólo el 9% son demócratas; la religión menos representada por demócratas son los luteranos de Wisconsin al contar con cerca del 4%, 28% con otra filiación partidista y un abrumante 68% son republicanos. Los católicos romanos apostólicos están distribuidos de la siguiente manera: 29% demócratas; 33% republicanos y el restante 38% pertenece a otra afiliación partidista. Dentro de este último rubro, los adventistas tienen 49%, casi la mitad; el restante 51% se divide en 28% demócratas y 23% republicanos. (Quealy, 2017; Hersh, 2017; Meyers, Marzo 17 2016).

Desafortunadamente, para México no existen trabajos tan minuciosos sobre tan relevante tema, y una hipotética respuesta es que para casi la mitad de los estadounidenses es muy importante la religión en la esfera pública, mientras que en nuestro país lo es para poco más de un tercio. Sin embargo en buena parte de los países occidentales, con la instauración de sistemas políticos más o menos democráticos, se ha generalizado la garantía a sus ciudadanos en relación a la elección de su profesión religiosa sin persecución por parte del Estado, al menos en el discurso público, e incluso se abren posibilidades a la observación internacional, que puede difundir ante el mundo el grado de respeto a los Derechos Humanos que se da en cada una de las naciones.

Los inicios de la libertad de culto en México

1860 significó para los católicos un año nefasto que concretó en lo jurídico la consolidación del proyecto liberal con respecto a la religión y en particular a la “sana” relación que debía existir entre la Iglesia, o más bien entre las iglesias y el Estado, de corte liberal y laico. Con la promulgación, el 4 de diciembre de 1860, de la *Ley sobre libertad de culto* quedaron establecidos, además de los pormenores y la legislación secundaria del artículo 15 del proyecto de la Constitución de 1857 (que al final no se aprobó en el documento constitucional de manera que algunos de sus principios quedaron desagregados en diversos artículos), las especificaciones puntuales que en materia religiosa definió el Estado mexicano. (Dublán y Lozano, 1877: 762-766).

Todos los obispos católicos mexicanos sostuvieron y replicaron la excomunión que había hecho el arzobispo de México en 1857 a todo católico que apoyara la reforma liberal, ya fuera jurando la Constitución o las leyes liberales que atentaban contra la Iglesia, adquiriendo los bienes desamortizados o acudiendo al recién creado registro civil para casarse o registrar a sus hijos. A pesar de esto podemos ver que hubo quienes, al amparo de la ley de diciembre de 1860, la “Ley sobre la Libertad de Culto” que garantizaba a los ciudadanos la libertad de profesar cualquier religión, abandonaron las filas de la católica (que hasta principios de 1857 era la única religión protegida e incluso se le consideraba religión de Estado, dejando a las demás profesiones sin tutela y tratadas de forma desigual, argumentando la tradición que existía entre el pueblo mexicano y la religión católica). Tiempo después, algunos de ellos decidieron regresar al seno y al amparo de la institución abandonada, que exigió a estas intranquilas almas una retractación por escrito en la cual debían autodenunciar su flaqueza, la falta de fe y también la fortaleza que los condujo a abrazar otra religión que, según ellos, no era la verdadera.

En consecuencia, los “nuevos” cultos y religiones tuvieron la posibilidad de salir de la clandestinidad e incluso de que sus miembros pudieran hacer pública su afiliación sin que esto tuviera consecuencias legales, quedando sólo las de orden social y moral, pues por lógica quedarían excluidos de algunos actos religiosos o círculos sociales en los cuales se exigía la pertenencia a la Iglesia católica o, como se verá más adelante, el temor manifiesto de algún reconciliado ante las posibles amenazas de sus excompañeros al abandonar en este caso el “protestantismo,” sin saber si dichas intimidaciones eran reales o sólo parte discursiva para alcanzar su objetivo disuasivo. Hablar de “otras religiones” en la segunda mitad del siglo XIX era desconcertante, pues el grueso de la sociedad no se había enfrentado a esta diversidad y la confusión al respecto fue grande incluso para la Iglesia católica, aunque ya había enfrentado la situación en otras naciones, como en Francia con su Revolución.

La Iglesia católica consideró a la masonería (en cualquiera de sus ritos) como religión, e incluso herética, lo que motivó que excomulgara de manera inmediata a sus miembros. La primera censura de este tipo a los francamones

fue la de Clemente XII, quien el 28 de abril de 1738, en su “Constitución Apostólica In eminenti” los condenaba de manera perpetua al adoptar “una «moral natural»”, cuya absolución quedaba en manos del “Soberano Pontífice” a excepción en “artículo mortis”². Es decir, quedaban excomulgados quienes ingresaran a esa “sociedad secreta”, como ellos mismos se llamaban³. En el presente trabajo no abordaré estos últimos casos en virtud de que se tratarán en una investigación posterior, aunque pueden aglutinarse en la categoría de “apóstatas reconciliados” por la concepción histórica del hecho.

Sin embargo, en el derrotero que implicó incursionar por nuevas fes, con las promesas de otras formas de salvación o de prosperidad a un pueblo que tenía sobre sus hombros la costumbre del catolicismo, la mayoría de la población mexicana de la segunda mitad del siglo XIX prefirió quedar atrapada en las redes de certidumbre (impuesta por la cruz y la espada), pero la ya mencionada reforma legal de 1860 fue lo suficientemente tentadora para que algunos de ellos buscaran nuevos credos, pero al final, el peso de abjurar la religión de sus padres, la larga tradición y la promesa de terribles castigos que sufrirían en la eternidad, fue suficiente para que algunos temerosos o los desencantados de su nueva elección “rectificaran” el camino y regresaran a la Iglesia católica. Para ello, les fue exigido como requisito indispensable que presentaran ante las autoridades eclesiásticas (ya fuera su cura, párroco, confesor, vicario u obispo), además de su arrepentimiento, la firma de un documento en el cual denunciaran con claridad su “falta”; sostuvieran el deseo de romper con los “cultos falsos” y dar a conocer al mundo entero que los abandonaban y aborreecerían y regresaban a su hogar, al generoso seno de la “Madre Iglesia”

2 Para consultar el texto completo y en español de la Constitución Apostólica In eminenti véase Clemente XIII (1738), así como Tesija, (2007: 24-25).

3 Aclaración que permite entender algunos documentos en los cuales se refieren a la “secta” o “religión” de los masones, y de acuerdo con algunas discusiones que se dieron ya en los diarios de la época, o en documentos pontificios, permiten inferir con cierta seguridad que la masonería era considerada por buena parte de la población y también por los religiosos católicos del siglo XIX como una religión o culto religioso. Sin embargo al revisar la literatura producida por ellos se describen como una “sociedad secreta” que no es una religión, incluso la profesión de cualquiera no era impedimento para su ingreso, de hecho sostenían que era conveniente que los aspirantes fueran creyentes en algún ser superior, ya fuera nombrado Dios o “Gran Arquitecto del Universo” (GAU).

que los recibiría con los brazos abiertos, como a auténticos “hijos pródigos”. Además, con frecuencia tenían que hacer su “auto de fe”, que implicaba ciertas afirmaciones y acciones de autohumillación, donde se reconocían de manera fehaciente los dogmas y los puntos esenciales y distintivos de la religión católica, recordando uno de los principios de la penitencia que desde el siglo XVI se basaba en la psicomaquia, doctrina medieval que contraponía virtudes para vencer al pecado, principio que no cambió ni con el Concilio Vaticano I de 1869-1870. Estas prácticas quedaron asentadas desde finales del siglo XVI en el *Directorio*, que era el catecismo del III Concilio Provincial Mexicano de 1585 que prevaleció durante todo el virreinato de la Nueva España:

El *Directorio* fue el instrumento con el cual el Concilio de 1585 dotó a sus ministros para llegar a los lugares más íntimos en la conciencia de los pecadores, una de las maneras con las que contaba la Iglesia para que la población interiorizara sus preceptos. Se imponía la penitencia en estrecha relación con la mayor debilidad del pecador, así, para los pecados que generados por los sentidos, como la lujuria y la gula, el remedio tenía que ver con ayunos y disciplinas que mortificaran la carne; si eran inspirados por la soberbia, la oración y la humillación eran las penitencias más aconsejables; y si eran los de la avaricia, las limosnas y el socorro al prójimo era lo recomendado. Pero las autoridades eclesiásticas proponían imponer un poco de los tres remedios básicos a todos los feligreses para encausarlos debidamente y otorgarles la absolución de las faltas cometidas. (Nieto-Estrada, 2014a: 289).

El regreso del hijo pródigo: retractaciones y reconciliación

Este apartado se centrará en el estudio de las retractaciones que fueron presentadas en la segunda mitad del siglo XIX por apóstatas, personas que abandonaron la religión católica y profesaron otra, pero que al “recapacitar” se vieron obligadas a dejar constancia de su repudio a la “novedosa” fe abrazada temporalmente y de su debida y formal rectificación. El corpus documental que se deberá revisar y analizar proviene del Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG) y del Archivo Histórico de la Arzobispado de México (AHAM), que fue generado por personas inquietas de espíritu y que tuvieron el valor de adentrarse en la búsqueda incierta de nuevos parajes espirituales

que les brindaran algún sosiego a sus almas inquietas, cuya temporalidad inicia con la Ley sobre libertad de cultos de 1860, momento en el cual la ciudadanía podía contar con el amparo del Estado para comulgar y practicar otra religión o creencia distinta a la católica, aunque esta garantía ya había sido esbozada en la Constitución de 1857 (Anónimo, [1861] 2006: 202-258) y confirmada en la Ley de 1860.

Lo anterior, nos lleva a reflexionar sobre las motivaciones que tuvieron estas personas a partir de esta Ley que les permitía el libre ejercicio de cualquier religión y que decidieron en un primer momento abandonar a la Iglesia católica y regresar nuevamente a ella tiempo después. Algunos “rectificaron” su camino y suplicaron la reconciliación con su “columna y guía en la fe”. Dentro de las razones por las que decidieron regresar como hijos pródigos encontramos diversidad, pues tenemos a personas al borde la muerte que, ante la incertidumbre del lugar en el que estarían en el más allá, no olvidaron el confort espiritual que les ofrecía la doctrina católica regresando a ella, y aunque los otros credos también les prometían el cielo o la Gloria, desde la perspectiva del actor en algunos aspectos eran compatibles con diversos sistemas de creencias pero al final decidieron acogerse al amparo de las certezas tradicionales que los católicos habían creído por siglos. Otra causa que motivaba este regreso, en mucha menor escala, era la necesidad de recibir algún sacramento que pudiera tener otros beneficios, como el matrimonio; o sentir que habían traicionado la fe de sus predecesores y que debían remediarlo aún a costa de la autohumillación. (Nieto-Estrada, 2018: 126-150; Nieto-Estrada, 2014b:148-150).

Sin embargo, volverse a cambiar de religión no era un asunto sencillo en términos de la “justicia eclesiástica católica”, por los documentos revisados podemos afirmar que había una complicada serie de pasos a seguir que se enuncian de manera simplificada: primeramente el “penitente” debía acercarse con su confesor o con el cura de la parroquia de la cual era feligrés, después el prelado debía exigir la retractación, ya fuera a través de convencerlos del mal hecho o con las terribles amenazas del lugar que ocuparían en el más allá dependiendo de la gravedad del asunto o del daño causado a la demás feligresía

o a la Iglesia misma; la retractación por escrito, debiendo en principio hacerse pública al igual que la profesión de fe donde se abjuraba y repudiaba la “falsa religión”. Una vez cumplidos todos estos requisitos, algunas veces humillantes o que podían poner a la persona en situaciones de repudio social o inclusive arriesgar su integridad física o económica, se podía otorgar la “Gracia” del perdón y la reconciliación a través de la absolución, pero al tratarse de una falta realmente grave, se reservaba al papa o al “Pontífice Romano”, quien podía subrogarla a los obispos y éstos a algunos ministros de sus diócesis. Un ejemplo de esto es el caso de un cura que solicitó dicha potestad y cuya respuesta fue hecha llegar por telégrafo ya con la debida autorización para poder absolver de manera inmediata un caso grave de fe, en ese caso particular, de un masón arrepentido.

Lo que también se debe tener presente es la posibilidad de que la Iglesia católica, al tener en su poder las retractaciones de empleados públicos de todas las jerarquías y en donde asentaban que no cumplirían con la parte “anticatólica de las leyes de reforma”, podía decidir hacer públicos o no dichos documentos, de acuerdo a su conveniencia para mantener espacios de poder a través de sus feligreses empleados del gobierno, mismos que podían conservar sus trabajos y al mismo tiempo la influencia de la Iglesia a través de los retractantes en lugares estratégicos del poder. Con ello, la Iglesia católica demostraba su predominio, garantizado a partir de las muestras de poder simbólico que fueron los públicos actos de fe y las retractaciones, así como la sumisión y aceptación de su doctrina y la reafiliación a su religión, haciendo sumamente difícil que sus creyentes, en el ámbito interno, pudieran romper su filiación con una institución que durante siglos se encargó de transmitir las enseñanzas que sus seguidores interiorizaron y fundieron en lo más profundo de sus conciencias.

Antes de entrar a la descripción y análisis de algunas retractaciones por cuestiones de fe, considero oportuno mencionar un documento que nos puede dar una somera idea del ambiente general sobre la cuestión de la fe a partir de la ley de libertad de culto, a pesar de que está fechado en Guadalajara el 14 de noviembre de 1906. En esta carta de unas pocas líneas, no se puede

identificar al que suscribe por lo ilegible de su firma: “Prometo solemnemente que nunca diré o haré algo que sea obstáculo a que mi señora practique la Religión católica. Además prometo dejarla enteramente libre de educar a todos nuestros hijos o hijas según las enseñanzas de la Religión Católica. En cuyo testimonio de la verdad mis palabras y promesa firmo” (Anónimo, 1906).

Si bien esta escueta promesa sobrepasa el periodo de estudio pues está firmada en 1906, es importante porque podemos inferir que se trata de alguna desavenencia en materia religiosa de un matrimonio, y se deduce con suficiente asertividad que la mujer, quien queda a cargo de la educación de los hijos, es católica, mientras que el padre no profesa la misma religión, aunque no se opone al catolicismo y a que sus hijos sean educados bajo esta fe, lo que lleva a aventurarnos a pensar que se trata de un matrimonio que hoy llamaríamos mixto. Para que este documento haya sido encontrado en el archivo del arzobispado de Guadalajara es porque alguna autoridad eclesiástica lo exigió y resguardo para dar certeza de la educación de los hijos de dicho matrimonio dentro de sus filas.

Un caso que nos da luz sobre el escrito anterior, además de dejarnos saber cómo se realizaban algunos matrimonios religiosos en los cuales uno de los involucrados no era católico y quería continuar con su fe por ser la de sus ancestros, y ya ubicados a pocos años de la promulgación de la Ley de Libertad de Cultos, es el relativo al de Guillermo Burchard e Isabel (Burchard G. e I., 1866), quienes en 1866 decidieron casarse por la Iglesia católica, sin embargo, entre ellos existía un impedimento de carácter religioso, pues el contrayente profesaba otra religión.

Librepensadores y espiritistas

La iglesia católica también consideró que los *librepensadores* la traicionaban en materia de doctrina y afiliación, cuando desearon “regresar a casa”. El librepensamiento es un sistema de ideas que si bien reconoce la creencia en un Dios no requiere de una religión instituida para su culto, pues se basa en el conocimiento y en la lógica, suficiente para rechazar los dogmas

de cualquier religión. Esta doctrina fue atacada por el papa Pío IX, entre cuyos escritos destaca la encíclica *Cuanta cura* y el *Syllabus* o *Índice de los principales errores de nuestro siglo*, ya referidos como lo dejó asentado Emilio Blanco, quien inicia su retractación de 1889 manifestando su deseo de “reparar en lo posible el escándalo que con mis extravíos en materia de Religión he podido causar [...] abjuro de los errores del llamado Libre pensamiento, en los cuales he vivido por muchos años [...]” (Blanco, 1889).

Sin embargo también hubo personas que cometieron más de un acto en contra de la Iglesia católica, apoyando sus “herejías” con otros sistemas de creencias. Tal es el caso de Antonio M. Cruz, quien el 13 de febrero de 1890, en la ciudad de Guadalajara, se retractó ante el presbítero Benito Pardiñas de múltiples “desviaciones”: haber jurado la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma y de hacerlas cumplir. El que haya hecho la protesta lleva a inferir que por lo menos tuvo dos empleos públicos, uno entre 1857 y 1860 y otro a partir de 1861 (Arrillaga, 1864). Además de esto, se retractó de haber sido protestante y espiritista “a que por desgracia llegó a pertenecer y detesta todos los errores de dichas sectas, así como también detesta y condena todos los errores que condena la Santa Iglesia, e igualmente se aparta del corazón de la masonería a que ha pertenecido y retracta todo lo errado e ilícito de dicha secta masónica en que ha incurrido” (Cruz, 1890).

En septiembre de 1891 el cura Veas se enfrentó a un caso similar, el de D. Bárbaro Arredondo, quien acudió a su parroquia para exponer y autodenunciarse, al hacer ya una docena de años que “tuvo la desgracia de haberse afiliado al protestantismo” y que desde once años tuvo “la desgracia de seguir algunos errores del espiritismo”, por lo que escribió su retractación de dichos pecados e hizo la manifestación de fe correspondiente, en la cual sostuvo que detestaba sus faltas y que creía en todo lo que decía la Iglesia, y al darse cuenta del daño que pudo causar a la feligresía católica con su mal ejemplo, reiteró su retractación y consintió que la Iglesia hiciera “el uso que juzgue prudente” de dicho acto y documento (Arredondo, 1891). El manuscrito fue enviado al obispo, quien a través de sus subordinados dejaron asentada su resolución: “Se le faculta al Sr. Cura Veras para que absuelva al interesado en

el fuero interno”, pues como ya se mencionó, el perdón a estas faltas podía delegarse como sucedió en este caso, aunque se desconoce el uso público que se dio a esta retractación (Veras, 1891).

Es claro observar que la oferta de religiones y cultos en el último tercio del siglo XIX era amplia y que otras manifestaciones de fe fueron atractivas para una parte de la población que se aventuró a explorar otras formas de relacionarse con lo divino, con ello el monolito católico se iba desquebrajando, dando paso pausado, con avances y retrocesos, a la conformación plurirreligiosa de México.

Menonitas

Una de las religiones emergentes en México que poco se menciona en las retractaciones es la de los menonitas, que también tuvo su presencia en el México decimonónico. De ello nos da cuenta la retractación de Hero Crenier, un alemán que a sus 31 años de edad presentó su retractación en la Ciudad de México en 1901, en donde confesó su dolor por “haber errado acerca de la misma iglesia, al abrazar y profesar los errores de la secta Menonita” y que al querer estar en el seno de la Iglesia católica se arrepentía de ese hecho; además de aborrecer y abjurar, maldijo “los demás errores y sectas contrarias a la Santa Católica, Apostólica y Romana Iglesia”. Más adelante, en el mismo documento, hizo un rápido pero profundo acto de fe, en donde dijo profesar los dogmas de la Iglesia y respaldar con sus creencias lo emanado del Sacrosanto Ecuménico Concilio Vaticano, reconociendo como cabeza de esta institución al Sumo Pontífice Romano y su inefabilidad, y terminando su retractación aludiendo a la forma de hacer sus juramentos: “Así me ayude Dios y estos Santos Evangelios que toco con mis manos. Con ellas firmo esta profesión de fe católica.” (Crenier, 1901) De acuerdo con el documento de Crenier, no se sabe si regresó a la fe católica o simplemente se convirtió a ésta, pero lo que se destaca es la abjuración y retractación de haber creído en otras religiones vistas como heréticas a los ojos de la Iglesia, tampoco se sabe si el alemán tenía alguna otra intención como el matrimonio al adherirse a la Iglesia católica, o únicamente la paz que este acto le daría a su conciencia.

Protestantes

Los protestantes y evangélicos, como denominaciones religiosas generales, fueron los más representados en las retractaciones del siglo XIX. El grueso de estas son de personas que nacieron en un seno familiar católico y que recibieron algún sacramento marcado por la Iglesia, lo que los hacía miembros, y si bien se encontraban “extraviados en la fe”, tenían alguna censura que les impedía ser admitidos completamente en el seno de la Iglesia y compartir sus ritos y demás sacramentos, por lo que estaban excluidos de los beneficios que la Iglesia afirmaba que tendrían al permanecer en su seno. Por ello, para ser nuevamente admitidos, se les exigió la retractación y a veces demostrar a través de los actos de fe que estaban instruidos en los misterios de la religión, además de mostrar su deseo de sujetarse a las condiciones y cánones que se les impusieran, pues se encontraban en una trato desigual, donde el retractante asumía una posición de subordinación frente al poder manifiesto que ellos mismos le otorgaban a la Iglesia para mantener esta relación asimétrica de poder simbólico a través de la amenaza de los castigos eternos después de morir o para obtener otros beneficios, pero al final se demostraba la sumisión y se extinguía las posibilidades de que estas personas interpretaran las Escrituras, donde se cimentaba la fe, los ritos y la estructura institucional de la Iglesia.

También es oportuno advertir que el ingreso y asentamiento de las religiones evangélicas o protestantes de diversas denominaciones no inició con la ley mencionada de 1860, sino que de manera oficial, a finales del siglo XVIII, se permitió su ingreso, es decir que desde la Colonia se toleró su presencia en actividades como la minería, pues algunos de sus trabajadores o empresarios la profesaban, propagando poco a poco nuevos credos, y por otra parte algunas comunidades o reales los aceptaron con límites muy concretos, (Tribunal de Minería, 1788) como fue el caso del pueblo minero de Real del Monte, actual estado de Hidalgo, donde se dio un espacio a la comunidad practicante del anglicismo, llamado anteriormente el “Cerro del Judío”, para establecer su cementerio, evitando de esta manera que los protestantes reconocidos como tales fueran enterrados en el camposanto de la población, es decir, en el espacio consagrado por los católicos para enterrar a sus muertos (que debían cumplir

con ciertos requisitos, como no estar excomulgados o haber cometido suicidio, entre otras cosas), lo que también resultó en un “agravio” para la Iglesia católica, cuando se promulgó la ley sobre cementerios, dejando al Estado su administración.

Un caso complejo fue el que expuso el cura Valadez a las autoridades eclesiásticas, motivado porque una persona deseaba casarse por la Iglesia católica. En una carta dirigida a su superior, el religioso narró la situación de Santiago Bernal, un joven de 25 años, viudo para 1890. Su esposa había muerto alrededor de cinco años atrás. Ambos contrajeron el “contrato civil del matrimonio” (a lo cual la Iglesia católica se oponía) y el padre de la difunta se hizo *protestante* 20 años antes, por 1870, por lo cual “educó a su familia [y por ende a su esposa] en los errores del protestantismo”. Sin embargo el clérigo sospechaba que el joven pudo haberse casado por las leyes y ritos protestantes, e incluso haberse convertido a esa fe. El cura argumentaba esa suposición en virtud de que el suegro del penitente era antiguo en esa religión, aunque “él lo niega como lo hacen todos los que se unen a los protestantes y después se quieren separar de ellos”. Por todo ello, el párroco presumía que el hijo pródigo “ha incurrido en las penas fulminadas por la Iglesia contra de los que se unen a los protestantes”, pero Santiago Bernal aseguró no haber hecho la negación de algunos de los dogmas o “misterios de nuestra fe”. Por todo ello, el religioso solicitó a su superior la facultad para absolverlo a pesar de sus sospechas de que hubiera abrazado la religión protestante, y remató expresando su desconfianza al escribir que “la experiencia me ha enseñado, por los muchos casos que me han sucedido, que esta clase de gentes, nunca dicen la verdad”. Dos días más tarde recibió la respuesta: “Contestado para lo que sea necesario para que si confiesa haber sido protestante, haga una retractación” (Valadez, 1890), entendiéndose que posteriormente podría absolverlo.

Por su parte, Pedro Barzón redactó en 1877 su retractación en los siguientes términos: “[...] abjuro y detesto de todo corazón todos los errores y herejías de la secta protestante llama[da] *evangélica*, a la cual pertencí [y] cuyos cultos de falso culto practiqué concurriendo a las reuniones en la ciudad de Guadalajara [...]”. Además de estas líneas, añadió un muy breve acto de

fe, entre lo que destaca la Eucaristía, las decretales de los concilios generales (tanto de Trento como el Vaticano I), y también creía en la infabilidad del Papa⁴, en la “inmaculada pureza, santidad y prerrogativas de María Santísima como madre de Dios”⁵, y manifestó su deseo de recibir “los divinos sacramentos en la vida y en la muerte, detestando como detesto y abomino, la secta herética protestante llamada Evangélica” (Barzón, 1877).

Sin embargo, uno de los casos más llamativos de los cientos de retractaciones revisadas, es el del sr. Modesto R. Pérez, quien al inicio de su escrito, dirigido al arzobispo de Guadalajara y redactado en el año de 1898, reconoció los impedimentos físicos y económicos que tenía para hacer un viaje largo para realizar su retractación en la parroquia que le correspondía en Zacatecas, por las razones que se exponen más adelante. Primeramente reconoció ser “*protestante* perteneciente a la secta denominada como Bautista”. Además de la enfermedad que decía padecer y de precariedad económica “bastante y de mucho momento”, tenía temor a las consecuencias que pudiera tener su acto de retractación por parte de sus otrora hermanos, pues “ciertas amenazas que he recibido de mis consecretarios me impiden como ya lo manifesté ponerme en camino”, lo que puede hacer pensar que de esta forma evitaría confrontarse con ellos y darles satisfacciones por su actuar (Pérez, 1898), en el intenso proselitismo religioso que abrió la Ley de libertad de Cultos de 1860 y cómo la aprovecharon las diversas iglesias que se fueron asentando en el México plurirreligioso que iniciaba legalmente su conformación ahora con reconocimiento y respaldo jurídico.

La situación por la que atravesó J. Refugio Pimienta en 1891 inició con su aventura trece años antes, en 1878, cuando, a su decir en un escrito dirigido a su párroco, el presbítero Monrar, se “afilió a la secta protestante llamada de «*metodistas ingleses*»”, apartándose de esa manera de la Iglesia católica. Sin embargo, a pesar de los años que llevaba practicando esa religión, no fue sino en los cuatro meses previos en los cuales su conciencia le empezó a reclamar su proceder, según él, al ser “tocado de la divina gracia estoy resuelto

4 Decretal del Concilio Vaticano I.

5 Decretales del Concilio de Trento

a abjurar de mis errores, a fin de poderme reconciliar con la Santa Iglesia [...]” (Pimienta, 1891).

La contestación del párroco se dio el mismo día, en la que se hizo constar que se recibió el escrito de Pimienta, y en el cual se sentenció que el acto de arrepentimiento implicaba hacer ante el cura “solemne abjuración de los errores religiosos que haya profesado y la protesta y profesión de la Santa Fe Católica”, para posteriormente recibir las instrucciones del obispo (Pimienta, 1891). Más tarde, el cura sustituto Monrar consignó en un acta que dirigió posteriormente a su obispo lo ocurrido en su parroquia sobre el caso del señor Pimienta, quien abjuró ante el prelado de sus errores religiosos al haber profesado “en la secta protestante Metodista”, a la cual se afilió por debilidad y de la cual se separaba para siempre y de sus “perniciosas doctrinas, cuya abjuración hace extensiva a todas las herejías en general”, al mismo tiempo que reconocía a la Iglesia católica como “columna de la verdad”. Posteriormente consignó en el documento, de su puño y letra, su profesión de fe, la cual se compone del credo (oración católica en donde se reconoce, entre otras cosas a las tres personas divinas o trinidad, el sacrificio de Jesucristo para salvar los pecados de la humanidad, y la virginidad de María, madre de Jesucristo, la resurrección de Cristo, que nuevamente vendrá al mundo, ahora a juzgan a los vivos y muertos, y la instauración del Bautismo para redimir los pecados, etcétera) (Monrar, 1891a).

Agregó a su acto de fe que abrazaba la tradición eclesiástica, admitiendo las “Sagradas Escrituras”. Se comprometió a no “juzgar el verdadero sentido” que la Iglesia da a estas y a no interpretarlas ni escribirlas. Reconoció los siete sacramentos instaurados por Jesucristo para la salvación de los hombres, de los cuales sólo dos no pueden recibirse doblemente sin sacrilegio: el bautismo y la confirmación. Asimismo declaró que apoyaba toda la doctrina emanada del sínodo de Trento y otras declaraciones que marcan algunas diferencias con los protestantes, como la transustanciación (transmutación en el documento) del pan en la eucaristía y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Además, sostuvo su creencia en el Purgatorio como el lugar donde aguardan las almas que tienen que pagar pecados menores y que son ayudadas por la iglesia

militante, es decir, por los sufragios de los fieles (entiéndanse bulas de la Santa Cruzada, Misas de Difuntos, indulgencias por diversos actos o caridad, etcétera, asuntos cuestionados severamente desde Lutero en el siglo XVI) (Monrar, 1891b).

Reafirmando los postulados de la Contrarreforma sobre la virginidad de María, los santos como intermediarios en la salvación y las imágenes (consideradas como idolátricas por la Reforma) manifestó el penitente: “Que las imágenes de Cristo y la Madre de Dios, siempre virgen, y de los otros Santos, deben tenerse y conservarse y tributarles el mismo amor y veneración” (Pimienta, 1891). En ese mismo tenor contrarreformista, reconoció al papa como el legítimo sucesor del apóstol Pedro, vicario de Jesucristo, a quien se sometía y juraba absoluta obediencia. Aceptando todo lo emanado de los Concilios Ecuménicos de Trento y el Vaticano I, haciendo particular mención del nuevo dogma de la época, la infabilidad del papal, y de acuerdo con ese principio también repudiaba todo lo que éste dispusiera, como lo escrito en su encíclica *Cuanta Cura* y en el *Syllabus*, ya mencionados (Anónimo, 1874).

A cambio del perdón, también se comprometió a tener una parte activa para ayudar a que sus hermanos católicos no cayeran en los mismos errores: “[...] y ayudándome Dios [...] que todos los que me estén sujetos aquéllos cuyo cuidado tocara a mi cargo tengan, conserven y confiesen de la misma manera, lo que procuraré cuanto fuere de mi parte [...]” (Pimienta, 1891). Terminó su acto de fe suplicando la reconciliación con la Iglesia y que se le administraran los sacramentos, en especial la penitencia. Así se comprometía a cumplir la penitencia que se le impusiera por sus errores y herejías, además de estar dispuesto a “reparar el escándalo que haya dado con su apostasía por cuantos medios estén a su alcance”. (Pimienta, 1891) Al día siguiente, el cura Monrar, envió una carta a su mitra diciendo que la absolución solicitada por el señor Pimienta excedía su potestad, ya que era reservada al Papa *spiciali modo*, y solicitaba se le pidiera a su obispo le subrogara “la facultad necesaria para absolver al interesado de que se trata, a cuya gracia lo considero acreedor, tanto por su espontánea denuncia, como

por su humilde y sincera abjuración de sus errores, protesta y profesión de la Santa Fe Católica” (Monrar, 1891).

En otro caso, Maximino Rojas fue una persona que en su retractación se auto- acusó de cometer dos grandes pecados. Primeramente hace alusión en su “protesta de fe que hago haciendo uso de mis sentidos y potencias y para reparar de algún modo el escándalo que mis creencias en el Protestantismo hayan ocasionado a mis prójimos”. Pero el documento deja entrever que Máximo Rojas se preparaba espiritualmente para morir, y también se retractó de haber protestado la Constitución de 1857 en por lo menos dos ocasiones, cuando fue electo como primera Autoridad del pueblo de Almacueca, en virtud de que:

[...] hoy me encuentro a las puertas de la eternidad ADJURO y me arrepiento de mi error e imploro la be[nig]nidad de la Iglesia me reciba piado[samente] en su seno y me haga partícipe como cristiano católico, Apostólico y Romano [de] los santos sacramentos, penitencia y Eucaristía u Extrema-Unción para morir tranquilo y aguardar de la misericordia Divina que reciba mi alma en Santa Gracia y me abra las puertas de su reino. Estos son mis votos, todos mis deseos. (Rojas, ca 1883).

Un caso similar es el que relata el confesor Juan Francisco Gómez de la parroquia de Mexicaltzinco en 1899, en una carta dirigida al vicario capitular de la mitra de la arquidiócesis de Guadalajara, en donde dejó escrito que auxilió espiritualmente a una mujer, de la cual no da el nombre, indicando que en el lecho de muerte “se retractó de los errores que profesó en la secta **luterana**”, y que después de cerciorarse de que sabía los fundamentos católicos y que tampoco perteneciera a la “secta” anglicana o presbiteriana “en cuyas sectas usan de la fórmula católica, sino luterana, en la que truncan las ceremonias católicas y bautizan según la intención de la secta”, le administró los auxilios que requería en su condición: la bautizó de manera condicionada, le dio la extremaunción, la indulgencia plenaria “y la dejé a cargo de la monja que la cuidaba. Ayer todavía estaba en el mismo caso de postración. Mandé al notario que levante la acta de retractación y bautismo y los remitiré a la Sagrada Mitra” (Gómez, 1899).

Sin duda las dos retractaciones anteriores muestran una de las motivaciones más profundas para la realización de estos actos, y si bien estos ejemplos no son los más dramáticos, muestran bien cómo operó el terror al más allá si el creyente moría excomulgado, no reconciliado con la Iglesia. Esta es una razón subyacente en la mayoría de todas las retractaciones, en ocasiones explícita como esta, en otras implícitas, y unas más para obtener otros beneficios. El arrepentimiento de varios de los actos que causaban excomunión automática podía expresarse en estos documentos, hacerse públicos para enseñanza y muestra de los feligreses, para que aprendieran que era mejor no desviarse de la fe, y en caso de caer, si el tiempo era suficiente, había una puerta pequeña para volver a ser aceptados y enfrentar el destino con la fortaleza y aplomo que les daba la reconciliación, convirtiéndose en rehenes de la fe.

La situación de Micaela Chávez Coronel es atípica en las retractaciones revisadas, si bien existe un número reducido de mujeres retractantes, son en su grandísima mayoría relativas a haber jurado o protestado la Constitución de 1857 para permanecer o conseguir un empleo. Pero el caso de Micaela Chávez es particular, pues se trata de una retractación por haber incursionado en nuevos paradigmas religiosos. Así alude a la debilidad que tuvo de convertirse en protestante participando en los sacramentos de esta religión, pero que esta “secta” no le imponía obligaciones como en la católica, fe que dejó y pedía al arzobispo perdón por los escándalos generados por su participación en las reuniones prohibidas, pero sin duda, lo que llama poderosamente la atención es la última línea, en la que dice que “No me presento ante V. Ilma. A hacer verbal retractación por estar obligada a permanecer oculta.” (Chávez, 1892). Es interesante ya que a los retractantes se les obligaba a que hicieran la retractación oral ante una autoridad eclesiástica, y en ocasiones su auto de fe, más tarde se les exigía que fuera por escrito y en más de una ocasión el penitente pidió que no se hiciera por escrito o que se guardara en secreto.

La diáspora protestante

A pesar de los esfuerzos de la Iglesia católica, ya fuera a través de manipular la conciencia o del uso de la prensa y otros artilugios, la propagación

de los asentamientos legales de los cultos protestantes a raíz de la promulgación de la Ley de libertad de Cultos de diciembre de 1860, permitió a estas iglesias su establecimiento, que debía ser solicitado a las autoridades y estas debían autorizarlo, cumpliendo así uno de los principios estipulados en las leyes liberales de la Reforma: el de garantizar, con sus limitaciones, el ejercicio de profesión religiosa fuera cual fuera esta (Anónimo, [1861] 2006, p. art. 1).

En agosto de 1879, el gobernador del Estado de México, en respuesta a una comunicación de la Secretaría de Estado y del despacho de gobernación, avisó al ministro de justicia “la apertura de un templo para el servicio del culto evangélico, en el pueblo de Santa María Tlahuimilpan, Estado de México, después de haber concluido los trámites correspondientes. (Gobernador del Estado de México, 1879: 1).

Cada vez más adeptos abrazaban las novedosas propuestas del credo y una vez en sus filas se pretendía que los nuevos adeptos continuaran su camino religioso, inclusive si se caía en la cárcel. Al respecto resulta muy ilustrativa la solicitud que hizo el representante de la Iglesia presbiteriana en el país, Arcadio Morales (redactor del periódico *El Faro*), para poder celebrar “culto evangélico” en la cárcel Nacional o de Belem, argumentando que varios internos profesaban ya dicha fe, o “individuos sometidos a la doctrina evangélica”. En el escrito, Arcadio Morales apoyaba su solicitud en que se permitía el ejercicio del culto católico, por lo que consideraba injusto negarle su petición. Antes de tomar una decisión, el ministro de justicia solicitó su opinión a la Junta de Vigilancia de Cárceles, cuya opinión era negar el permiso con el argumento de que después de una consulta con las autoridades de la cárcel de Belem, “al dar sus generales todos los presos que existen hoy, han declarado ser «católicos», como consta en los libros de entradas y no habiendo uno solo que diga tener o profesar otra religión” (Curiel, 1879).

En la resolución del 10 de febrero de 1879, se explicaba que se tenía considerado que los reos pudieran tener comunicación “con las personas capaces de instruirlos en su religión, y con los sacerdotes o ministros de su culto, aún en el caso de incomunicación absoluta. En este interesante

documento, sostiene la autoridad que el “Código Penal que sólo autorizan [...] el culto de los sentimientos religiosos previamente adquiridos y nunca la propaganda de una religión en las prisiones” (Curiel, 1879: Fs. 1-2v). Con esto quedaba clara la posición del gobierno: garantizar la libertad de culto aún en la cárcel, pero no el proselitismo dentro de ella, aunque también se acotó que había casos de urgencia, cuando se estaba en peligro de muerte, con lo que se reconocía el valor que podía generar en los individuos un código ético que ayudaba al hombre a tener un actuar recto, asociado y emanado de la religión, postura adoptada en Inglaterra que buscaba impedir la confusión de los presos en cuanto a su religión y se preguntaba: “¿Por qué llevar el espíritu de libertad religiosa a un extremo de exageración a que no lo han llevado dos naciones tan tolerantes e ilustradas como Inglaterra y los Estados Unidos de América?” (Varios, 1879).

La resolución y comentarios de la Junta se le dio a conocer al ciudadano Arcadio Morales a través de un acuerdo el 22 de marzo de 1879, ante lo que Morales esgrimió, entre otras razones para que no se le negare el acceso, que en años pasados había conducido su culto al interior de la cárcel de Belem, tanto en la sección de hombres como en el de jóvenes y mujeres, que posteriormente extendió su práctica al recinto de Tlalpan junto con otros ministros de su iglesia, pero que con las reformas la Ley del 14 de diciembre de 1874, “nos prohibieron nuestro culto”, al quedar consignado en su artículo cuarto que quedaba prohibido cualquier culto en “todos los establecimientos de la federación, de los Estados y de la Municipalidad” y sólo podrían acudir a las iglesias de su culto en caso de extrema necesidad, lo que tristemente acataron, pero que en diciembre de 1878, recibieron la carta de un preso de la cárcel de Belem que profesaba la fe protestante quien se quejaba de la coacción porque querían que asistiera a misa (interpretamos que del culto católico) y que más presos se unían a la petición del “gozo que tendrían con la práctica de su culto en la prisión de Belem”, por lo cual argumentó el ministro Arcadio Morales que resultaba injusto que a unos se les permitiera seguir con los ritos de su religión (católica) y a otros se les negara, y cuestionó la afirmación de la Junta que decía que no había ningún reo protestante, justificando la aparente falta de sus seguidores: “[...] ya la experiencia nos ha enseñado a que se expone un

puñado de protestantes cuando tienen que tratar con centenares de personas de creencias opuestas entre las cuales hay algunas que por ejercer autoridad oprimen y extorsionan a los que creen conforme al dictamen de su conciencia” (Varios, 1879).

Confiaba el ministro en que el gobernador daría los permisos si decía los nombres de los protestantes (Máximo Chávez, Hilario de la Paz, Miguel Robles, José Velázquez, Luciano Reyes Muños, Eleuterio García y Eduvigis Castillo) a pesar de la opinión de la Junta, e invocó el derecho de asistir a sus creyentes incluso en completo aislamiento. Antes de concluir su escrito, le solicitó al gobernador del entonces Distrito Federal tres puntos: el primero, ingresar a la cárcel “cada domingo a celebrar los Cultos Evangélicos conforme a nuestra fe”; segundo, que se pusiera mayor atención para proteger a los protestantes expuestos ante una multitud opuesta a ellos y les preguntaran con “toda la indulgencia y precaución necesaria”; y tercero, que diera trámite “a la mayor brevedad para detener la desigualdad que hay entre los protestantes y católicos” (Varios, 1879).

En su análisis, el gobierno del Distrito Federal, que envió documento oficial al ministro de Justicia, recapituló la opinión de la Junta y de la exposición y defensa del ministro Arcadio Morales y centró la discusión en la existencia de protestantes en la cárcel, pues en ese supuesto, tendrían derecho de permitir el ingreso de ministros para ofrecerles el culto y la enseñanza religiosa, pero al tener a la vista el dicho del ministro y los documentos exhibidos por la Junta recomendó negarles lo solicitado, pues sería sólo “propaganda, produciendo numerosos males y trastornos en el régimen interior del establecimiento”. Pero lo de fondo es el precepto constitucional ya mencionado y que la naturaleza de la cárcel excluye a sus habitantes de la libertad que había previsto el artículo cuarto antes citado en cuanto a que sus habitantes pudieran ir “[...] a los templos de su culto; y hubiera decirse que no en todos los establecimientos está prohibido el ejercicio del culto y que las prisiones no están comprendidas en la proposición general y absoluta consignada en dicho artículo” (Varios, 1879). El argumento que va tejiendo el gobierno del Distrito Federal se

apoya con el espíritu del legislador y cita el debate que generó el artículo cuarto de las adiciones de diciembre de 1874, en el sentido de que si “vamos a dar el ejemplo de una aglomeración de criminales sin ninguna clase de sentimientos religiosos o morales, etc. etc. [...] al ingresar un interno se le podría preguntar] qué oficio quiere ejercer para destinarlo al maestro del oficio que escoja; así también se le puede preguntar cuál es su religión, para destinarlo al capellán de la secta que profesa”. (Varios, 1879).

Pero no hubo discusión de los argumentos presentados, por lo que el artículo fue aprobado y el sentido de la cámara fue en la prohibición general de la impartición del culto en los establecimientos públicos, y se consideró que la extrema necesidad para recibir los auxilios espirituales era cuando peligraba la vida: “El caso de extrema necesidad sólo es el de la muerte. El del moribundo que, ni aún teniendo facultades de salir del establecimiento, podría físicamente hacerlo para recibir los auxilios espirituales” (Varios, 1879).

Lo que puede desprenderse de esto es que la irrupción y el asentamiento legal de nuevos credos en el país tuvieron una relativa rápida expansión. Para enero de 1885, después de casi 25 años de la promulgación de la Ley de Libertad de Cultos de 1860, el primer número del periódico oficial evangélico *El Faro* exponía el rápido crecimiento de su religión, que por motivos administrativos, dividió al país en dos regiones o presbiterios: la norte y la sur. Para la segunda, reportaron que había 58 iglesias y congregantes en ocho estados (sin decir cuáles), con 4,391 bautizados y 15 mil congregantes (“cualquier simpatizante y se reúne para orar y oír la palabra y su explicación”, que se reunían en los templos pero que todavía no eran bautizados). En ese mismo primer número de *El Faro*, la comunidad presbiteriana, a través de una carta pública, felicitaba al general Porfirio Díaz por llegar a la presidencia, donde se lee: “Al mismo tiempo se lisonjea a creer que todos sus miembros, en cualquier parte de la República donde vivan, gozarán como nunca de la libertad de cultos que les otorgan las leyes de Reforma (Anónimo, 1885).

Comentarios finales

A pesar de los intensos debates que desde 1856 se llevaron a cabo en el Constituyente para la redacción de la Constitución de 1857, el artículo 15 del proyecto fue, según sus mismos redactores, uno de los más espinosos y difíciles y ante el cual hubo diversas posturas y posibles redacciones (Zarco, 1987), ya que el de la libertad de culto fue un aspecto que exacerbó los ánimos de toda la nación. El haber dejado de ser la católica la religión oficial y la promulgación del Estado laico, cuyo uno de sus deberes era proteger el ejercicio de cualquier religión y de mantener la “sana” separación de la religión en la esfera política y viceversa, se vieron consolidados con la Ley de 1860.

La libertad de elegir del credo religioso, que las iglesias no católicas pudieran legalmente promocionarse para ganar adeptos y abrir sus propias escuelas, etcétera, fueron actos emancipadores que dieron a los ciudadanos la posibilidad de elección, sin embargo, el peso de una religión de Estado, monolítica, que durante siglos gozó de privilegios, empleó diversas estrategias para preservarlos al sentirse amenazada. No dudó en echar mano de las armas de conciencia que sabía que tenía sobre su feligresía, que no conocía otra forma de relacionarse con Dios, y sancionó, sentenció y minusvaloró otros ritos y creencias que les pudieran permitir alcanzar el sueño que durante siglos los católicos prometieron a sus creyentes: la salvación. Pero los tiempos de la segunda mitad del siglo XIX fueron propicios para que la gente recibiera y analizara nuevos paradigmas que podían aplicarse a la conciencia de su existencia, para que los disidentes en materia religiosa pudieran expresarse sin las represalias; que lo hubieran tenido medio siglo antes, hubiera sido impensable.

Con todo ello y a pesar de la combatividad católica, la sociedad mexicana inició un camino que todavía no concluye: el del respeto a la diversidad de profesar otros credos o ninguno, con crasos escollos como los desplazamientos, asesinatos, discriminación, etcétera que hoy tenemos que seguir trabajando, y si bien estos conceptos resultarían anacrónicos en la segunda mitad del siglo XIX no es menos importante conocer la encrucijada

a la que se vieron enfrentados los católicos decimonónicos al abrírseles el panorama de la profesión de creencias, las curiosidades de propuestas novedosas, desde el boyante espiritismo de la época, los señalamientos protestantes a los dogmas católicos, acompañados de “milagros científicos”, los cuales la otrora religión oficial no podía explicar. El nuevo orden mundial que ponía en duda la organización económica del capitalismo galopante que veía en la acumulación de dinero y su transformación en capital como algo bueno y señal de beneplácito divino como señales de estar en el camino de la salvación, frente a una ética económica que reprobaba la acumulación de riqueza.

En esos momentos, los nacientes ciudadanos se aventuraron a salir de los límites impuestos por siglos, algunos abrieron sus fronteras y aprendieron a vivir en esos nuevos espacios, mientras que otros regresaron a lugares seguros, donde conocían la explicación del mundo y que esta tenía sentido, convirtiéndose en los nuevos hijos pródigos, cuyo padre (la Iglesia católica) les abrió las puertas con la condición de su pública abjuración y retractación para dar el ejemplo a otros “posibles desertores”, ya que la verdad sólo se encontraba con ellos.

Referencias

ANÓNIMO ([1861] 2006). *Colección de las leyes, decretos, circulares y providencias 1856-1861 relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones, y a la Reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la iglesia*. Edición facsimilar de la de 1861. México: Miguel Ángel Porrúa.

ANÓNIMO (1865). *Colección de las Alocuciones Consistoriales, Encíclicas y demás Letras Apostólicas citadas en la Encíclica y el Syllabus de 1864 con la traducción castellana*. México: Editor Tejado.

ANÓNIMO (1874). *Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del sumo pontífice, junto con la encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864*. México: Escalerillas.

ANÓNIMO (1885) “La Iglesia Presbiteriana” en *El Faro*, 01 01, Issue 1, pp. 6-7.

ANÓNIMO (1906). *Promesa*. Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

ARREDONDO, B. (1891). *Retractación*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar

ARRIAGA, B. J. (1864). *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes y otras autoridades de la República Mexicana*. 1a ed. México: Imprenta de A. Boix.

BARZÓN, P. (1877). *Retractación*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

BLANCO, E. (1889). *Retractación*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

BURCHARD, G. e I. (1866). *Solicitud matrimonio mixto*. Archivo General de la Nación-México (AGN-M), Bienes Nacionales, vol. 141, exp. 20

CHÁVEZ, M. (1892). *Retractación*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

CLEMENTE XIII (1738). *Biblia y tradición*. EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS. Recuperado de: <https://bibliaytradicion.wordpress.com/miscelaneo/francmasoneria/documentos-pontificios-que-condenan-a-la-francmasoneria/#1> [Último acceso: 15 04 2016].

CRENIER, H. (1901). *Retractación*. México. Archivo Historico del Arzobispado de México (AHAM), caja 123, exp. 26

CRUZ, A. M. (1890). *Retractación de Antonio M. Cruz*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

CURIEL, L. (1879). *Respuesta de la junta de vigilancia a solicitud de Arcadio Morales para ofrecer culto presbiteriano en la cárcel de Belem*. AGN-M, Secretaría de justicia, caja 88, exp. 4.

DUBLÁN, M. y LOZANO, J. M. (1877). *Legislación mexicana, o, Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república ordenada por Manuel Dublán y José María Lozano*. 1ra ed. México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez.

GOBERNADOR DEL ESTADO DE MÉXICO (1879). *Aviso al ministro de justicia para la apertura de un templo evagélico*. México. AGN, Secretaría de Justicia, caja 90, exp. 111

GÓMEZ, J. X. (1899). *Carta de Juan X Gómez al vicario capitular de la sagrada mitra*. AHAG, documentación sin clasificar

GRIM, B. J. (2015). *How Religious Will the World Be in 2050?*. [Online] Recuperado de: <https://www.weforum.org/agenda/2015/10/how-religious-will-the-world-be-in-2050/> [Accessed 4 agosto 2017].

HERSH, E. D. y. M. G. (2017). *Partisan Pastor: The Politics of 130,000 American*. Recuperado de: http://www.eitanhersh.com/uploads/7/9/7/5/7975685/hersh_malina_draft_061117.pdf [Último acceso: 16 junio 2017].

KNOWLTON, R. J. (1969) “La iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados” en *Historia Mexicana*, (abr-jun), 18 (4), pp. 516-534

Meyers, J. (Marzo 17, 2016). *How Strongly do Different Nationalities Feel About Religion?*. Disponible en: <https://www.weforum.org/agenda/2016/03/how-strongly-do-different-nationalities-feel-about-religion/> [Último acceso: 08 01 2020].

MONRAR (1891a). *Informe al obispo de la absolución otorgada al señor Pimienta*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

————— (1891b). *Informe al obispo sobre la abjuración, retractación y acto de fe del señor Pimienta*. AHAG, Gobierno, retractaciones, sin clasificar.

NIETO-ESTRADA, E. J. (2018) “Entre Dios y la Ley. La Jura a la Constitución de 1857” en Durán y Díaz (coords.) *Sociedad y religión:*

transgresión y educación, siglos XVI-XIX, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, pp. 129-150

_____ (2014a) *De pochtecas y mercaderes. La inserción de los comerciantes indígenas en la ética comercial novohispana del siglo XVI*. 1a ed. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

_____ (2014b) *Compras, juras y retractaciones. El conflicto moral católico de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma*. Tlaxcala, México: Universidad Politécnica de Tlax, pp. 143-164.

NUSSBAUM M. C. (2010). *Libertad de conciencia: contra los fanatismos*. 1a ed. México: Tusquets Editorres.

PÉREZ-GALLARDO, B. (1878) *La Constitución de 1857. Guía para consultar la Historia del Congreso Constituyente de 1856-57*. 1 a ed. México: Imprenta de Francsico Díaz de León.

PÉREZ, M. R. (1898). *Retractación*. AHAG, Gobierno, Retractaciones, sin clasificar.

PIMIENTA, R. J. (1891). *Retractación*. AHAG, Gobierno, Retractaciones, sin clasificar.

QUEALY, K. (2017) “Your Rabbi? Probably a Democrat. Your Baptist Pastor? Probably a Republican. Your Priest? Who Knows” En *The New York Times*. s/p.

ROJAS, M. (ca 1883). *Retractación*. AHAG, Gobierno, Retractaciones, sin clasificar.

TESIJA, P. M. (2007) *Arte y masonería. Historia y evolución del concepto de arte en la Orden Masónica*. 1a ed. Buenos Aires: Kier.

TRIBUNAL DE MINERIA (1788). *Expediente sobre la admisión que se hizo de 3 profesores catónicos y 8 facultativos protestantes alemanes practicos y operarios para el trabajo de las minas de Zacatecas, Guanajuato y Tasco, aprobados por Real Orden del 12 de abril de 1788*. AGN-M, Indiferente virreinal, caja 4714, exp. 3.

VALADEZ (1890). *Pregunta del presbítero Valadez sobre el caso de Santiago Bernal*, AHAG, Gobierno, Retracciones, sin clasificar

VARIOS (1879). *Solicitud para ofrecer culto presbiteriano en la cárcel de Belem. México*. AGN-M, Secretaría de Justicia, caja 88 exp. 41; caja 89, exp. 139

VERAS (1891). *Informe del cura Veras sobre el caso de D. Bárbaro Arredondo*. AHAG, Gobierno, Retracciones, sin clasificar

ZARCO, F. (1979). *Crónica del Congreso extraordinario constituyente [1856-1857]*. 1a reimpresión de la 1ª edición [1957]. México: El Colegio de México

La importancia de la memoria cultural carabalí en Cuba: la Sociedad Secreta Abakuá

Viridiana Tamorri¹

RESUMEN

La Sociedad Secreta Abakuá es una religión de origen africano, estructurada como agrupación de ayuda mutua que ya desde el tiempo de la Colonia apoyaba los esclavos que querían comprar su libertad. Es un tema muy complejo que carece de estudios sistemáticos y etnografías actualizadas, aquí se exponen algunos de los resultados de una investigación muy amplia y que cuenta con la colaboración de algunos ilustres fieles de la Asánga Abakuá. En este artículo se propone concebir la Sociedad Secreta Abakuá como una *communitas* turneriana, dentro de la cual se perpetra la memoria colectiva del grupo religioso, la cual ofrece las bases para la construcción de la identidad de los adeptos.

Palabras clave: Sociedad secreta, religión, Afroamérica, identidad, memoria cultural, *communitas*.

The importance of the Carabalí cultural memory in Cuba: the Secret Society Abakuá

ABSTRACT

The Abakuá Secret Society is a religion of African origin, structured as a mutual aid group that, since the time of the Colony, supported slaves who wanted to buy their freedom. It is a very complex subject that lacks systematic studies and up-to-date ethnographies, here are some of the results of a very extensive investigation and with the collaboration of some illustrious faithful of the Asánga Abakuá. In this article, it is proposed to conceive the Abakuá Secret Society as a Turnerian *communitas*, within which the collective memory of the religious group is perpetrated, which offers the bases for the construction of the identity of the adepts.

Key words: Secret society, religion, Afroamerica, identity, cultural memory, *communitas*.

¹ Investigadora postdoctoral del Colegio de Michoacán, México
e-mail: viridiana.tamorri@gmail.com

Introducción

En este artículo se presentarán algunos de los resultados de la investigación sobre la Sociedad Secreta Abakuá de Cuba, que son el fruto de un intenso y duradero trabajo etnográfico; además se proporcionará una breve descripción de la misma, que no pretende ser exhaustiva puesto que se trata de un fenómeno muy complejo y amplio. La Sociedad Secreta Abakuá pertenece al contexto de las religiones afroamericanas, es decir las que derivan de las tradiciones culturales procedentes de África y que en tierras americanas, tras un proceso transculturativo, se sincretizaron con el catolicismo y las religiones autóctonas. La Sociedad Secreta Abakuá es la evolución en Cuba de la africana Sociedad del Leopardo *Ekpe* de las antiguas culturas del Calabar, región ubicada en el sureste de Nigeria.

Varias de las etnias procedentes de esta área africana, fueron agrupadas en Cuba bajo el topónimo de *Carabalí*, comprendiendo las tribus Efik, Efor y Oru, consideradas las fundadoras de la religión Abakuá en Cuba. Abakuá es un pedazo de África en América: su escena ritual acompañada por los tambores, sus espectaculares máscaras de los diablitos Íremes² que bailan y limpian el camino de los adeptos, la sacralidad y secretismo que envuelve toda la liturgia. La pregunta es, ¿como ha podido Abakuá mantenerse tan fiel a su alter ego africano Ekpe? Sin adelantar los resultados, puedo destacar la importancia de las dinámicas de cohesión y reciprocidad existentes entre los cofrades abakuá, lo que ha garantizado su preservación y el mantenimiento de su estructura recalcando el modelo africano de Ekpe. Esto ha permitido a Abakuá no desnaturalizarse o comercializarse como ha acontecido con otras religiones de origen africano presentes en Cuba (Santería y Palo Monte entre otras).

2 Son las comparsas enmascaradas que bailan durante los rituales y representan a las fuerzas de la naturaleza y los antepasados míticos.

Breve descripción

En su tierra de origen la religión Abakuá deriva del encuentro y sincretización de las tradiciones religiosas de las tribus antes mencionadas, que compartían los cultos totémicos del pez y del leopardo, entre otros animales, el culto de los antepasados y las fuerzas de la naturaleza, además de la práctica de organizarse en sociedades exclusivas (en base al sexo, a la edad, etc.). El mito de fundación, *el recuerdo sagrado*, en el cual se rige la religión Abakuá cuenta el hallazgo de un Pez, Tanze, en el río sagrado Oddán, por parte de la princesa Sikán, la cual no sabía que encarnaba al Ser Supremo Abasí. Los hombres de las tres tribus Efik, Efor y Oru esperaban la aparición del Ser Supremo y, al darse cuenta de lo que la princesa había encontrado, le robaron el Pez con el engaño. Tanze, por supuesto, no era un pez cualquiera, su aspecto particular y el sonido ronco que emitía fuera del agua infundían miedo a los pescadores. A partir de este mito se funda la realidad *Abakuá*, se crea la religión, se prescriben los mandamientos y la jerarquía, en fin queda instaurada una dada visión del mundo “a favor” de los hombres, exclusiva y excluyente.

La creencia religiosa está basada en la conexión entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, personificados ritualmente por las Plazas o dignatarios que forman la jerarquía Abakuá. Esta conexión se verifica a partir de la reproducción de la “voz” del Ser Todopoderoso Abasí mediante el sonido de *Ekue*, el tambor más sagrado que habla en los rituales, los cuales son secretos para los no jurados (no iniciados) y que se desarrollan en la casa-templo *fambá*. Abakuá es sin duda una religión apegada a la tradición ancestral probablemente gracias al poder normativo del mito, que funda el culto totémico y que resulta todavía muy efectivo e interiorizado por los adeptos, pues viene constantemente presente durante el acto ritual y durante los encuentros entre los adeptos ancianos y los jóvenes aspirantes que son verdaderas lecciones sobre la tradición.

La Sociedad Secreta Abakuá presenta una organización interna concebida como una jerarquía de 13 dignatarios – Plazas- principales, denominados Obones (u obonekues o Abasekiñongo), más otras 12

consideradas complementares y cuyo número es variable; la potencia está completada por un número ilimitado de iniciados— abanekues. En la actualidad cubana cada obonekue reviste el mismo papel de los Dignatarios del mito de fundación: todas sus acciones, cualidades y predisposiciones en el contexto ritual están prescritas por el mito. Los personajes que se suceden en el fambá son la transposición de los que en *Bekura Mendó* crearon la *Asánga Abakuá*³. En otras palabras, son la encarnación de sus antepasados fundadores, asunto que viene confirmado por un informante de la Cabrera: “Todos en el *baroco* figuramos a los muertos. Es como una representación de lo que hicieron los antecesores abakuás muertos en África, y los espíritus” (1992: 205). El Jefe Supremo, con base en la filiación efor o efik, es el Iyamba o Mokongo. Cada plaza toma nombres distintos a partir de las acciones rituales y sus cualidades míticas:



Iyamba: es el encargado del Secreto, lo que *hace hablar a Ekue*, produciendo su Voz. Nasakó le entregó el yin *-saékue-* para tocar el Ekue. Dueño del saékue dijo: “*Iyamba yambumbé amuñongo Efor*” (Iyamba suena el tambor efor). Es el responsables de los iniciados— *indísemes* de los nacimientos en Abakuá, que vienen aprobados por la voz del tambor dentro del fambá, él trazará su firma en el divino cuero del tambor con el yeso amarillo. El Iyamba se queda escondido en el *Fambayin*⁴ detrás de una cortina durante toda la ceremonia, sujetando el Ekue entre las piernas y frotando el yin con los dedos mojados de sangre de gallo. Suele officiar los rituales vendado porque en el mito el primer Iyamba era ciego. Su itón “Bastón de la Paz” no se pone junto a los demás en el altar ñáñigo, porque es una grande caña larga de casi un metro, tapada, donde se guardan los yin para tocar el Ekue.



Mokongo: el Gran Guerrero de los Efor; en la sociedad encarna al concepto de Poder absoluto e ilimitado de la fuerza y de la justicia al servicio de Ekue. Para algunos es el jefe supremo ya que a él se debe la inmolación de

3 En la tierra sagrada del mito crearon la religión Abakuá.

4 Llamado también *iriongo*. Es el cuarto secreto donde viene ocultado ekue.

su hija Sikán. Por esto su firma –*arakasuáka*- es fundamental y no se puede separar de la de Sikán. Con su firma ordena y autoriza todo los ritos. Es el dueño del chivo *Mbori*, en cuanto padre de Sikán, y el primero en tomar la sangre y la carne de este animal.



Isué: es el cura de los bautizos de los *indisemes*. Es el responsable del tambor *Seséribó*, que representa en el juego a Sikán⁵. Su figura está envuelta en el misterio porque para algunos era una mujer o vestía de mujer, para otros fue raptado por mujeres de las que obtuvo el Secreto. En el juego viene considerado sincreticamente el “obispo abakuá”.



Isunékue: es el representante de Sikán en el juego y es el guardián de la Voz y del *iriongo*⁶, en cuya entrada raya su firma que reproduce a los 12 signos circulares que representan a los tres jefes antedichos. En algunas versiones del mito aparece como marido de Sikán. Durante las ceremonias de iniciación se sitúa a la entrada del fambá para vigilar el orden e introducir los aspirantes iniciados. Los símbolos de estos cuatro obones son los *muñones* -plumas, que adornan el Sesé.

Las tres plazas adicionales que componen los siete jefes principales son:



Mpegó: es el Escribano de la Sociedad, el “dueño de los yesos”

5 Esta plaza no puede transformarse en íreme, pues según las palabras de Ramón Torres “todas las plazas, excepto Isué y Abasí, pueden transformarse en íremes. Todos son, pues, antepasados, incluso los que no se transforman en íremes. Isué, porque, según la tradición vestía piezas femeninas. Algunos, incluso, piensan que era una mujer. Abasí, porque es un invento cubano, la cristianización del abakuá. Ahora bien, las demás plazas pueden convertirse en íremes, así como también hay íremes que siempre tienen que funcionar como tal. Por ejemplo, Eribangandó, que es el de la purificación o limpieza, siempre es íreme. Pero, según la leyenda, ya lo era cuando se descubrió el Secreto. Fue el íreme quien salvó a Sikán de las serpientes al descubrirsele Tánze” (comunicación personal).

6 Rincón oculto del fambá dónde está Ekue.

-ngomo⁷ -, con los que traza los signos y las firmas de la jerarquía en los atributos y raya a los neófitos. Con su tambor homónimo, tambor de orden, es el “Ejecutor de los órdenes del Poder divino”. Fue él quien trazó a los primeros símbolos sagrados -gandó- cerca del río sagrado Oddán y en la ceiba. Durante los rituales se queda a un lado del Iyamba, del que no se puede separar, y marca cantando a los objetos sagrados, los neófitos y los *muñones*. Es muy importante porque “él une y vincula a los hombres con el Secreto” y con el más allá (Cabrera, 1958: 179), a través de los signos⁸ que marca.



Ekueñón o Mokó: es el Ministro de la Sangre porque en el mito fue el verdugo de Sikán. Es el encargado de los sacrificios, aunque no es directamente él quien los lleva a cabo. Es el que míticamente preparó la sangre del gallo y por esto sigue preparando la *mokuba* para la comunión ñañiga. Lleva el chivo Mbori al santuario para el sacrificio.



Nkricamo: es el Moruá, lo que domina las almas de los antepasados y las atrae en el templo. Es por esto el jefe de los íremes que manda con su tambor, los erikundi y un yeso. Es cruel e implacable, “es el único íreme que habla y miente” (Sosa, 1982: 162).

7 El yeso amarillo es el yeso de la Vida, mientras que el blanco es de la Muerte.

8 Los abakuá poseen un complejo gráfico, Ereniyó, que “constituyen hoy un sistema ideográfico de señales desarrollado como procedimiento que sirve para inmovilizar y fijar la representación, que se repite en cada momento, de hechos globales que transcurren en el tiempo, respondiendo a muy antiguas prácticas de recurrir a medios gráficos u otros recursos materiales para darle expresión permanente a las ideas y circunstancias que, por otras causas, llevó a la escritura del lenguaje oral hasta las formas actuales de retención de la palabra” (Guanche, s. f.). Del sistema ereniyó forma parte el gandó, conjunto de signos-acciones mágico-rituales. Como escribe la Cabrera “los signos crean y dominan: lo que no está marcado no es sagrado ni tiene realidad” (Cabrera, 1958: 178).

A estas siete plazas principales se añaden seis secundarias, para completar los trece personajes abakuá:



Abasongo: el primer Abasongo fue el efik Otowañe, que selló la alianza entre efor y efik. Tiene el itón símbolo de la independencia y de la mayoría de edad de una potencia. Siendo el ayudante del Iyamba puede reproducir la Voz de Ekue.



Mosongo: representa a la Confianza de Iyamba. Guarda el cetro *Aprokambambá Sese*, que contiene la magia de Ekue y el *saékie* para tocar el tambor. Su itón es de la Ley, la justicia suprema. Es el “padre de las cabezas abakuá” porque autoriza con Ekue el nacimiento de los abanekues.



Nkoboro: es el íreme más poderoso y antiguo del Calabar. Es el íreme de la consagración y los abakuá le llaman “testigo de vista” porque vigila la liturgia de todos los rituales, de acuerdo a los órdenes de los antepasados. Presencia todas las ceremonias e impide que alguien no autorizado se aproxime a Ekue, quedando parado ante la cortina que oculta el iriongo, desnudo y rayado, unido al tambor por uno de sus pies que tiene debajo de la cortina hasta tocar al Ekue⁹. Siendo un íreme no habla sino que se comunica a través de gestos; cuando un iniciado viene confirmado por Ekue, manifiesta su felicidad moviendo frenéticamente los hombros y la cintura para que suenen sus cencerros.



Eribangandó: es el diablito del río, ayudante de Isué y nace del Sesé. Purifica el camino y lleva ofrendas a Tánze¹⁰ y a los espíritus del río. Lleva un gallo colgando a la cintura que purifica el ambiente de las influencias malévolas.

⁹ El sagrado signo trazado en la planta del pie, que apoya sobre la de Iyamba, lo une al signo sobre el cual está colocado Ekue.

¹⁰ El pez sagrado protagonista del mito.



Nkánima: íreme dueño del monte. Paga los derechos a la ceiba y a la palma, pues es el encargado del abastecimiento de madera para arreglar los tambores.



Nasakó: es el brujo-sacerdote. En el mito su papel es fundamental ya que fue quien reprodujo la Voz de Abasí y estructuró la jerarquía¹¹. En el juego es quien comunica con Sikán mediante la manipulación de los caracoles. Quien tiene esta carga, tiene que ser un profundo conocedor de las propiedades y empleo de las hierbas. Tiene siete kunansas como ayudantes.

Para completar estas 13 plazas hay otras hasta formar el número indicativo de 25:



Aberiñán e Aberisún: íremes, son los mellizos Abere del mito y ocupan el lugar de Ekueñón durante el sacrificio, recordando cuando el chivo Mbori sustituyó Sikán. Uno sujeta la víctima mientras el otro la mata con un palo.



Mboko: íreme asociado a la caña de azúcar que es una ofrenda y un ingrediente de al mokuba. Es el guardián de las ofrendas.



Mbakara: íreme que se ocupa de los muñones del Sesé.



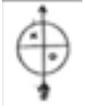
Moruá Yuansa: íreme que dirige a los diablitos con el erikundi.



Ekueumbre, o Ekoumbre: íreme ayudante de Nasakó.

11 Según mi informante Julio “Sin Nasakó no se puede hacer nada... hay cosas que él hace durante los rituales que son fundamentales” (Cinta 2: 6).

Abasí: es una plaza creada en Cuba por las potencias de criollos y blancos. En opinión de un informante de la Cabrera, fue creada para recompensar los méritos de los abakuás más ancianos, siendo una suerte de “carga honoraria”. Viene representado en las procesiones con un crucifijo que denota el carácter sincrético de esta carga. Según un informante, la plaza de Abasí en el juego es la encargada de *transmitir*¹² de Dios (Abasí) a los abakuás. La cruz representaría el mismo Abasí, la guía ñañiga, evidentemente sincretizada con el Dios católico.



Anamangüi: es el íreme de los ritos funerarios –llantos o enlloro-. Es el guarda responsable de los muertos.

Otras plazas son: **Kundiabon, Ibiandi, Koifán, Moni-Fambá,** etc. Cada uno de los personajes mencionados, revistiendo en el juego un papel preestablecido míticamente, se vuelven una parte fundamental de los rituales que no pueden desarrollarse si alguien está ausente. En efecto, “Las plazas tiene que ser completas...si falta una no se puede hacer nada...es como una cadena... Abakuá es una cadena...” (Cinta 2: 5).

Para poder volverse en *sangabia unsiro abakuá*¹³, es decir adquirir la identidad de un antepasado mítico, hay que llevar a cabo un largo proceso que lleva al juramento, el rito de paso que enfrentan los indísemes para volverse ekobios. Los neófitos suelen ser apadrinados por los integrantes que garantizarán por ellos. Además, la integración a la Sociedad prevé el cumplimiento de determinados requisitos así como el respeto de mandamientos, bajo pena de expulsión, y reglas para merecer la permanencia. Los mandamientos son siete:

- Guardar el secreto y no revelarlo;
- Matar, si es necesario, para Ekue. Defenderlo hasta la muerte;
- Respetar y obedecer a los cuatro obones y a las plazas más importantes;
- Ser buen hijo y no ofender a su propia madre;

12 O sea, instituir y mantener el contacto místico con Abasí.

13 Hermanos sacramentales.

- Ser buen padre;
- Ser buen hermano en la religión;
- Ser hombre, valiente y no afeminado. No dejar que nadie le maltrate y sobretodo una mujer.

Para los abakuá es muy importante no traicionar los mandamientos que han jurado en Ekue. De hecho, resulta ser peligroso al fin del mantenimiento del secreto si un cofrade traiciona Ekue porque, aunque será expulsado del juego, se quedará abakuá para siempre¹⁴. Estos mandamientos son claramente requisitos individuales que cualquiera que aspire a ser abakuá debe tener, es decir, son parte de la identidad individual indispensable para ser jurado. Probablemente, tanta rigidez en el cumplimiento de las normas y en el respeto de los mandamientos y prescripciones se debe a que todo lo que forma parte del “campo” mítico-ritual conforma los cuadros de referencia de la identidad dentro del fenómeno socio-religioso Abakuá.

La trayectoria cubana

Abakuá es un fenómeno único en América y fuera del Calabar se puede hallar sólo en Cuba¹⁵, dónde surgió oficialmente en 1836. Hubo esclavos de origen carabalí en toda América, sin embargo, su presencia en Cuba fue más grande e intensa su deportación a lo largo de toda la época de la trata negrera. Eran gentes cuya economía en África se basaba en actividades de explotación pesquera, pues sus cualidades en este ámbito permitieron su temprana ocupación del muelle habanero, dónde encontraron empleo también como capataces. Además, su costumbre de crear agrupaciones exclusivas de ayuda mutua incentivó que en la zona portuaria, ya desde el principio de la trata, se constituyeran unidades de trabajadores carabalíes como una clase de organización de defensa, un sindicato.

14 Lo que aconteció con el periodista abakuá Tato Quiñones, echado de su juego a séquito de la publicación del libro Ecorie Abakuá de 1994, por haber traicionado las reglas de ekue.

15 A pesar de las tentativas de los emigrados cubanos en E.E.U.U. de reorganizarse en Miami, o también últimamente en Fernando Poo.

La organización en sindicato era algo compatible con la naturaleza corporativa de los carabalíes y tuvo mucho eco entre la población esclava o liberta, lo que les facilitó encontrar su espacio en la estructuración estratificada de la sociedad colonial cubana. En el ambiente portuario existía una fuerte competición entre los trabajadores, en un clima de inseguridad económica causada por la dificultad de encontrar un empleo. Por supuesto, esta situación amplificaba las tensiones sociales y favorecía entonces la estratificación social y jerárquica en el ámbito profesional.

La transculturada Sociedad Secreta Ekpe, debido a las normas tribales en las que se fundaba, como el hermetismo, la exclusividad machista, la solidaridad y la reciprocidad y la “ley de silencio” que a menudo cubría actos poco lícitos, fue favorecida en la actividad portuaria, en cuyo contexto sus representantes no encontraron problemas de adaptación. La zona portuaria de La Habana ya en el siglo XIX se había vuelto el centro de acción ñañiga¹⁶, y sus adscritos entraron al puerto organizados en pequeños grupos para luego expandirse: se verificó entonces un verdadero “monopolio” del muelle, donde quien no había jurado en Abakuá no tenía acceso al trabajo portuario. Los abakuás estaban, pues, acostumbrados a este mecanismo mediante el cual los capataces y los contratistas gozaban de una posición de dominio en el grupo, sobre todo los que eran Plazas¹⁷ de algún Juego. Se puede afirmar que en el mismo puerto los carabalíes se re- adaptaron, pues transculturaron la organización de las casas-canoas¹⁸, entidades existentes en el Calabar. Como escribe López Valdés: “Estaban preparados social y culturalmente para cumplir este requisito” (1966: 13) calcando el modelo social así como era estructurado en su tierra de origen.

En la actitud carabalí era innato recrear una organización estructurada jerárquicamente y que actuase como sociedad de mutuo socorro, incluyendo

16 Sinónimo de Abakuá.

17 La jerarquía religiosa.

18 Organismos cuyo poder económico y político se fundamentaba en la posesión de una o más canoas, equipadas para la guerra con un cañón y cincuenta mosquetes para asaltar las poblaciones vecinas y capturar hombres, mujeres y niños para esclavizarlos y venderlos a los negreros europeos.

a los familiares (familia biológica o religiosa), porque “En virtud de este mecanismo es que entran con el contratista al muelle sus familiares y *ekobios*, y aunque todos eran explotados económicamente por el contratista, gozaban de una serie de facilidades” (López Valdés, 1966: 14), de las cuales eran por supuesto excluidos los que no tenían dichos vínculos.

Hacia finales del siglo XX, los barrios habaneros dónde se concentraba la mayoría de los trabajadores portuarios eran Jesús María y Belén, adyacentes al puerto y habitados por las capas sociales más humildes. Resulta que en estos dos barrios estaban presentes numerosas Potencias Abakuá: en Belén la potencia Bakokó, cuyo Iyamba¹⁹ era contratista de una compañía o línea americana, y la Kanfioró, cuyo Iyamba era contratista de una compañía española. En el barrio de Jesús María había dos potencias, Equereguá y Uriapapá, cuyas plazas desempeñaban el cargo de capataces en tres muelles. El puerto no era el único sector con una fuerte mayoría abakuá: los encontramos también como tabaqueros, “siendo conocido el hecho de que hubo tabaquerías en las que al que no fuera ñáñigo no se le facilitaba trabajo” (López Valdés, 1985: 158), como matarifes, trabajadores en los mercados públicos, jornaleros etc.

Perteneciendo al proletariado, los abakuás tuvieron un papel importante en las luchas obreras. A partir de los años treinta del siglo XIX muchos ñáñigos se volvieron dirigentes sindicales y lucharon en el movimiento de unidad proletaria. Es cierto que a partir de Efik Butón (siglo XVIII) las sociedades ñáñigas se multiplicaron en La Habana y en su provincia (Regla, Matanzas, Cárdenas, Guanabacoa) tanto que a finales del siglo XIX se podían contar un millar de miembros. La distribución geográfica de los juegos Abakuá en la zona occidental de Cuba es debida “a la prohibición, discriminación y persecución a la que fueron sometidas desde épocas remotas, lo cual evitó la extensión de potencias a otras regiones del país” (Freire Fernández, 2001: 7).

Esto no significa que no haya o hubiera fieles abakuás en el resto de la isla o hasta entre la población emigrada, mas no es posible fundar potencias

19 Plaza o jerarquía más alta.

fuera de la provincia de La Habana porque el secreto no puede ser trasladado, ya que los antepasados llevaron el fundamento africano sólo en La Habana.

No obstante su rápida expansión, en el primer decenio del siglo XIX la Sociedad Abakuá tuvo que actuar clandestinamente en cuanto, como afirma Torres Zayas “el colonizador no iba a tolerar una organización cuyos principios fundamentales descansaban en la emancipación de la esclavitud” (2006: 20) Efectivamente, ya desde sus principios se organizó como agrupación de socorro mutuo y resistencia de los esclavos en búsqueda de protección y de la adquisición de la libertad. Inicialmente integrada por esclavos negros de nación, para sobrevivir tuvo que aceptar criollos libres, que siendo descendientes de esclavos reclamaban su derecho a entrar en la sociedad. Luego, con el ingreso de los mulatos, se verificaron los primeros enfrentamientos racistas porque los negros no querían “sangre-mixtos” en sus agrupaciones. Gracias a la figura de Andrés Petit²⁰ se redujo la distancia entre negros y blancos, por lo menos en el contexto religioso, donde todo el mundo tenía que someterse a reglas jerárquicas dictadas por la liturgia.

En la sociedad cubana los abakuá siempre sufrieron discriminación y los prejuicios de la opinión pública que los acusaba de ser criminales. Muchos fueron encarcelados al ser ligados al movimiento libertador de Cuba. Con el triunfo de la Revolución (1959) se desarrolló un proceso de integración étnica y racial del cual pudieron obtener beneficio las expresiones religiosas de origen africano, objeto de re-valoración debido al establecerse la libertad de culto. En 1960 se convocó al primer Congreso Nacional de las Sociedades Abakuá y en 1965 se constituyó la Comisión Central de las Unidades Abakuá, formada por 43 potencias de La Habana, Guanabacoa y Marianao. En 1976 fue aprobada y puesta en vigencia la Constitución de la República de Cuba que, entre otras cosas, sanciona que: “El Estado, que reconoce, respeta y garantiza la libertad

20 Cuyo nombre completo es Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit. Este mulato, ya santero, cristiano, espiritista y kimbisero, era Isué de la potencia Bakokó Efor. Él tuvo un papel extremadamente importante en el desarrollo ñáñigo puesto que permitió el ingreso de los primeros blancos en la Sociedad, en la segunda mitad del 1800, provocando el desacuerdo de los abanekues más ortodoxos. Así aconteció el único “cisma” de la historia abakuá.

de conciencia y de religión, reconoce, respeta y garantiza a la vez la libertad de cada ciudadano de cambiar de creencias religiosas o no tener ninguna, y a profesar, dentro del respeto a la ley, el culto religioso de su preferencia” (artículo 55).

A menudo Abakuá fue asemejada con la mafia o comparada con la masonería, con la que efectivamente comparte algunos aspectos estructurales, y en general con el *hampa* cubana a causa de las “leyendas urbanas” sobre los pactos de sangre o los supuestos sacrificios. Estos prejuicios siguen siendo muy fuertes y causan a veces la marginación y el estigma de violentos. No obstante, la adhesión a esta religión parece haber atravesado verticalmente la sociedad cubana encontrando ekobios en los más distintos sectores y clases sociales, los cuales han podido encontrar su espacio en las instituciones de corte occidental. Como escribe Ivor Miller, algunos de ellos están “altamente entrenados dentro de las instituciones occidentales, pero sin embargo participan en la hermandad porque es un sistema cultural que los conecta a algo mucho mayor que sus individualidades” (1999: 27).

En la sociedad cubana contemporánea se encuentran exponentes abakuá en todos los sectores profesionales: muchos son músicos (por ejemplo, del Conjunto Folklórico Nacional o en grupos profesionales de rumba, como el Septeto Nacional), hay abakuás periodistas, médicos, estudiantes, comerciantes, trabajadores del estado etc. El término abakuá ya no se corresponde con mísero o arrastrado, no obstante, se les siguen percibiendo con sospechosismo.

Herramientas interpretativas para la comprensión del fenómeno Abakuá

Mi interés de investigación se ha focalizado en la comprensión del gran éxito que en la actualidad tiene esta religión entre la población joven cubana. Para entender los mecanismos que conducen a una búsqueda de pertenencia cada vez más fuerte a esta religión, debemos empezar por el entendimiento de la importancia que reviste el mito en la construcción de la identidad y del estatus social de los adeptos. Toda religión se basa en un mito de fundación que tiene un carácter normativo y creativo, normativo porque ofrece las pautas dentro

de las cuales los fieles deben “encajar” su comportamiento socio-religioso, y creativo porque crea la realidad fundada por el mito, que es el que da la razón de ser al culto y a cuantos adquieren su identidad y estatus social al empezar su camino religioso. Si un mito de fundación es el sustrato de la memoria colectiva del grupo de fieles, ¿puede proporcionar la estructura dentro de la cual crear (y mantener) la identidad social de los adeptos? Considerado de esta forma, se vuelve herramienta interpretativa, un *vehículo* de la memoria colectiva, un medio a partir del cual se produce y mantiene la memoria cultural carabalí a través de la Sociedad Secreta Abakuá en Cuba.

Sabemos que el mito es una historia fantástica y ejemplar de la creación en la cual concurren elementos que son extrapolados de la realidad histórico- social y re-elaborados de modo funcional a su razón de ser dentro de la comunidad que la crea: para los abakuás su mito de fundación representa el *recuerdo sagrado*. Así pues, el mito funda y narra el origen de muchos aspectos de la realidad humana como es concebida por los individuos que la viven, además de justificar la creación de cierto sistema social y religioso. En el caso que nos interesa, el mito funda el surgir de la religión Abakuá, su estructura en sociedad secreta y sus normas de comportamiento, entre otras cosas; es decir, actúa como un *vademécum* a través de su poder normativo para *moldear* la identidad de los ekobios, a los que guía y amonesta, pero también crea la estructura para que se sientan cuidados y respaldados.

Para existir en el mundo y justificar su propia existencia, un fenómeno cultural se tiene que apoyar en la memoria compartida por un grupo, es decir, debe estar presente en la mente de cuantos lo transmiten, lo que le garantiza su reconocimiento social y su mantenimiento a lo largo del tiempo. La creación de la memoria colectiva en la que se funda Abakuá, elaborada a partir del mito de fundación africano, es la base para la identidad social de los adeptos, la cual pasa por el reconocimiento de un status religioso dentro de la misma organización. El poder de la memoria actúa entonces como propulsor cohesivo para el grupo de fieles, puesto que memoria es sinónimo de elemento compartido, de mantenimiento de la tradición y de fidelidad al modelo ancestral, en fin, de cercanía con los progenitores africanos que vienen reinterpretados dentro del

acto ritual. La Sociedad Abakuá se delinea entonces como una *comunidad del recuerdo*²¹ dentro de la cual se reafirma y se refuerza la identidad individual y de grupo.

El ámbito idóneo para esta identificación con el pasado mítico parece ser el contexto ritual dentro de los juegos Abakuá, en cuanto delimita un “tiempo” que se separa de la realidad ordinaria cubana. Este se vuelve entonces el espacio simbólico que conduce a los abanekues dentro del recuerdo sagrado, la memoria colectiva, donde pueden crear y adquirir su propia identidad en referencia con la de su grupo de pertenencia. El grupo se vuelve el espejo donde el individuo se refleja y a partir de esta *experimentación* adquiere su estatus social. Ya Durkheim (1973) había destacado la importancia social de las ceremonias (religiosas y civiles) como momento en el cual se fortalecen los sentimientos y las ideas colectivas. Estas ceremonias se vuelven las ceremonias del recuerdo, es decir, *las fiestas de la memoria colectiva*, donde se reaviva la cohesión social y la solidaridad a través del pasado compartido, el recuerdo sagrado, que constituyen la base de la unidad y de la identidad social del grupo.

En esta perspectiva el mito y el rito se vuelven herramientas funcionales para el mantenimiento de una cierta tradición religioso-social y son el vehículo a través del cual se difunde la fuerza unificadora de la memoria colectiva de Abakuá. Reconocerse con la identidad social Abakuá significa entonces adquirir un estatus social concreto (a nivel de barrio, de ciudad, de grupo etc.), además de entrar a formar parte de las dinámicas religiosas de la Sociedad secreta, de mutualismo, solidaridad y respeto de estrictas normas de comportamiento. El respeto de las normas éticas, además que religiosas, viene formalizado con los mandamientos y con la encarnación de los papeles prescritos por el mito: tanto las Plazas como los abanekues tienen un comportamiento formal- ritualizado a la hora de entrar en el recinto sagrado, pero también en la vida diaria, cuando se encuentran en el barrio y siguen respetando su jerarquía religiosa.

La fuerza normativa que parece tener la Sociedad Abakuá la conforma

21 Esto según lo desarrollado por Jan Assmann en “La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche”, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1997.

como una verdadera comunidad en el sentido turneriano de *communitas*. Etimológicamente el término deriva del latín *cum-munus*, o sea, con dono, indicando la relación, lo que no es propio de uno, que empieza donde termina lo propio. En palabras de Turner, la *communitas* es:

el dominio de la igualdad, donde todos están colocados, sin distinciones, a un idéntico nivel de valoración social, más la equivalencia así establecida tiene un carácter ritual. En la *communitas* encontramos un vuelco de la situación estructural de la realidad cotidiana marcada por la rutinización y por el conferimiento de status estructurales. El sistema de status y la *communitas* – o la estructura y la anti-estructura (que posee ella misma su carácter sistémico) - se confrontan entre ellas como dos series homólogas de oposición (2008: 233).

Las *communitas* son los momentos de la anti-estructura dentro de la cual los individuos que participan están en un plan de igualdad y totalmente separados de los criterios de estatus cotidianos: en el caso Abakuá la igualdad que se experimenta dentro de las agrupaciones corresponde también a un reconocimiento de estatus social fuera del Juego, en la sociedad cubana. Aunque exista una jerarquía en Abakuá, con los Dignatarios, etc., los abanekues experimentan y perciben un fuerte grado de igualdad, confirmado en las entrevistas que realicé. Dicha igualdad corresponde en primis al sentimiento de hermandad y afinidad que existe entre los jurados que se llaman entre sí «hermano» y también a la posibilidad de todos los abanekues de poder llegar a ser Plazas, después de un camino de estudio de la tradición. Las Plazas funcionan, como vimos, de custodios de la memoria colectiva y son las guías para alcanzar niveles más altos dentro de la agrupación. Es decir, ser Plaza no es una aspiración inalcanzable, sino algo que a través de un camino religioso-social serio y correcto puede volverse realidad para cualquier abanekue.

La relación entre cuantos pertenecen a la *communitas* es dialógica, espontánea e inmediata. La situación que se experimenta en la *communitas* libera en el sujeto las capacidades cognitivas, afectivas y creativas que normalmente son inhibidas por las obligaciones sociales y de estatus. La *communitas*, como la liminalidad, es el elogio del cambio. Según la clasificación de Turner (1986: 92) existen tres formas de *communitas*:

1. *Communitas* espontánea: es una confrontación directa, inmediata y total entre identidades humanas diferentes, un tipo muy profundo de relación entre individuos. “Creo que no exista nadie que no haya vivido nunca uno de esos momentos cuando personas que están de acuerdo (amigos, individuos, afines), alcanzan un instante de lúcida comprensión recíproca a nivel existencial” (1986: 92). Los integrantes de este tipo de *communitas* perciben la posibilidad de resolver cualquier tipo de problema mediante este “estado de iluminación inter-sujética” logrado dentro el grupo, que sienten como un –nosotros esencial: “Sentimos que es importante establecer una relación directa con otra persona como esta se presenta en el hic et nunc, comprenderla de manera simpatética (y no empatética, que implica siempre cierto negarse, un no darse completo del sí mismo), libres de los gravámenes de su papel, estatus, reputación, clase, casta, sexo u otros encasillamientos estructurales definidos culturalmente” (Turner, 1986: 93).

2. *Communitas ideológica*: es el conjunto de los conceptos teóricos que tratan de describir las interacciones que tienen lugar en la *communitas* espontánea. Aquí existe una distancia entre sujeto individual y experiencia creada por la memoria, es decir, la mirada retrospectiva (1986: 93). Es una externalización de formas de comunidades interiores y utópicas, como la *communitas* existencial ideal de los hippies etc.

3. *Communitas normativa*: es un sistema social permanente, una clase de subcultura que intenta conservar las relaciones de la *communitas* espontánea pero con una base estable. Este tipo de *communitas* tiene las características de la espontánea pero se organiza para perdurar en el tiempo gracias a sistemas de organización y control internos. Es importante subrayar el hecho que en este tercer tipo rige un sentido de solidaridad, honestidad, participación mística e inmediatez como en la espontánea, pero con bases normativas sólidas que infunden seguridad social.

Evidentemente con Abakuá nos encontramos frente a una *communitas* normativa. La *communitas* normativa a la cual corresponde Abakuá, brinda

a los adeptos el espacio simbólico donde expresar su libertad emotiva y su sentido de pertenencia, lo que se manifiesta en la fase de la puesta en escena del rito y en la encarnación de los papeles establecidos por el mito (Obones, Íremes, abanekues, cada quien con su papel), a la vez que los controla y guía a través de la rígida imposición de normas comportamentales. Estas normas comprenden el respeto hacia la religión, las dinámicas de interrelación de los cofrades, las normas hacia los huéspedes de las ceremonias (parientes, conocidos, mujeres, investigadores, etc.), las normas que hay que respetar en la vida cotidiana²², la mirada amonestadora de los adeptos más ancianos. Esto significa que la Sociedad Abakuá tiene un campo de acción (normativa, ideológica) muy amplio, que sale del espacio del Juego para alcanzar a cada adepto en su barrio, en su casa o en su lugar de trabajo.

El barrio se vuelve simbólicamente la reconstrucción de la comunidad tribal de origen, provocando un fuerte apego y una gran identificación social. Se puede decir que percibir la presencia constante de la comunidad de pertenencia infunde profunda seguridad, tanto porque es el lugar (físico o simbólico) al cual podemos acudir constantemente en momentos de desaliento o de soledad, como también por su función normativa, que ofrece las herramientas para enfrentar los momentos de crisis identitaria. Además, la identidad social que resulta a partir de la pertenencia a la agrupación incluye una identidad étnica (la descendencia de los progenitores carabalís) que los indísemes aprenden durante el largo proceso de iniciación con el estudio de su idioma efik, que se vuelve un marcador fundamental de pertenencia étnica y cultural y de estatus social.

Finalmente, con el trabajo etnográfico he podido deducir que la construcción identitaria es continua e incesante, ya que los adeptos asumen la pertenencia a Abakuá como emblema de reconocimiento cultural y social a través de la manipulación constante de la memoria colectiva. Es más, la posibilidad de estar en contacto con personas más ancianas que detienen el

22 Que hoy en día comprenden también la prohibición de entrar al templo de manera inadecuada a nivel de indumentaria por ejemplo, puesto que entre los adeptos más ortodoxos y ancianos es motivo de crítica.

poder de la tradición y comparten la historia sagrada hace que se refuerce el sentido de pertenencia y solidaridad, a pesar de las raras ocasiones de desacuerdo generacional.

La fuerza cohesiva de la memoria compartida dentro de la *communitas* es representada por la posibilidad de aprender la tradición de los más ancianos del Juego, que tiene un peso emocional muy fuerte, que una generaciones diferentes a través de la herencia del recuerdo sagrado y de los saberes tradicionales, con el cual los padrinos instruyen a los ekobios durante las juntas y las ceremonias. Así pues, se construye la identidad personal y social a partir de la adhesión a una organización religioso-mutualista que corta verticalmente las generaciones y las capas sociales, creando una proximidad y una unión entre hombres de diferentes procedencias.

Los motivos de orgullo por pertenecer a Abakuá que se destacan en las entrevistas son claros, pues es algo que se comparte dentro de la familia, entonces ser Abakuá significa seguir la herencia de los abuelos y de los padres, además de representar un modelo de hombría compartido y privilegiado en el seno de la familia y de la sociedad. Sobre todo en el medio marginal donde siempre se ha desenvuelto Abakuá, tal pertenencia ostenta también cierto carácter machista, exclusivo y excluyente que no admite comportamientos considerados femeninos y entonces inadecuados.

A modo de conclusiones

Para concluir es importante destacar que la gran fuerza emotiva y moral de esta religión africana, a la vez que refuerza las dinámicas identitarias dentro y fuera del grupo, afianza los vínculos entre los cofrades, teniendo un gran éxito entre los jóvenes, lo que indica la necesidad de encontrar formas asociativas donde marcar su identidad, consolidando la pertenencia a grupos fuertemente exclusivos, los cuales, de hecho, son bastante marginados por el resto de la sociedad cubana. Pero esta marginación, en lugar de crear inseguridad, refuerza los lazos entre sus integrantes, quienes perciben su agrupación como una entidad que se coloca fuera de la sociedad circunstante. Esto fomenta una

clase de auto-exclusión, remarcada por unos comportamientos exclusivos y distintivos, funcionales al mantenimiento de los preceptos religiosos y al reforzamiento de los lazos entre sus integrantes.

De esta forma, se puede ver la creación de una especie de subcultura²³ que atrae a los jóvenes en busca de pertenencia y de protagonismo social en un contexto donde no es fácil encontrar espacios para destacar socialmente. Sobre las consecuencias de su caracterización en subcultura añado lo subrayado acertadamente por la doctora cubana Odalys Pérez Martínez, para quien esto puede crear “un determinado tipo de proyección social para mantener la diferencia frente a la cultura que los margina, reafirmando de esta forma el orgullo individual y de pertenencia a un grupo” (2006: 80). Claramente la fuerza emotiva y moral de la sociedad Abakuá no termina en el contexto religioso porque, como vimos, promueve una serie de valores morales que tienen una función reguladora sobre los adeptos, les proporcionan pautas, valores ético-sociales e indicaciones comportamentales válidas y con una repercusión también en el ámbito social cotidiano.

La agrupación religiosa se configura como institución dinámica, que impulsa la asociación y la participación de una dada visión del mundo determinada por el mito y que se enfrenta a la realidad externa brindando la solución a los problemas de identidad presentes en una sociedad como la cubana que, si bien por un lado contempla la igualdad social, lo que comporta una *nivelación* socio-identitaria, por el otro aún agudiza las diferencias raciales y de estatus. La esfera religiosa es evidentemente fundamental porque es dentro de ella que los adeptos remarcan su identidad: a partir de la religiosa construyen su identidad social.

Regresando a la pregunta formulada al principio del artículo, me parece que el mito puede ofrecer la base para construir una memoria colectiva sólida y capaz de proveer a la creación de la identidad personal y social de los

23 Aun así Abakuá no encaja perfectamente con esta definición porque generalmente subcultura se refiere a un grupo de personas que se diferencia de la cultura dominante y entra en contraste con ella.

adeptos. Cuanto más fuerte es el mito (con base en su función, y en este caso su fuerza se debe al poder del secreto que custodia), más significativamente se queda en la memoria que se vuelve la base de la construcción de la identidad de los adeptos

Entendemos entonces que, mediante el compartir el secreto custodiado por el mito, se crea la identidad personal: ya no son hombres cualesquiera, son hombres jurados en Ekue y entonces nacidos de Sikán²⁴. De allí se configura la identidad social en el contexto cubano, donde hemos visto que los ekobios se agarran fuertemente al estatus social que les brinda la pertenencia a Abakuá, se enorgullecen de ser parte de la Sociedad porque ya son vistos de manera diferente, salen del anonimato social en primis de barrio donde se desenvuelve la mayoría de su vida. Y por ende la identidad étnica, pues según son procedentes de los progenitores carabalís, un motivo más de orgullo y responsabilidad por llevar adelante las enseñanzas de la cultura antigua, también a través del aprendizaje del idioma que les confiere una exclusividad social.

Hoy en día el “éxito” de Abakuá refleja la situación de anonimato que sufren los jóvenes y la búsqueda de solidaridad y afinidad emotiva, como vimos arriba. Por esto empleé el concepto de *communitas* normativa turneriana, porque me parece el que mejor describe la necesidad de igualdad y solidaridad que se satisface dentro de los Juegos, y que corresponde también a un reconocimiento de estatus social fuera de estos, en la sociedad cubana.

Para concluir, puedo decir que en la era de la globalización que uniforma el pensamiento y los individuos, la soledad y el malestar individual y sobretodo juvenil se hacen cada vez más patentes y difusos. De esa forma, se abre camino la necesidad de agregación y de reconocimiento recíproco a partir de fundamentos comunes, sentidos profundamente, que puedan delinear una identidad en la cual reconocerse. A pesar de que en la modernidad existen ya varias comunidades de pertenencia para el individuo, se va a la búsqueda de un grupo con el cual identificarse y dentro del cual sentir afinidad con los demás

24 La protagonista del mito de fundación, la madre en Abakuá.

individuos, en un proceso constante de reconocimiento mutuo que responde a la necesidad tan-to de conquistar un espacio individual como de formar parte del grupo, no ser excluidos. Abakuá res-ponde al miedo de exclusión:

el dominio de la igualdad, donde todos están colocados, sin distinciones, a un idéntico nivel de valoración social, más la equivalencia así establecida tiene un carácter ritual. En la *communitas* encontramos un vuelco de la situación estructural de la realidad cotidiana marcada por la rutinización y por el conferimiento de status estructurales. El sistema de status y la *communitas* – o la estructura y la anti-estructura (que posee ella misma su carácter sistémico) - se confrontan entre ellas como dos series homólogas de oposición (2008: 233).

El aferrarse a una memoria cultural puede constituir entonces la forma de resistencia a la exclusión social; los abakuás son los poseedores de esta memoria carabalí que se transmiten en los Juegos a lo largo de los siglos. El aspirante adepto tiene que conocer la memoria, el recuerdo sagrado, es decir el mito, para poder entrar a ser jurado, a ser reconocido. La Sociedad Secreta Abakuá basa su existencia en la perpetración de la memoria cultural porque es lo que dota a los adeptos de una identidad personal, que los salve del anonimato social. Evidentemente la Sociedad Secreta del Leopardo Ekpe, tanto en Calabar como en Cuba, sigue respaldando social y emotivamente a sus adeptos, los hijos de Sikán.

Referencias

ASSMANN, J., (1997) “La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche”, *Giulio Einaudi Editore*, Torino.

BAUMAN, Z. (2013) *Communitas. Uguali e diversi nella società liquida*, Aliberti Editore, Roma.

CABRERA, L. (2000). Ritual y símbolos de la iniciación en la Sociedad Secreta Abakuá. En *CATAURO: Una revista cubana de antropología*. Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz. 1 (1)

_____ (1992). *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, Miami Florida, 1992 (Colección de Chicherekú).

_____ (1958) *La sociedad secreta Abakuá narrada por viejos adeptos*, La Habana, Ediciones C. R. (Colección de Chicherekú).

DURHEIM, E. (1973) *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton & Compton, Roma.

FERNÁNDEZ, F. (2001). *Una mirada al mundo de la religión abakuá* (inédito). La Habana

GUANCHE, J. (S/F) Los signos cubanos de los ritos abakuá. En *Cuba, una identità in movimento*. Recuperado de <http://www.archivocubano.org/>.

LÓPEZ VALDÉS, R. L (1985). *Componentes africanos en el etnos cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias sociales.

LÓPEZ VALDÉS, R. L. (1966). La Sociedad Secreta Abakuá en un grupo de obreros portuarios. En *Etnología y folklore. Revista de la Academia de Ciencias de Cuba*. 2.

MILLER, I. (1999). Obras de fundación: la sociedad abakuá en los años 90. En *Caminos, Revista Cubana de Pensamiento socioteológico*. pp. 13- 14.

PÉREZ MARTÍNEZ, O. (2006). *La Sociedad Abakuá en Cuba y el estigma de la criminalidad* (Tesis inédita de Master en Criminología). La Habana.

TURNES, V. (2008), *Antropologia della performance*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2008.

_____ (1986), *Dal rito al teatro*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1986.

SOSA RODRÍGUEZ, E. (1982). *Los ñáñigos*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.

ZAYAS TORRES, R. (2005). *El eco de Ekue* (inédito). La Habana.

_____ (2003). *La Sociedad Secreta Abakuá: su influencia en el arte* (inédito). La Habana.

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara, Jalisco

María Guadalupe Chávez Camarena¹

RESUMEN

El Palo Mayombe es un sistema mágico-religioso afro cubano relativamente de reciente visibilidad en México. Su estudio lo emprendimos con base en testimonios que nos permitieron abordarlo desde la perspectiva del creyente. Los aquí presentados son mayormente de integrantes y exintegrantes de la familia religiosa “Siete Rayos”, de donde analizamos su estructura interna y su transnacionalización al área conurbada de Guadalajara, Jalisco, siendo este nuestro espacio de estudio, así como resultados socioeconómicos de los integrantes y exintegrantes de ella que radican en otros Estados de la República Mexicana, así como testimonios de quienes actualmente radican en los Estados de Georgia y Misisipi, en Estados Unidos. La información testimonial fue confrontada con fuentes primarias, aportes bibliográficos y de prensa. En este estudio incluimos las dinámicas de acercamiento a este sistema religioso.

Palabras clave: Palo Mayombe, familia religiosa, estigmatización social

The Palo Mayombe: A case study in the metropolitan area of Guadalajara, Jalisco

ABSTRACT

The Palo Mayombe is a relatively recent Afro-Cuban magical-religious system in Mexico. We undertook its study based on testimonies that allowed us to approach it from the believer's perspective. Those presented here are mostly members and ex-members of the religious family “Siete Rayos”, from where we analyze its internal structure and its transnationalization to the metropolitan area of Guadalajara, Jalisco, this being our study space, as well as the socioeconomic results of the members and former members of it who reside in other States of the Mexican Republic, as well as testimonies of those who currently reside in the States of Georgia and Mississippi, in the United States. The testimonial information was confronted with primary sources, bibliographic and press contributions. In this study we include the dynamics of approach to this religious system.

Palabras clave: Palo Mayombe, religious family, social stigmatization

1 Maestra en Historia del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
email: camarena-lupita@hotmail.com.

Introducción

“La historia recoge «los hechos de los hombres», hechos que no pueden haber tenido lugar en otro modo del tiempo que no fuese, indefectiblemente, el presente.”

Aróstegui, 2004: 63.

Su malignidad no tiene paralelo en las prácticas ocultas. Sus especialidades son trabajos de venganza, nigromancia y destrucción de la vida humana. La ética y los valores humanos jamás son tomados en consideración por el mayombero, sencillamente porque él existe en un mundo “fuera de la realidad general”. La magia es para él sólo un medio de supervivencia en un ambiente hostil que amenaza destruir su existencia a cada paso del camino. La idea de castigo cósmico no preocupa al mayombero. Cree que puede escapar a la represalia divina mediante la utilización adecuada de sus facultades mágicas y “pagando” por los “servicios” de las entidades infernales que usa en sus actos mágicos y ceremonias.

González-Wippler, 1976:18.

Como podemos notar en las líneas citadas, sobrevive aún la estigmatización social² y académica dirigida hacia el Palo Mayombe. Los obvios prejuicios que lo identifican con la “magia negra” y lo “maligno” constituyen un fenómeno histórico rastreado por algunos especialistas interesados en el estudio de este sistema mágico-religioso, entre quienes destacan Figarola, Argüelles, Díaz Fabelo y Rosa, entre otros. Al respecto Díaz Fabelo (1998: 11) escribió: “Los paleros han sido acusados de idólatras,

2 En palabras de Leopoldo Callejas Fonseca y de Cupatitzio Piña Mendoza (2005: 65.), la palabra estigma “ es de origen griego y se refiere a la marca física que se dejaba con fuego o con navaja en los individuos considerados extraños o inferiores. En la actualidad las marcas físicas han desaparecido pero el estigma permanece, basado en uno o más factores, como edad, clase, color, grupo étnico, creencias religiosas, sexo y sexualidad. Con frecuencia algunas de estas características inducen para que parte de una sociedad no acepte a dichas personas entre sus miembros.”.

fetichistas, politeístas, magos, asesinos, bebedores de sangre de niñas blancas, ladrones, vagos, delincuentes natos.” Nuestro interés por analizar, descifrar, rastrear e historizar las prácticas mágico-religiosas propias del Palo Mayombe va más allá de la necromancia, aunque no negamos su existencia; buscamos profundizar en un aspecto más interesante, a saber, la «perspectiva de sus creyentes»³, la cual apunta hacia la «eficacia simbólica», a fin de acercarnos a comprender la utilidad que este sistema religioso le pueda brindar a sus practicantes⁴.

Con tal fin, los testimonios que recogimos provienen del área conurbada de Guadalajara, específicamente de los municipios de Tlaquepaque, Zapopan, Tonalá y la capital del Estado de Jalisco. Para tener una mejor perspectiva, se incluyeron testimonios de la región de los Tuxtlas en Veracruz y a informantes que radican en los Estados Unidos, particularmente en Misisipi y Georgia. Es clave considerar que esta religión organiza su práctica a través de familias religiosas. Para este artículo sólo nos valemos de una, la casa de fundamento “Siete Rayos”⁵, la cual tiene una extensión geográfica y un número de practicantes considerable. Presenciamos diversos rituales, dos de ellos de los más importantes para este sistema mágico-religioso: el *rayamiento*, que es el rito de paso, y el recibimiento de la *nganga*⁶, uno de los rituales de mayor importancia en cuestiones de jerarquía intrarreligiosa y de conocimiento religioso.

El Palo Mayombe⁷ es un sistema mágico-religioso afrocubano surgido en el siglo XVI durante el apogeo de la colonización española y el tráfico de esclavos de origen congo bantú que fueron llevados a la isla (Figarola, 2009).

3 La «perspectiva del creyente» nos permite comprender el mundo religioso internalizado por los practicantes. Parafraseando a Elio Masferrer (2004), los practicantes son los sujetos sociales que consumen, producen y reproducen los bienes simbólicos.

4 Para una mayor comprensión de la «eficacia simbólica» véase Masferrer Kan, 2013.

5 El nombre de la familia religiosa fue cambiado debido a la solicitud de uno de los Tatas.

6 Esta es la base fundamental religiosa en la Regla Conga. Es el centro de poder para un palero. Es el lugar donde habita el *nfumbi*, es decir, el muerto con el cual se realiza un pacto de por vida. Los rituales de mayor importancia son necesariamente practicados con ella. Véase Imagen 1 “La Nganga”, al final de este texto.

7 También conocido como Regla Conga, Regla Conga Mayombe o Palo Monte Mayombe.

Según James Figarola, el Palo Monte, a diferencia de otros sistemas religiosos sincréticos cubanos, como la Santería o el Espiritismo de Cordón, entre otros, es el sistema religioso menos con menos influencia del catolicismo; ya que la que recibió fue incorporada en su propio canon, proveniente del Espiritismo de Cordón, el cual sí está influido fuertemente por el catolicismo. Al respecto, en nuestro espacio de estudio identificamos una fuerte influencia católica: se reza el Padre Nuestro, el Ave María, etcétera, aunque no es la única que pudimos observar, ya que también puede ser, incluso, poco diferenciable de la Santería⁸. Cabe reconocer la existencia de practicantes del Palo Mayombe que puntualizaron en las entrevistas: “esto es de Palo”, “esto es de Santería”, etcétera.

Si bien diversos rituales son realizados en lengua congo bantú, también existen momentos dentro la ritualidad en los que se emplea el castellano. Este último señalamiento no es una suposición, ya que en nuestro trabajo etnográfico notamos que algunos practicantes autodenominados ‘paleros’ se dirigían a los *mpungos*⁹ con los nombres que son propios de los *orishas* pertenecientes a la santería. Concretamente, cuando se dirigen a Lucero, utilizan el nombre de *Elegúa* que, en palabras simples, podríamos decir que son equivalentes, aunque no lo mismo. También suelen utilizar el nombre del ‘Santo Niño de Atocha’ propio del catolicismo. Según algunos informantes: “son lo mismo, aunque con distinto nombre”. Otros lo contradicen.

Dentro de la Regla Conga existen “ramas” o variantes, estas son: Mayombe, Kimbisa, Briyumba o Brillumba. Véase Rosa Alfonso (1998), Argüelles Mederos (1991) y James Figarola (2009).

⁸ La santería o Regla Ocha, como también se le denomina, es un sistema mágico-religioso de origen afrocubano, que tiene su raíz en la cultura nigeriana, surgida en Cuba a finales del siglo XVIII inicios del XIX. (Figarola, 2009).

⁹ Los *mpungos* son espíritus de antepasados divinizados, puntualizamos, no divinos, que habitan el mundo de los muertos y a su vez, deambulan en el mundo de los vivos. Entre ellos: *Mama Chola*, *Madre de Agua*, *Lucero*, *Siete Rayos*, *Sarabanda*, entre muchos otros. Cada uno de ellos tiene sus propias características y atribuciones, días de fiesta, ofrendas, etcétera. En términos de la santería, podríamos decir que son los *orishas*, en términos del catolicismo, los santos, aunque serían términos erróneos, sin embargo es lo más cercano.

Hasta aquí podemos identificar dos puntos importantes por resaltar. El primero es que el Palo Mayombe es un sistema mágico-religioso heterogéneo en el cual podemos encontrar diferencias significativas entre un practicante y otro, el segundo es que los límites entre un sistema religioso y otro son borrosos. Susana, una de nuestras informantes, señaló que la Santa Muerte Encarnada es la representación de Madre de Agua, cuyo equivalente en santería es *Yemayá*, entrando aquí en escena otro sistema religioso. Si bien esta afirmación no es compartida por todos, llama la atención la interpretación individual. Elijah Siegler (2008: 114) escribió: “Si algo nos enseña la Historia, es que la innovación religiosa y la combinación de religiones son componentes básicos de nuestra condición humana”.

Acercándonos al Palo Mayombe

Una de las consideraciones previas al acercamiento del Palo Mayombe es que existen en él cánones fuertemente establecidos que no son susceptibles a cambios profundos (aunque, como veremos enseguida, puede haber excepciones) mientras que opera simultáneamente un ‘trabajo por la libre’ que no es regulado. El Palo Mayombe no cuenta con una institución que establezca rigurosamente las prácticas. A su vez, carece de una figura reconocida por todos sus miembros (como puede ser un alto jerarca, un papa u obispo). En este sentido es menester señalar la independencia con la que cuenta cada familia religiosa y cada *ngangalero*¹⁰, lo que nos puede dar cuenta de diferencias notorias entre unos y otros.

Otra característica de este sistema mágico-religioso es su carencia de centros de culto visibles (como capillas, iglesias o llamativos templos). Las prácticas se realizan en ‘casas de fundamento’ o ‘casas de palo’ que, regularmente son las casas habitacionales de los Tatas (o padrinos) que han iniciado a otros miembros, o en su defecto, lugares que han sido acondicionados para ello.

10 Practicante del Palo Mayombe que ya ha recibido la Ngnaga.

El Palo Mayombe en México

La visibilidad del Palo Mayombe en México es un fenómeno más o menos reciente que ha penetrado gradualmente los mercados Sonora, San Juan de Dios, el Corona, tiendas esotéricas, botánicas, entre otros, que ofrecen productos de parafernalia religiosa palera. En la actualidad es mucho más visible que antaño. Las religiones de origen afrocubano en México comenzaron a ser visibles en la década de los 40 y 50 del siglo XX en el mundo artístico (la música, la danza y la industria cinematográfica)¹¹, justo en el contexto donde el cine mexicano era prometedor. Yolotl González (2008) encontró que la práctica de la santería y el Palo llegaron con las rumberas y sus músicos del mundo del cine y los espectáculos nocturnos. Entre ellas estaba Arlette Ramos, con fama de ser la santera más antigua de México e iniciada bajo determinado orisha en 1954 y también en Palo.

Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez Huet (2008) señalan que entre 1959 y 1989, la santería (en términos genéricos¹²) abrió un campo de iniciación religiosa. En un primer momento, para poder iniciarse en estos sistemas religiosos, se requería viajar a Cuba, en los años posteriores se sumaron algunos estados del país del norte (Miami, Los Ángeles, Nueva York), siendo en los años setenta cuando aparecen practicantes iniciados dentro del país. A partir de nuestro trabajo de investigación identificamos a paleros mexicanos iniciados en México durante este periodo. Se trataba de dos familias biológicas de tres generaciones que practican el Palo Mayombe: abuelas, sus hijos y los hijos de ellos¹³. El palero de mayor antigüedad que encontramos en Guadalajara fue iniciado hacia 1981:

11 Para mayor información puede consultarse a N. Juárez Huet (2014) y K. Argyriadis y Juárez Huet (2008).

12 Al utilizar «Santería en términos genéricos» las autoras incluyen al Palo Mayombe, a la Regla Ifá, al espiritismo y al catolicismo popular.

13 Se tiene la creencia en que cuando una mujer se inicia en el Palo Mayombe estando embarazada, el hijo que lleva en el vientre es iniciado al mismo tiempo que su madre.

Hace como unos 35 años más o menos. Yo empecé joven en esto, porque yo desde chiquillo tenía la inquietud de saber, pero me daba miedo, porque mi abuela se dedicaba a ciertas cosas de estas también, y viene de herencia [...] una vez a mí me hicieron daño y una de mis hermanas estaba trabajando en una cosa de estas de lo espiritual, me dijo: vamos para que veas a ver qué, y así fue como me inicie [...] ya en esa época yo ya sabía de Palo, pero Palo Mayombe se me hacía algo muy fuerte y una vez [...] conocí a un palero aquí en Guadalajara y ese fue el que me inició en Palo, él vivía aquí [...] de ahí para adelante empecé a trabajar, empecé a conocer, empecé a ver. Me metí en esto y empecé a estudiar, empecé a tener más conocimiento [...] y ya después empecé a compartirlo!⁴

Nuestro informante señala que su padrino, es decir, quien lo inició en la religión palera, es de nacionalidad mexicana, iniciado también en México “como 10 años antes” que él, hacia 1971 aproximadamente. Ello nos da cuenta de que efectivamente, en la ciudad de Guadalajara en los años setenta, ya había presencia de paleros mexicanos iniciados por mexicanos. En la siguiente década, en 1989, en el caso de los “narcosatánicos”, conocido así por en periodísticas, programas de televisión, blogs, documentales y películas nacionales e internacionales, fue implicada la religión que nos ocupa con la actividad delictiva. Se supo de Jesús Constanzo “El Padrino”, nacido en Miami y descendiente de una familia cubana, practicante del Palo Mayombe. Ligado con un grupo de personas que él había iniciado en la religión realizó actividades relacionadas con el narcotráfico. Se aseguró que, con “la intención de fortalecer a su *nganga*” y recibir los favores del *nfumbi*¹⁵, ofrecía vidas humanas, entre ellas la de Mark Kilroy, un estadounidense, estudiante de medicina que había desaparecido en Matamoros Tamaulipas, lugar de residencia de Constanzo. En el rancho Santa Elena ocupado por “El Padrino” se encontraron 12 cadáveres “descuartizados” de personas que habían sido ofrecidas en diversos

14 Entrevista realizada con el Tata Guillermo en la ciudad de Guadalajara, el día 26 de febrero de 2016. Testimonio citado en Chávez Camarena, 2017: 94.

15 El *Nfumbi* o muerto es el espíritu del muerto que anima a la *Nganga*, con él se establece un pacto de por vida. Una vez que se recibe la *nganga*, que lleva los restos de ese muerto (Figarola, 2009), el palero asciende de posición y puede iniciar a otros. El palero que posee una *nganga* es llamado *ngangalero*.

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara rituales paleros¹⁶. Sin embargo, durante nuestro trabajo de investigación no identificamos elementos que hicieran referencia a sacrificios humanos, ya que siempre estuvieron relacionados con el mundo animal. Podemos afirmar pues, que el caso Constanzo fue un caso muy particular. Incluso podríamos decir que se trató de una interpretación poco acertada de este sistema religioso, que transgredió los cánones establecidos y ayudó a la estigmatización social que hoy en día cargan los practicantes paleros.

La estigmatización alentada por los medios de comunicación, que dieron a conocer la existencia de una “secta” más que se practicaba en el país, contribuyó a identificar a los paleros como “satánicos”, “santeros”, practicantes de “vudú”, etc. La “investigación periodística” reportó que analizó un caldero encontrado en el rancho concluyendo que se trataba de una práctica afrocubana, el Palo Mayombe¹⁷. A pesar del estigma, a partir de los años 90 la visibilidad y divulgación de las religiones de origen afrocubano se vieron favorecidas por nuevos medios de comunicación:

Nuevos canales y ámbitos de difusión, consumo y oferta de la misma entran en escena, contrastando de manera muy notoria con lo que se observa en las etapas anteriores de su transnacionalización, periodos en el que sus medios de divulgación predominantes eran por la vía “boca en boca” y la movilización de personas a través de las fronteras, a los que se vinieron a sumar después de los diversos medios de comunicación masiva (televisión, radio, prensa, INTERNET). (Argyriadis y Juárez Hunt, 2008: 282- 283).

El proceso de visibilidad del Palo Mayombe en México se encuentra inserto en un contexto complejo de continuidades, pero también de cambios profundos. En el medio siglo que va entre 1940 y 1990 el panorama sociocultural mexicano no es estrictamente el mismo. En la actualidad, es mucho más diverso. En estos cambios se inserta también lo religioso. Sin hacer un análisis profundo de los datos del INEGI, este arroja que el catolicismo en México

16 La información brindada por los diversos medios de comunicación no coincide en cuanto a la cantidad de cadáveres encontrados. En la búsqueda hemerográfica, que fue exhaustiva, estos varían entre 12 y hasta 15 cuerpos encontrados. *El Universal* del 4 de mayo de 2014 le atribuye a Jesús Constanzo el homicidio de 14 personas que fueron ofrecidas en sacrificio.

17 Es otro nombre que recibe la Nganga.

pasó de “ocupar” el 96.56% en 1940, al 82.7% en el año 2010. El resto de ese porcentaje corresponde a una diversidad religiosa. En el Estado de Jalisco, aunque se mantiene un alto porcentaje de catolicismo, también descendieron las cifras oficiales. En 1940 representaba el 98.81%, mientras que en 2010 ocupó el 91.99%. En otras palabras, hay un notorio cambio de lo religioso, donde la Iglesia católica ya no es “hegemónica”.

En este sentido, la visibilidad del Palo Mayombe se inserta en un proceso de diversificación religiosa, que para el caso mexicano se manifestó de manera coyuntural en los años setenta y ochenta. De tal manera que, el caso presentado, no es un fenómeno aislado ni exclusivo. Fueron muchos más los sistemas religiosos los que ganaron mayor notoriedad en el país, mucho más diversificado actualmente que en esos periodos. En este proceso de mediana duración, en términos braudelianos, la Segunda Guerra Mundial masificó la migración internacional y muchos mexicanos salieron hacia Estados Unidos. Los medios de transporte facilitaron el desplazamiento de personas. Asimismo, la mayoría de las grandes ciudades se industrializaron, lo que propició la migración interna. Consideremos que el individuo no se traslada *tabla rasa*, se desplaza de igual manera que los significados y formas significativas (Hannerz, 1998). No olvidemos los distintos movimientos sociales, entre ellos la reivindicación de la “negritud”, que influyeron de manera sustantiva la perspectiva dirigida hacia las personas afrodescendientes. Las dinámicas económicas fueron afectadas, especialmente a partir del neoliberalismo. Ligado a este último, la globalización ha “contribuido al intercambio y a la interconexión de ideas, personas, objetos” (Siegler, 200: 106). En este escenario, recordemos que las sociedades son dinámicas, activas, cambiantes y lo religioso no se mantiene al margen.

Familias religiosas: la casa de fundamento “Siete Rayos”

El Palo Mayombe, dijimos, es practicado por familias religiosas, cada una de ellas independiente de otra. Ello permite que la forma ritual, así como las ofrendas y la utilización de diversos elementos, sea diferente entre ellas. Igualmente, los costos rituales o *pagos de derecho*, contribuciones, etc., son

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara variables. Empero, la estructura interna es más o menos similar. En palabras resumidas: a partir de que una persona se ha iniciado en Palo y demuestra que tiene habilidades y un conocimiento profundo de la religión, es candidato óptimo para recibir la *Nganga*, y si se somete a dicho ritual, adquiere cierta independencia¹⁸ y ciertos poderes, entre ellos, iniciar a otros en la religión, lo que le convierte en Padrino, y a sus iniciados en ahijados. Estos iniciados dentro de una misma familia religiosa o ‘casa de fundamento’ son considerados hermanos. Después de que sus ahijados han iniciado a otros, el padrino “inicial” se convierte en el abuelo o Tata, como mayormente se le llama, y así sucesivamente. Si alguno de estos iniciaos se independiza de su familia religiosa, suele crearse una nueva. Dicha estructura interna se mantiene desde una larga tradición.

Los orígenes de la familia “Siete Rayos” fueron marcados por un santiaguero cubano. Luego de iniciado en el Palo Mayombe, se mudó a las Vegas y ahí inició a varios paleros, entre ellos a un mexicano originario de Pachuca Hidalgo, Diego Urrutia. Cuando este retornó a su lugar de origen, inicio la casa de fundamento “Siete Rayos”, convirtiéndose en el Tata o líder de esta familia religiosa. Los iniciados por el tata Urrutia son muy variados y de procedencias diferentes: Pachuca, Ciudad de México, Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá, Puerto Vallarta, Autlán, entre otros municipios del Estado de Jalisco. También encontramos originarios de Manzanillo, Mazatlán, Culiacán Sinaloa, Tijuana, y la Habana, Cuba, a donde viajó “para aprender más”, iniciando a otros, todos ellos reconocidos como miembros de la misma familia religiosa. En la actualidad otros se han sumado.

En nuestro trabajo etnográfico asistimos a una ceremonia de iniciación colectiva donde nos dimos cuenta de que los miembros tienen en alta estima el ser iniciados por este tata, incluso adquieren mayor rango. Los *ngueyos*¹⁹ son preparados por un determinado tiempo en el cual deben conocer la religión

18 Cuando el practicante no ha recibido su *Nganga*, tiene una dependencia estrecha con el Tata o padrino que lo ha iniciado. En caso contrario, su dependencia disminuye considerablemente, tanto que pude iniciar una nueva casa de fundamento o familia religiosa.

19 Para algunas casas de fundamento, el término *ngueyo* hace referencia a las personas que están en proceso de iniciarse. En ese sentido se entiende en la casa “Siete Rayos”. Para

a profundidad, también las propiedades de las hierbas, hablar congo, entre otras cosas, como asegurar que el interesado cuente con un bautizo anterior, tal como señala el siguiente testimonio: “Para pertenecer a esta casa que yo pertenezco, tú debes ser católico. Hay un muchacho en Apatzingán, pero no está bautizado. Ya tiene como 26 años y él quiere, pero el padrino dice que no porque no está bautizado [...] Cualquier bautizo que él haya tenido está bien, pero él necesita, para entrar a esta casa, el bautismo católico”²⁰.

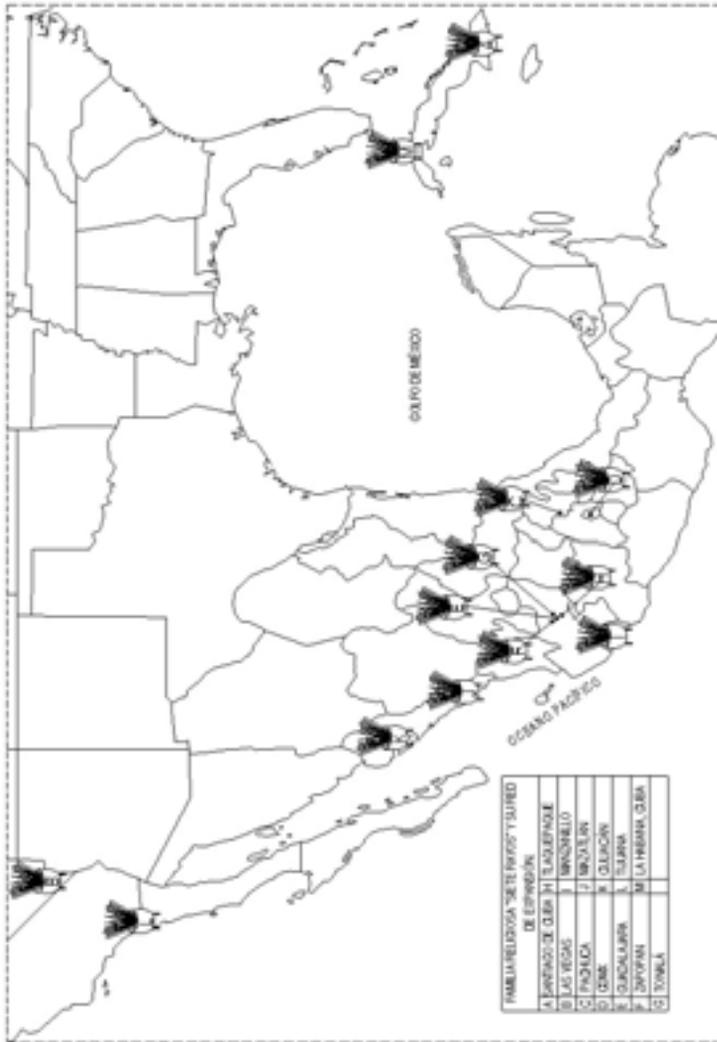
Este requisito se ha mantenido vigente desde el periodo colonial en Cuba. Podríamos decir que fue una forma estratégica a fin de enfrentar las huellas de la discriminación. Su adherencia a “una iglesia u orden católico” tuvo la finalidad de “no sentirse marginados socialmente” (Argüelles y Hodge, 1991: 68- 69). En este sentido, hablamos de una continuidad.

Precisamos entonces que las familias religiosas del Palo Mayombe no son homogéneas y que su extensión sobrepasa los límites políticos y geográficos. Una familia religiosa puede encontrarse en una ciudad, en una región, un estado, un país e incluso más allá de ellos. El Mapa I, expone su conformación.

otras, es una persona que ya fue iniciada pero aún no recibe varios *mpungos*, menos aún, la *nganga*. En estas últimas, se cree que el recién iniciado aún no es un palero “completo”.

20 Entrevista realizada al Tata Guillermo, en la ciudad de Guadalajara Jalisco, el día 26 de febrero 2016. Testimonio citado en Chávez Camarena, 2017: 103.

Mapa 1. Familia religiosa Siete Rayos y su red de expansión



Fuente: Elaboración propia a partir de los testimonios recabados por María Guadalupe Chávez Camarena. Representación gráfica Ing. Lina Jiménez.

Practicantes y ex-practicantes del Palo Mayombe: un estudio socioeconómico

Joel James Figarola (2009) señala que posterior a 1959, en Cuba, los practicantes del Palo Mayombe se diversificaron entre distintas capas sociales. En México pasó algo similar. Como vimos anteriormente, entre los años 40 y 50 los sistemas religiosos de origen afrocubano se encontraban relacionados con el mundo artístico. Con el devenir, el campo fue abriéndose. Para 1989, en México salió a la luz el caso de los narcosatánicos, pero también otros practicantes del Palo Mayombe fueron revelados, entre ellos el Exdirector de la Interpol-México y Primer Comandante de la Policía Judicial Federal, Florentino Ventura, ahijado de Jesús Constanzo²¹.

En la actualidad, sería un error señalar que los practicantes del Palo Mayombe son personas pertenecientes al mundo artístico, delictivo o a determinados grupos sociales, más aún, señalar que ellos pertenecen a la “clase baja” o “clases populares”. El trabajo etnográfico da cuenta de una diversidad de practicantes pertenecientes a distintos estratos socioeconómicos, dedicados actividades económicas diversas, de edades diferentes y de estudios educativos variados. La Tabla I nos permite analizarlo.

Es importante señalar que la información expuesta corresponde únicamente a nuestros informantes practicantes y ex-practicantes. Debe considerarse que las personas que acuden a consultas con paleros, que no necesariamente requieren de una iniciación, corresponden a estratos sociales y a actividades económicas mucho más amplias, que van desde políticos, empresarios, propietarios de negocios y policías hasta personas de menor poder adquisitivo, formación educativa, etcétera.

21 Al respecto puede verse la nota publicada por *El Informador*, 13 de mayo de 1989: p16-A.

Tabla 1. Algunos practicantes y ex-practicantes del Palo Mayombe

NOMBRE	RADICA EN:	EDAD	GRADO DE ESTUDIOS	ACTIVIDAD ECONÓMICA	RELIGIÓN
Tata Martín	CDMX	35	Carrera Trunca	Consultas religiosas	Palo Mayombe, santería y catolicismo.
Tata Fernando	GDL	40	Ing. sistemas computacionales	Consultas religiosas	Palo Mayombe y catolicismo.
Tata Guillermo	Zapopan	53	Carrera técnica	Consultas religiosas	Palo Mayombe y catolicismo.
Yaya Leticia	Georgia, E.U.A	44	Preparatoria	Empleada de restaurante Realiza consultas	Palo Mayombe y catolicismo.
Jesús	GDL	44	Universidad	Administrador de empresas	Palo Mayombe y catolicismo.
Enrique	Zapopan	50	Secundaria	Taxista	Palo Mayombe ²²
Mary	GDL	49	Secundaria	Empleada doméstica	Palo Mayombe y catolicismo
Carmen	Tlaquepaque	36	Preparatoria	Empleada en tienda de ropa	Palo Mayombe y catolicismo
Rubí	Misisipi, E.U.A.	24	Preparatoria	Diseño de Joyería	Palo Mayombe y catolicismo
María de Jesús	GDL	49	Secundaria inconclusa	Vendedora de cosméticos y empleada doméstica	Palo Mayombe, santería y catolicismo

²² Enrique es practicante del Palo Mayombe, autodeclarado ex protestante “cristiano”, bautizado católico a fin de iniciarse.

Tabla 1. Algunos practicantes y ex-practicantes del Palo Mayombe
...continuación

Patricia	GDL	36	Preparatoria	Negocio propio	Palo Mayombey catolicismo.
Julio	Tonalá	22	Estudiante de economía	Negocio familiar	Palo Mayombe (recién iniciado) y catolicismo
Susana	Ver.	41	Secundaria	Negocio familiar	Santería y catolicismo
Tomás	GDL	37	Universidad	Negocio propio	Ex-practicante de Palo Mayombe y católico
Dora	Misisipi, E.U.A.	45	Preparatoria	Venta de artículos de belleza	Ex-practicante de Palo Mayombe y católica renovada
Julia	Georgia, E.U.A.	44	Universidad	Ama de casa	Ex-practicante de Palo Mayombe. Señaló ya no practicar ninguna religión.
René	Zapopan	22	Preparatoria	Guardia de seguridad	Ex-practicante de santería y Palo Mayombe. Católico
Ricardo	GDL	50	Preparatoria Inconclusa	Mecánico electricista	Ex-practicante de Palo Mayombe

Fuente: Elaboración propia a partir de la información recabada en trabajo de campo

Es importante señalar que la información expuesta corresponde únicamente a nuestros informantes practicantes y ex-practicantes. Debe considerarse que las personas que acuden a consultas con paleros, que no necesariamente requieren de una iniciación, corresponden a estratos sociales y a actividades económicas mucho más amplias, que van desde políticos, empresarios, propietarios de negocios y policías hasta personas de menor poder adquisitivo, formación educativa, etcétera.

La investigación, elaborada desde la perspectiva del creyente, nos permitió elaborar las siguientes observaciones:

-*Edades*: personas mayores de edad que van desde los 22 hasta los 56 años. Sólo identificamos a tres informantes que se iniciaron dentro de la etapa de la adolescencia y que ahora son adultos. No identificamos niños que practiquen la palería (los niños que acuden a las casas de fundamento, más que practicantes, son acompañantes de algún adulto, aunque algunos participan en determinadas actividades, como la fiesta de algún *mpungo*, especialmente de Lucero²³). Tampoco hemos identificado personas de la tercera edad o adultos mayores. Ello nos hace pensar que la cuestión económica es un factor importante a considerar.

-*Sexo*: identificamos que existe una cantidad mucho mayor de mujeres frente a un número menor de practicantes varones; sin embargo, la selección de nuestros informantes fue realizada de una manera más o menos equitativa. Cabe apuntar que en las casas que efectuamos nuestra investigación, esta fue una persistente característica. Este punto llama la atención pues el Palo Mayombe es un sistema religioso patriarcal. La explicación que nos dio un practicante es la siguiente:

23 Lucero es un *mpungo* (espíritu divinizado) de un niño, al cual se le atribuye el destino de la humanidad. Él abre o cierra todos los caminos. Cuando un lucero tiene fiesta, es conocida como un cumpleaños. A este evento acuden los diversos practicantes, quienes llevan consigo a su Lucero (en caso de tenerlo). Además de ser una ceremonia religiosa, se realizan actividades con cierto parecido a las de una fiesta de un niño, donde se quiebran piñatas, se dan dulces, gelatina, pastel, etc.

Ella es una asistente, puede hacer trabajos, puede curar, pero no puede rayar, eso está prohibido, ella tampoco puede hacer una Nganga. La mujer está limitada [...] ¿limitada por qué? Porque regla. Por ejemplo, cuando tienes la regla no puedes entrar ahí [señala el espacio sagrado donde tiene su nganga], está prohibido. De hecho, cuando una mujer deja de reglar sube de grado, su poder sube, pero hasta que deja de reglar.²⁴

En el caso particular de los homosexuales (hombres o mujeres) según nuestros testimonios *no pueden practicar la religión*. Se argumenta que sus preferencias sexuales son una “elección” y cuando “elijan” ser heterosexuales deberán someterse a ciertos rituales donde exista un compromiso de no volver a prácticas homosexuales. Un tata nos brindó esta explicación: “Ellos tienen otro tipo de instinto y otro tipo de personalidad, otro tipo de pensamiento, otro tipo de ser. No los vemos anormales porque los atendemos como clientes, pero no como iniciados en este tipo de cosas, inclusive está prohibido²⁵.”

Evidentemente, el Palo Mayombe es un sistema religioso meramente patriarcal, donde la figura masculina cobra mayor importancia respecto al sexo femenino, siendo ellas quienes asumen un papel secundario. Cabe señalar que ese no es un caso aislado respecto a muchos otros sistemas religiosos.

-En cuanto a *procedencia*, los practicantes son mayoritariamente jaliscienses, mexiquenses y veracruzanos. La gran mayoría radica en Guadalajara y su área conurbada (Zapopan, Tonalá y Tlaquepaque), salvo algunos veracruzanos y jaliscienses que actualmente radican en Georgia y Misisipi (E.U.A.). Estos últimos se declararon ex-practicantes. Al respecto, fue necesario conocer las razones por las que decidieron no seguir siendo miembros. Las respuestas son variadas. Uno de ellos señaló:

Yo me vine a buscar trabajo, sólo venía por unos meses, nunca planeé quedarme acá. Después de que encontré trabajo ya no me pude regresar y tampoco me pude traer a mi niña [a su nganga] y le tuve que pedir a una

24 Entrevista realizada con el Tata Guillermo en la ciudad de Guadalajara Jalisco, el día 14 de marzo de 2016. Testimonio citado en Chávez Camarena, 2017: 116.

25 Entrevista realizada con el Tata Guillermo en la ciudad de Guadalajara Jalisco, el día 14 de marzo de 2016.

amiga que ella me la atendiera, que la alimentara porque ¿cómo pasaba yo con ella?, eso no se pudo. Ya después acá conocí a Dios y me di cuenta de que estaba en el camino fácil.²⁶

En la actualidad, a diferencia de otros sistemas religiosos, la palería (incluyendo todas las ramas de la Regla Conga: *Mayombe*, *Kimbisa* y *Brillumba*) es de difícil movilización, si consideramos traspasar las fronteras geográfico-políticas internacionales. Esta complejidad radica en que es difícil llevar consigo la *Nganga*²⁷. Bajo la cosmovisión de los practicantes paleros, es a partir de ella de donde emana todo el poder y conocimiento y la mayoría de los rituales (al menos los más importantes) se realizan en su presencia.

-Prácticas religiosas: el concepto de «multireligiosidad»²⁸ parece ser el indicado para abordar la cuestión de las prácticas religiosas de nuestros informantes, personas que practican más de un sistema religioso a la vez. Nuestros entrevistados se han autodeclarado paleros (as), ex-practicantes del Palo Mayombe, santeros (as) y católicos (as), salvo uno que se declaró protestante “alejado de la religión”.

26 Entrevista realizada a Dora, una ex-practicante del Palo Mayombe que actualmente radica en Misisipi, E.U. Citada en Chávez Camarena, 2017: 138.

27 Entre los elementos que componen la Nganga: palos de monte, tierra de cementerio, piedras, cadenas, machetes, elementos pertenecientes al mundo animal (como piel, garras, colmillos), etc. Todo ello varía de persona en persona y de familia en familia. Figarola (2009: 32- 33) señala un elemento más:

Le falta, para completarse, restos humanos, y este es un aspecto sobre el cual, obviamente, a los practicantes no les gusta hablar; no obstante, sí lo vamos a hacer nosotros, por supuesto sin transgredir las normativas del secreto religioso. Puedo hacerlo, entre otras por una razón de superior relevancia: los restos humanos depositados en la nganga no son producto de ningún asesinato ni resultado de ningún robo; todo lo contrario. Los huesos se encuentran ahí por propia voluntad del difunto al cual pertenecían y, de hecho, siguen y seguirán perteneciendo. Y si esos restos se han movido, se han trasladado, de la tumba cristiana o no en la que aparentemente yacían en paz, ha sido en razón de un pacto, arreglo o convenio establecido y asignado –con las señales del palo monte entre el propio muerto y el palero o tata.

28 Véase Masferrer, 2013.

-Grado de *estudios*: dentro de los practicantes de la palería, identificamos que existe una gran variedad en los grados de estudio, que van desde personas que terminaron la secundaria hasta profesionistas. La mayoría de ellos se sitúan entre la preparatoria y carreras técnicas y profesionales, de los cuales ninguno señaló tener títulos de posgrados.

-*Actividad económica*: la Tabla I da cuenta de una diversificación que no consideramos prudente clasificar dentro de un estrato social debido a que existen practicantes de la palería que se dedican a actividades que van desde el empleo doméstico hasta quienes tienen negocios propios. En este sentido, algunos practicantes requieren sacrificarse más que otros para cubrir los distintos “pagos de derecho”, dependiendo de la adquisición económica y de la familia a la cual pertenezcan. Estos pagos varían de familia en familia religiosa. Dependen especialmente de la ritualidad, la ofensa, el valor cobrado por el Padrino, etc. A partir de nuestros informantes identificamos que para el *rayamiento inicial* (que es el rito de paso), algunos habían pagado desde \$3,000 hasta \$12,000 pesos. El recibimiento de la *Nganga* es mucho más elevado. En este sentido, el factor monetario también puede ser una de las causas por las cuales algunos practicantes decidan dejar de practicar la palería. Uno de nuestros informantes lo explica de la siguiente manera:

Yo me salí porque ya no podía pagar. En esa religión, bueno en la casa donde yo estaba, era puro sacar y sacar dinero. Siempre me decían que una ceremonia y luego otra. Cuando me dijeron que tenía que recibir mi *nganga* la verdad no tenía dinero, y tenía que pagar cuarenta mil de lo que le llaman el pago de derecho, que más bien debería de ser una ofrenda sin que te pongan una cuota o una tarifa. A veces me arrepiento por dejarla, pero a veces no.²⁹

A diferencia del Palo Mayombe practicado en Cuba, en México los costos parecen ser sumamente elevados. Mientras que en la isla un *rayamiento* puede implicar un pago de derecho de 10 a 20 ^{CUC} (para cubanos), en México la cantidad se multiplica, llegando incluso hasta los \$12,000 pesos. Por supuesto,

²⁹ Entrevista realizada con Ricardo, un mecánico ex–practicante de la palería de la ciudad de Guadalajara, Jalisco. La entrevista se realizó en la misma ciudad el día 13 de agosto de 2016.

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara
no perdamos de vista que los contextos y las dinámicas económicas entre un país y otro son diferentes³⁰.

Acercamiento de los practicantes al Palo Mayombe

¿Cómo fue el acercamiento de los practicantes y ex-practicantes a la religión? Si bien este pudo ser variado, identificamos tres constantes: 1) Mediante consultas: personas que se acercan con alguna necesidad espiritual, económica, laboral, sentimental, de salud, entre otras. 2) Por relaciones sociales o biológicas, alguien cercano como un familiar o amigo los invitó e introdujo a la religión, y 3) Por interés propio. De estas tres, la primera parece ser la más recurrente, la cual responde a las necesidades más o menos “inmediatas”:

Yo me inicié porque mi hermana tenía cáncer. Todos los doctores nos dijeron que no la iba a librar porque su cáncer ya estaba muy avanzado, y que a esas alturas ya nada era posible. Fuimos con muchos doctores, gastamos mucho dinero. Fuimos con brujos también, le hicieron trabajos, limpias. Buscamos por todos lados ayuda. Vine con mi padrino con la cola entre la patas y sin un centavo, sin ánimos, sin nada. Él fue el que empezó a trabajar con mi hermana. Gracias a él mi hermana se salvó. Yo le dije a mi padrino que quería saber todo lo que él sabe y ayudar a otras personas, por eso estoy aquí, aprendiendo.³¹

Como el testimonio expuesto existen muchos otros: personas que han encontrado respuestas a sus necesidades de salud, amorosas o económicas, entre otras más. En este sentido, el Palo Mayombe les ha brindado respuestas efectivas a lo que han buscado. Sumado a ello, la familia religiosa les permite establecer una relación de ayuda mutua. En nuestro trabajo etnográfico frecuentemente encontramos a varios miembros reunidos para “trabajar” por el “bien” de un integrante de su familia.

Testimonio citado en Chávez Camarena, 2017: 140.

30 Hago esta afirmación después de haber realizado algunas entrevistas con paleros cubanos entrevistados en La Habana, Cuba, en abril de 2017.

31 Jesús, practicante de Palo Mayombe. Entrevistado en la ciudad de Guadalajara el día 2 de febrero de 2016.

El crecimiento en número de practicantes del Palo Mayombe, al igual que la santería, se ha visto multiplicado en los últimos años y ha ganado mayor notoriedad, aspecto del que antes carecía, pues su práctica era mucho más clandestina. En este proceso, los medios de comunicación han jugado un papel incalculable. En una búsqueda en internet realizada el día 29 de julio de 2016, encontramos 251 000 resultados sobre el Palo Mayombe: videos, música, documentales, rituales, imágenes, ventas de artículos, libros religiosos, etcétera. Asimismo, identificamos familias religiosas del Palo Mayombe con presencia en varias partes del mundo, aunque existe un predominio en páginas dirigidas por paleros cubanos, estadounidenses, mexicanos y españoles. En este sentido, coincidimos con lo señalado por Elijah Siegler (2008: 110): “En internet se han producido la constante reinención de la práctica espiritual. A través de páginas web vinculadas con otras, de salas de chat y de webcams en directo, pueden formarse nuevas comunicaciones rituales que son enteramente virtuales”.

En diversas páginas web que consultamos, hemos identificado información muy completa respecto a la religión, salvo aquellos aspectos celosamente guardados en secreto por sus practicantes. Existe, además de lo ya señalado, capacitación para determinados rituales: cómo tirar los *chamalongos*³², cómo interpretarlos, qué ofrendas dar a un determinado *mpungo*, qué cantos hacer en determinado ritual, oraciones, entre muchos más. Es decir, existe una vasta información sobre la religión palera en internet.

Cabría sumarle a ello la importancia de la telefonía, medio de comunicación habitual para solicitar y realizar diversos rituales a distancia. Asimismo, las aplicaciones de llamadas y mensajería como *WhatsApp*, *Messenger*, *Imo*, entre otras. Una de nuestras informantes que vive en San Andrés Tuxtla, Ver., realiza todas sus consultas con su *babalawo*³³ que vive en Puerto Vallarta, Jalisco, y la comunicación para trabajos y consultas la

32 Sistema de adivinación en la religión palera y medio de comunicación con diversos espíritus, por ejemplo con el *nfumbi* o los *mpungos*.

33 El padrino que ha iniciado a alguien en la santería. Es un tipo (o especie) de líder religioso.

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara
realiza por medio de *WhatsApp*. Antes de que esta aplicación existiera, la comunicación era con mensajes de texto o llamadas.

Evidentemente es necesario reconocer que estamos en un tiempo donde las dinámicas de comunicación son mucho más accesibles (para muchos), facilidades antes no existentes, al menos no de esta manera, lo que se encuentra relacionado con un proceso acelerado de las comunicaciones. Las redes sociodigitales también son abundantes.

La difusión y visibilidad de estos sistemas religiosos ha sido gradual, para el caso del Palo Mayombe, mucho menos clandestina que antaño, empero, es menester apuntar que no todos los sistemas religiosos de origen afrocubano corren con la misma suerte en México. En el trabajo etnográfico era evidente que la santería se veía mucho más favorecida que el Palo Mayombe, es decir, la palería está mucho más estigmatizada que la santería, fenómeno reflejado también en Cuba. Existen elementos, secretos guardados, que permiten la estipulación, lo que se suma a la carga de estigmatización social y académica. En esta estigmatización, no podemos dejar de lado el papel que juegan los medios de comunicación, y por supuesto, el de otros sistemas religiosos, como los católicos y evangélicos, que suelen denigrar a este sistema religioso llamándolo “brujería”, “secta”, “falsa religión” y señalando una supuesta relación con lo demoníaco (Argyriadis y Juárez, 2008: 282- 283). A pesar de ello, la palería en México y en nuestro espacio de estudio sigue su camino.

Conclusiones

Desde algunos años atrás, diversos estudiosos de las ciencias sociales y las humanidades se han preocupado por demostrar que estamos en un tiempo histórico ‘nuevo’. Hugo Fazio Vengoa (1998) señala que desde los 90 hasta nuestra actualidad el “común denominador” lo hace la «globalización». Gilles Lipovetsky habla de una «era del vacío». Zygmunt Bauman, de una «modernidad líquida», François Hartog de un «presentismo».

En estas mismas décadas, lo religioso también ha sufrido cambios, aunque cada región da cuenta de características propias. La propuesta de Hartog

(2007: 134- 141) nos invita a pensar que el presentismo es un presente largo que parece no concluir, marcado por el derrumbe de los ideales, también por el consumismo, por los masivos medios de comunicación, por las innovaciones tecnológicas, “la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres”; un presente que es caracterizado por la incertidumbre hacía el futuro. ¿Es posible que ese presentismo del que habla Hartog, esa incertidumbre de futuro estimula la práctica de estos sistemas religiosos que tan lejanos pueden ser para la cosmovisión de algunos mexicanos? Estamos lejos de tener una respuesta.

Nuestra propuesta fue dar voz a los practicantes. Las subjetividades nos permitieron conocer de cerca las motivaciones de nuestros sujetos de estudio: ¿qué les motiva a ser practicantes del Palo Mayombe?, ¿quiénes son?, ¿cómo conocieron este sistema religioso?, incluso, ¿por qué dejaron de pertenecer a él? En estas líneas intentamos resumir un trabajo que nos llevó algunos años de dedicación y entusiasmo. También pudimos identificar que los practicantes del Palo Mayombe no son provienen únicamente del medio artístico o delictivo, tampoco pertenecen a un único estrato social, a una edad, o a un sexo, como podría considerarse. Más bien, corroboramos que existe una gran variedad de ellos. De igual manera, apreciamos que el Palo Mayombe refleja cambios y continuidades: mantiene sus cánones intrarreligiosos, pero simultáneamente los sujetos sociales parecen acoger de otros sistemas religiosos. Las dinámicas económicas son otro elemento: los costos por los ‘pagos de derecho’ en México, un país capitalista, distan mucho de los solicitados en Cuba.

La estigmatización que caracteriza al Palo Mayombe no tiene plena correspondencia con las prácticas religiosas internas, sin embargo, se sigue difundiendo. No negamos la existencia de la “magia negra” dentro de la palería en nuestro espacio de estudio, empero, no es la única práctica. Nuestros testimonios y la observación realizada nos permitieron apreciar en mayor cantidad los rituales destinados a curaciones, sanaciones de enfermedades (entre ellas algunas de proceso avanzado), limpias, abrir caminos para encontrar trabajo, paz, amor, liberar de espíritus “malignos”, entre muchos otros.

Las subjetividades de las que hablamos no quedan fuera del interés del historiador. Norbert Elias (1990) escribió que el científico, en su condición de “ser humano”, comparte esa capacidad con su mismo objeto de estudio, de tal manera que el ser humano que estudia a su igual no puede hacerse a un lado y contemplar pasivo, puesto que comparte la misma naturaleza, empero, su estudio requiere de un “dominio de sus propias pasiones”. Pues si bien existen ideas, teorías y modelos generales, por sí solos están poblados de “fantasías y sentimientos” si no se complementan con la observación y percepción de los fenómenos, estos, por su propio lado, se encuentran desordenados y vagos.

Desde la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestra actualidad, las dinámicas sociales dan cuenta de realidades diversas, complejas y cambiantes, y muchas de ellas no corresponden con las de antaño. En estos cambios lo religioso no se mantiene al margen. La visibilidad de la práctica del Palo Mayombe es un ejemplo, ahora más entrevistado y practicado. Al respecto, Mircea Eliade (1998: 21) señaló que todo fenómeno religioso es histórico: “No existe algo así como el hecho religioso «puro», que esté fuera de la historia, porque no existe algo parecido a un dato humano que no sea al mismo tiempo un dato histórico. Toda experiencia religiosa es expresada y transmitida en un determinado contexto histórico”.



“La Nganga”. Imagen propia, Guadalajara, 06 de abril de 2016.

Referencias

ALFONSO, R. (edit.) (1998). *Panorama de la Religión en Cuba*. La Habana: Política.

ALONSO, A. (coomp.) (2008). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Buenos Aires: CLACSO.

ARGYRIADIS, K. y JUÁREZ HUET, N. (2008). “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano” en K. Argyriadis, R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y A. Aguilar Ros (coords.). *Raíces en movimiento: prácticas tradicionales en contextos translocales*. (pp. 281-308). México: El Colegio de Jalisco, Institut de Recherche pour le Développement, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, CIESAS Occidente, ITESO.

ARGÜELLES MADEROS, A. (1998). “Expresiones religiosas de origen africano”. En *Panorama de la Religión en Cuba*. (31-48). La Habana: Política.

ARGÜELLES MADEROS, A. y HODGE LIMONTA, I. (1991). *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana: Academia.

BÉDARIDA, F. (1998). “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”. En *Cuadernos de la Historia Contemporánea*, N°20. (pp. 19-27).

CALLEJAS FONSECA, L. y P. MENDOZA CAPATITZIO. (2005). “La estigmatización social como factor fundamental de la discriminación juvenil”. En *El Cotidiano*, núm.134, noviembre-diciembre. (pp.64-73) México: UAMUA.

CHÁVEZ CAMARENA, M. (2017). *El Palo Mayombe: una historia del presente a partir de la cosmogonía de sus practicantes en el área conurbada de Guadalajara Jalisco (1989-2016)*. (Tesis inédita de Licenciatura en Historia). Universidad Veracruzana.

DÍAZ FABELO, T. (1998). *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Colección africana, Cuba: Casa del Caribe, Universidad de Alcalá, UNESCO ORLAC.

ELIADE, M. (1998). *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.

ELIAS, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Ed. Península.

FAZIO VENGOA, H. (1998). *La globalización: una aproximación desde la historia*. Redalib. Historia Crítica, N° 17. (pp.71-77).

GONZÁLEZ WIPPLER, M. (1976). *Santería: magia africana en Latinoamérica*. México: Diana.

GONZÁLEZ TORRES, Y. (2008). “Las religiones afrocubanas en México”. En A. Alonso (comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

HANNERZ, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Frónesis. Madrid: Cátedra Universitat de València.

HARTOG, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Ed. Universidad Iberoamericana.

JAMES FIGAROLA, J. (2009). *La brujería cubana. El Palo Monte*. Santiago de Cuba: Oriente

El Palo Mayombe: Un estudio de caso en el área conurbada de Guadalajara

JUÁREZ HUET, N. (2014). *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

MASFERRER KAN, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes de los sistemas religiosos*. Argentina: Araucaria.

————— (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: PyV / UNAM.

ROSA, A. (coord.). (1998). *Panorama de la Religión en Cuba*. La Habana: Política.

SIEGLER, E. (2008). 3. España: Akal.

La New Age: Un sistema religioso contemporáneo

Elizabeth Díaz Brenis¹

RESUMEN

La *New Age* se convierte en una oferta religiosa para la sociedad competitiva y consumista, configurando un caldo de cultivo que incorpora nuevos adeptos a sus creencias. El terreno personal del futuro adepto está abonado, según las dificultades que su mundo familiar y social le impongan. Quienes escogen a la *New Age* como grupo religioso lo hacen por elección voluntaria, el creyente facilita los mecanismos, el procedimiento que se emplea consiste en penetrar en los problemas del individuo y concientizarlo de su infelicidad.

Palabras clave: *New Age*, creyente, sistema religioso

The New Age: A Contemporary Religious System

ABSTRACT

The *New Age* becomes a religious offer for the competitive and consumerist society, configuring a breeding ground that incorporates new followers to its beliefs. The personal terrain of the future adept is paid, according to the difficulties that his family and social world impose on him. Those who choose the *New Age* as a religious group do so by voluntary choice, the believer facilitates the mechanisms, the procedure used is to penetrate on the individual's problems and raise awareness of their unhappiness.

Key words: *New Age*, believer, religious system

¹ Profesora Escuela Nacional de Antropología e Historia., México
e-mail: brenis68@gmail.com

La *New Age* como un sistema religioso contemporáneo

En la actualidad encontramos nuevas formas de expresión religiosa que han tenido una repercusión en el ámbito social y económico de la sociedad. Antes de iniciar la discusión, expongo que mi postura sobre la *New Age* es que se trata de un Movimiento Religioso Contemporáneo, debido a su dimensión religiosa. En este sentido puede decirse que los individuos contemporáneos poseen su propia forma de vivir religiosamente que define cómo es ser newager. Esa religiosidad es milenarista, apocalíptica y optimista, considerándose la Era de Acuario como la transición del mundo actual a un mundo cósmico y con energías positivas.

Si partimos de los planteamientos de Masferrer, quien hace referencia a la discusión del término religión, que define como “un sistema de representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí mismo. Es específicamente, la representación que hace referencia a lo sobrenatural donde los mitos, ritos y símbolos juegan un papel primordial para la visión del mundo de los creyentes” (Masferrer Kan, 2004:50-52) podemos definir a la *New Age* como un sistema religioso complejo por sus características, ya que no existe un fundador, ni un momento fundacional, ni contenidos propios, ni sus miembros se reconocen por una pertenencia explícita.

Esta dificultad me ha inclinado a definir al movimiento de la *New Age* como un sistema religioso, con límites difusos y un contenido ambiguo, inconstante y contradictorio. Su misma presencia resulta casi imperceptible, al punto de que con toda probabilidad muchos de quienes suscriben sus contenidos no son plenamente conscientes de que viven según esa propia manera de sentir y entender la realidad. Su peculiar conformación le procura una naturaleza que la considera una religiosidad ligera, sin cuerpo y límites claros, que no por casualidad parece ser uno de sus rasgos más característicos, ya que una expresión típica del movimiento es que el practicante adecúe los contenidos a sus necesidades, siendo una cultura determinada por la relatividad del movimiento. Mi interés es que se comprenda al creyente que practica la *New Age*, el cual se considera un conspirador que siempre intenta transformar las estructuras existentes o, más aún, de forma radical, cambiar las estructuras económicas, políticas y sociales por otras nuevas que correspondan a las nuevas necesidades globales de la humanidad.

La práctica del creyente *newayer* no es determinada por una estructura física definitiva ya que el templo es el Todo en el mismo hombre² y la sacralidad está en el encuentro con el origen más puro, el cosmos, por lo que podemos considerar a la *New Age* como una propuesta religiosa ecléctica, que retoma elementos de las principales tradiciones religiosas, como son el budismo, el judaísmo, el hinduismo, y el cristianismo, así como de las religiones prehispánicas o paganas.

La New Age como un sistema religioso y sus límites

Podemos entender que la *New Age* es una nueva forma de espiritualidad contemporánea, definición que plantea su primera dificultad de comprensión analítica en el carácter “poco estructural e institucional” del movimiento. Su peculiar conformación le procura a la nueva religiosidad una naturaleza no institucional, alejándola de un sistema religioso estructurado: no cuenta con un mito fundacional, un templo o espacio donde vayan los creyentes, no tiene especialistas religiosos, no existe un mito de origen claro y sus ritos y símbolos son difíciles de definir con cierta uniformidad. Como he mencionado ya, la *New Age* es poco clara, sus límites difusos y su contenido ambiguo, versátil y contradictorio, lo que dificulta su definición como sistema religioso y cualquier mediación institucional tiende a ser comprendida por ella como una intermediación ilegítima que mediatiza la relación con lo sagrado. Existe consenso en considerar a la *New Age* como un movimiento de naturaleza inorgánica que consiste en una red de redes. Pero en otro sentido más profundo, puede caracterizarse como una forma de espiritualidad en sentido vasto, también como una difusa corriente o una moda cultural.

Debido a estas dificultades resulta de utilidad, antes de comenzar a describir sus contenidos, referirse brevemente a su contexto, es decir, a la naturaleza de la cultura posmoderna de su dimensión religiosa, que se fundamenta principalmente en su capacidad de constituir la encarnación de una realidad previa a la que expresa religiosamente, en este sentido el creyente *New Age*, es quien se ha podido describir como el creyente que corresponde con la contemporaneidad y posee su propia forma de vivir sacralizando su entorno. Es un creyente a su manera, es fruto de un vacío existencial resultado de la crisis de las instituciones establecidas, se trata de una ausencia de naturaleza

2 Para la *New Age* el Todo es referido a lo holístico del ser humano.

abstracta, reflejada en sus prácticas simbólicas, donde se busca un equilibrio necesario para vivir y para alcanzar la salvación o alcanzar sus Cristo cósmico o su reencarnación.

La existencia de un pluralismo religioso y de otras formas religiosas

La aparición y desarrollo que dejó el siglo XX sobre nuevas corrientes y movimientos religiosos no tradicionales, forma parte sustancial de un proceso de pluralización y transformación de creencias y prácticas de alcance universal, múltiples clasificaciones, tipologías, caracterizaciones y estudios específicos que intentan “ordenar” este universo y explicar sus lógicas.

El debate ha movido a reflexionar sobre el concepto mismo de religión, sus funciones, componentes y formas de pertenencia o de adhesión de los creyentes, sobre lo que es “nuevo” o “viejo”, dejando todo el peso científico al término “*Nuevos Movimientos Religiosos*”, quedando más comúnmente desdibujada esa realidad que agrupa a una larga lista de expresiones con variables de organización, liderazgo, elementos doctrinales y proyecciones hacia el individuo, así como el espacio religioso y la sociedad. Por tanto, las reflexiones sobre el cómo abordar el estudio de la *New Age* se pueden plantear desde diferentes prismas, como es el eje ecologista, el eje nativista influenciado por los rasgos étnicos, el eje neocientificista retomando principalmente de la psicología, y por último, el mágico- religioso.

Los iniciadores, Esalen Institute y Findhorn Foundation

Siguiendo con la búsqueda sobre los orígenes de la *New Age* nos encontramos con la fundación de dos centros de difusión: el Esalen Institute y Findhorn Foundation, ambas instituciones le dan énfasis a la práctica del espiritismo y al ocultismo.

1) Esalen Institute³

En 1962 fue fundado un centro de estudios por Michael Murphy y Richard Priceen Big Sur, en una colina en pleno corazón de California, que pronto se constituiría en un símbolo emblemático de la *New Age*, el Esalen

³ Para más información puede consultarse la página web oficial: <http://www.esalen.org> consultado el 22 de enero del 2016

Institute⁴. Puede considerarse un precedente de Esalen a Monte Verità, una comunidad de inspiración teosófica y anarquista que surgió a comienzos del siglo pasado en Ascona (Italia). El nombre “Esalen” con que fue bautizado el nuevo centro proviene del lenguaje local y su ubicación no resulta casual si tenemos en cuenta la peculiar naturaleza de la región californiana. Figuras de los más variados ambientes y disciplinas fueron pasando por el Instituto desde su surgimiento y durante los años siguientes, realizando cursos y seminarios. Entre ellas encontramos al historiador Arnold Toynbee, al neurobiólogo Kart Pribram, a los psicólogos Allan Watts, Stanislav Grof, Carl Rogers, Abraham Maslow, Fritz Perls y J.B. Rhine, al escritor Arthur Koestler, al antropólogo Carlos Castañeda, al teólogo Paul Tillich, al mitólogo Joseph Campbell, al psiquiatra Claudio Naranjo, al esoterista Oscar Ichazo, y fundamentalmente a Gregory Bateson. Todos estos personajes no son sino algunos nombres de una lista interminable que configuraron los perfiles de la nueva religiosidad acuariana.

2) Findhorn Foundation

Casi simultáneamente, en el mismo año, Peter y Helen Caddy⁵ y

4 Esalen es ni una escuela, ni una iglesia, ni un spa, ni una posada, ni un monasterio. . . y sin embargo, su mezcla completamente único contiene un poco de todo lo anterior. Posado en 27 acres de la costa de Big Sur, donde las montañas se encuentran con el mar, su belleza mágica hace que se sienta un poco como el Jardín del Edén. Esalen recibe 20.000 visitantes al año que vienen por un fin de semana o una semana o un mes o más tiempo para aprender, para crecer, para explorar, para curar, o repartir el borde más cercano del futuro, la vanguardia de la humanidad. Fundada en 1962 por Michael Murphy y Dick Price, Esalen es el lugar de nacimiento del movimiento del potencial humano... Murphy y Price se inspiraron desde el principio por la psicología de las mayores experiencias de salud y de pico de Abraham Maslow. Con la ayuda de cientos de líderes de los talleres procedentes de muchas disciplinas y con muchas prácticas, Esalen permite a sus visitantes no sólo santuario del bullicio urbano, sino una oportunidad para empujar los sobres de sus propios límites y existentes de la sociedad. Esalen cuenta con avances en los campos de la psicología de la Gestalt a la física nuclear, desde la filosofía a la economía, desde el trabajo corporal a la diplomacia ciudadana. Esalen patrocinó la primera visita de Boris Yeltsin a los Estados Unidos, inmediatamente después de que renunció al Partido Comunista. El resto, como ellos dicen, es historia. <http://www.esalen.org/page/esalen-history> consultado el 22 de enero del 2016

5 Al respecto puede verse <http://www.eileen-caddy.net/> versión en español consultado el 22

Dorothy MacLean⁶ fundaron en Escocia la Findhorn Foundation⁷, inspirada en los principios teosóficos de Rudolf Steiner. Bajo la forma de un jardín ecológico también se constituiría en un verdadero santuario de la nueva espiritualidad, especialmente con la incorporación de David Spangler. Más tarde este también fundaría en Belmont, en la misma California, la Lorian Association. La comunidad se hizo famosa por el cultivo de hortalizas de inusual tamaño atribuido al influjo de los devas⁸, espíritus de la naturaleza.

En este contexto la *New Age* se presenta como nueva conciencia integral ecológica y holística, que sin un cuerpo doctrinal preciso y homogéneo, encuentra en la dimensión religiosa su mayor desarrollo como expresión de una espiritualidad panteísta, cósmica e immanente.

La conspiración de acuario

Otra de las principales precursoras de la *New Age* es Marilyn Ferguson autora del libro *La conspiración de Acuario*, que define como “una vasta y poderosa red, que carece no obstante, de dirigentes, está tratando de introducir un cambio radical... Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia” (Ferguson, 2009: 63). Este texto se presenta como uno de los lugares donde se recogen los que, de maner un tanto forzada, podrían de enero del 2016

6 Dorothy Maclean puede llamarse a sí misma una “mística ordinaria”, pero, de hecho, ella ha tenido una vida extraordinaria con un impacto igualmente extraordinaria. Esta memoria excepcional cuenta la historia apasionante de su viaje de ser parte de los servicios secretos británicos durante la Segunda Guerra Mundial para co-fundar la comunidad espiritual Fundación Findhorn legendaria en el norte de Escocia y posteriormente convertirse en un maestro espiritual de gran demanda en todo el mundo por su baja percepciones y sabiduría. Su trabajo con las fuerzas internas de la naturaleza es de una importancia fundamental en nuestra época de cambio climático global y el desafío ambiental, ofreciendo esperanza para nuestro futuro. <https://www.findhorn.org/store/books/dorothy-maclean/> versión en español consultado el 22 de enero del 2016

7 La Fundación Findhorn es una comunidad espiritual, ecoaldeya y un centro internacional de aprendizaje integral, ayudando a desplegar una nueva conciencia humana y crear un futuro positivo y sostenible. <https://www.findhorn.org/> versión en español consultado el 22 de enero del 2016

8 Las devas son deidas del budismo y del hinduismo.

denominarse los contenidos fundamentales del movimiento, con un lenguaje claro y accesible a un gran número de personas. *La conspiración de Acuario*, es una obra emblemática que ha conocido numerosas reediciones en todo el mundo, convirtiéndose en una verdadera biblia de la *New Age* y la autora en una guía indiscutible del movimiento. Según aclara Ferguson en su crónica descriptiva de la nueva religiosidad, la palabra conspiración le fue inspirada por un texto de Teilhard de Chardin para expresar la actitud de “respirar juntos” y se refiere al vínculo de la común sensibilidad transformadora representada por el movimiento.

La enorme difusión del libro de Marilyn Ferguson se explica porque constituye un verdadero manual que resume la agenda de las principales líneas de fuerza de la nueva espiritualidad, pero básicamente su importancia radica en que ha mostrado a una gran número de personas que algunos de los contenidos de la *New Age* encajan de un modo muy adecuado en deseos y sensibilidades que ellas mismas anhelan ver satisfechos aunque no sepan bien cómo hacerlo.

Los 70 y las reformulaciones de lo religioso

La década de los setenta es considerada como una época de transición tecnológica y contestataria a los esquemas convencionales conservadores, cuando se da inicio a la participación activa de la mujer en la política así como el inicio de una libertad de la sexualidad, “hacer el amor y no guerra” era uno de los tantos pensamientos que surgieron en este periodo, resultado de lo que a su paso dejó la Segunda Guerra Mundial. Como Marroquín señala; “se derrumban todos los ídolos que el hombre del siglo pasado había forjado para vivir en la seguridad: el Progreso, la Ciencia. El Estado. La Religión, la Patria. Ya no queda sino el hombre angustiado, que va soportándose a sí mismo, mientras espera su muerte llevando a cuesta el peso de la libertad” (Marroquín, 1975: 17).

En este contexto encontramos a la *New Age* como un Movimiento Religioso Contemporáneo, donde sus creyentes se reconstruyen a través de su propia experiencia, un corpus dogmático donde el “Yo” define su identidad religiosa, basado en discursos y símbolos que ritualiza en su cotidianidad, para distinguirse como diferente y único.

Otro acercamiento que se tuvo en esta época es el de la cultura occidental con los influjos orientalistas, que cada tanto se sucede en forma alternativa pero constante. Posiblemente en la actualidad este fenómeno pueda alcanzar una significación mayor que en el pasado, fundamentalmente debido al proceso de integración y de globalización que caracteriza a nuestro actual momento histórico. En la *New Age* este influjo oriental es múltiple y profundo, desde sus antecedentes en los trascendentalistas y los hippies. Las fuentes pueden encontrarse en un amplio abanico de espiritualidades asiáticas como el budismo, el taoísmo y el abigarrado panorama del hinduismo. El reencarnacionismo o metempsícosis, tan difundido en las creencias nuevaerianas, encuentra aquí su origen. El concepto *New Age* de misticismo es también típicamente oriental. El yoga, el zen y el tantrismo designan corrientes pertenecientes a la misma tradición, también adoptadas en la *Nueva Era*.

Estas creencias contenidas en las grandes cosmovisiones religiosas orientales han contribuido a conformar la nueva espiritualidad, a través de su relación con algunos personajes que tradujeron la sabiduría milenaria de esas tradiciones espirituales a los cánones occidentales de pensamiento, otorgándoles a esas formulaciones un estilo propio y en cierto modo también un significado nuevo.

El resurgimiento del hombre místico-esotérico

Otro componente de la *New Age* como el panteísmo, el espiritismo y las prácticas mágicas esotéricas. Los creyentes de la *New Age* se expresan religiosamente en un modelo sentimental, ya que existe hoy una mentalidad que identifica vivir con sentir. Este sentimiento se ha convertido en el canon del comportamiento moral y religioso. En este contexto, el principio del mal que es expresado tradicionalmente en el concepto de pecado queda completamente diluido en una sustancia emotivista donde el bien se percibe mediante sentimientos placenteros de corte fundamentalmente hedonista, como aquel sistema que establece satisfacción personal con un fin superior y ejemplo de vida espiritual, *Yo soy el reflejo de que soy, Yo manejo mi energía en algo positivo*. De este modo el criterio de actuación que se percibe en la religiosidad contemporánea podría expresarse en la nueva regla moral de hacer el bien para estar bien. La perfección del ser es identificada con el bienestar individual, que pasa a constituirse en el

nuevo canon, donde los ritos religiosos son despojados de su contenido sacrificial y suplantados por un ser fraterno.

En la *New Age* no se impone ninguna regla que interfiera en el proyecto personal de vida entendido como una autoafirmación subjetivista o una autosuficiencia absoluta del propio yo, la cual se convierte de este modo en el supremo legislador, sin ninguna referencia objetiva ajena a él mismo. El factor sentimental horizontaliza a lo religioso al reconducirlo a un vínculo fraternal, empobreciendo su dimensión vertical al reducir a un vínculo inestable la relación personal con Dios. Así, el creyente *New Age* percibe una concepción de la religiosidad perfectamente útil y maleable que se adapta como un guante a la mano del sentimiento individual. Consiste en una sobrevaloración de la afectividad que se registra en un clima de exaltación emocional muy propio de la nueva espiritualidad. Esta característica no le es en modo alguna exclusiva, sino que ella la recoge de una sensibilidad emotivista que se expresa en todo el cuerpo social.

Quizás, el rasgo principal de la mentalidad gnóstica, fácilmente reconocible en las ideologías de la modernidad, consiste en la persuasión de que está al alcance del poder humano un cambio que de carácter liberador en el orden de la existencia. La gnosis expresa así la primacía del conocimiento o la experiencia sobre la fe revelada. La salvación por la fe en la *New Age* es también sustituida por la salvación mediante un secreto conocimiento que se centra en la expansión de la conciencia. La salvación sobrenatural deviene en una divinización inmanentista del yo que se expresa en un nuevo subjetivismo místico. De este modo, la nueva espiritualidad recoge a través de la tradición esotérica, panteísta y teosófica los contenidos sincréticos de las antiguas corrientes gnósticas que florecieron en los primeros siglos del cristianismo, reconociendo diversas expresiones a lo largo de la historia, que se presenta ahora como una neognosis⁹.

La cultura contemporánea consagra el imperio de una subjetividad encerrada en sí misma. La conclusión es que este movimiento interior de sentido inmanente se resume en un puro hedonismo donde no hay otro fin que la autosatisfacción interior. Obsesionado por la búsqueda de sí mismo y centrado exclusivamente en su realización personal, el individualismo religioso

9 Es la práctica del esoterismo contemporáneo.

concluye en un estallido de la personalidad, donde la condición personal y su dignidad propia son subsumidas en un panteísmo cósmico.

Las características del nuevo paganismo se enmarcan, como se ha visto, en el contexto cultural de la contemporaneidad, uno de cuyos rasgos más acentuados es el desvanecimiento de las convicciones fuertes y la correlativa entronización del pensamiento débil. Según la doctrina teosófica que la nueva religiosidad expresa, existiría una verdad esencial única que subsiste en todas las creencias religiosas. La *New Age* se presenta entonces como una verdadera amalgama de creencias, estilos, conocimientos, actitudes, tradiciones, técnicas y sensibilidades que representa un verdadero sincretismo y que encuentra seguramente su origen en su raíz gnóstica. En su práctica registra una ambigua postura de aceptación y rechazo de todas las religiones, de las que se integran elementos confortantes de un verdadero supermercado espiritual. La crítica subjetivista de la *Nueva Era* descalifica a las religiones por haber traicionado su pureza original interponiendo sus intereses institucionales a la relación de la persona con lo sagrado.

Una experiencia subjetivista influida por la magia

Otro tema en estos sistemas religiosos contemporáneos es el subjetivismo, que alcanza su plena expansión en la *New Age*, ya que es la conciencia individual la que crea directamente ella misma la realidad religiosa. La conciencia deja de ser así un intérprete para constituirse en matriz de la religiosidad. De este modo puede decirse que la experiencia subjetiva que se representa en la nueva espiritualidad es un paradigma de la verdad, es decir, los hombres crean a Dios a su semejanza. Estamos aquí ante un panorama en el que no hay propiamente un salvador en tanto el mesías es uno mismo: se trata por tanto de una salvación intrascendente a los límites del sujeto individual.

La espiritualidad de la *New Age* lleva al sujeto a concentrarse en sí mismo, para afirmarse el propio yo como la única instancia unificadora, es el Yo promovido como supremo. En este sentido, puede decirse que la nueva espiritualidad podría definirse como una religiosidad a la carta donde el sujeto reproduce en un lenguaje que él considera lógico, verídico y místico. El subjetivismo *New Age* se define por el primado absoluto del yo. Este primado se expresa en que la subjetividad del individuo pasa a ser la fuente exclusiva de

los valores religiosos. Bajo el nombre de autorrealización la *New Age* construye así una realidad espiritual puramente subjetiva.

Mientras la subjetividad se abre a la trascendencia del otro, planificando a la persona, al subjetivismo le importa personalizar que se cierra en la propia individualidad. Al identificar el bien con el bienestar individual, el subjetivismo expresa así una clausura de la subjetividad. La *New Age* es la presunción de que no existen verdades absolutas a partir de las cuales pueda interpretarse la existencia humana. Cualquier pretensión de afirmación de una verdad objetiva en el ámbito del comportamiento moral es vista como una inaceptable intolerancia.

Como se ha señalado anteriormente la actitud anti institucional caracteriza al creyente contemporáneo, quien desprecia visceralmente de las instituciones, en las que ve, desde su óptica subjetivista, un obstáculo o un impedimento para el libre desarrollo de su personalidad. Este mismo talante que es propio de la gnosis se percibe en la pretensión de la *New Age* de reemplazar el sentido institucional de la fe de las antiguas religiones reveladas por una religiosidad exclusivamente personal en la que una trama de grupos en red sustituye la estructura institucional de las iglesias.

El marco cultural en el que nace y se desarrolla la Nueva Era responde a una visión puramente individualista de la existencia humana, que guarda paralelismos y correlaciones con el pragmatismo, el inmanentismo, el hedonismo, el escepticismo y sobre todo con el relativismo. Podría decirse que el subjetivismo es un relativismo del sujeto. De este modo la medida del bien y del mal puede residir fácilmente en una autocomplacencia personal. Es una forma de mirarse en “una multiplicidad de un sistema religioso que tiene elementos comunes y distintos que les permite agruparse... en un macrosistema religioso” (Masferrer, 2004: 19). Como lógica consecuencia desaparece la noción de pecado que en cierto modo es reemplazada por la de una ausencia de la armonía cósmica. Los actos humanos, si son contrarios a esa armonía, representan un “mal” que puede superarse mediante una transformación de la conciencia individual.

Para los creyentes *New Age* la realización de la persona no consiste en un encuentro con el otro sino en última instancia en la disolución del sujeto.

De este modo se pretende ofrecer un modelo de religiosidad empírica y mística mediante un misticismo inmanente en el que lo absoluto no es un objeto de creencia sino de experiencia subjetiva en la cual se disuelve. En este contexto, el todo divino es negado en su naturaleza personal para concebirse como una energía cósmica. La religión deviene de este modo en una pura inserción del yo en dicha naturaleza energética supuestamente divinizada que se transfunde en el todo. La liberación se expresa entonces en una autodivinización del sujeto individual que desemboca en su negación en tanto realidad personal a la que como tal le es debida una dignidad propia.

En esta corriente espiritual contemporánea, la actitud sincretista se sustenta en la creencia propia del relativismo de que todas las religiones son básicamente una, aunque con distintos ropajes. El relativismo, que como se ha expuesto no sólo informa a gran parte de la cultura contemporánea, sino que se ha constituido en su mismo fundamento, se expresa consecuentemente en un talante típicamente fragmentario. De ahí que si la contemporaneidad es la cultura del fragmento y la *New Age* representa su expresión religiosa, ella no puede conformarse sino como una religiosidad sincretista.

En dicha perspectiva se puede concluir que esta creencia contemporánea del Yo como el absoluto; expresa religiosamente la cultura del relativismo¹⁰ posmoderno. El relativismo religioso de la nueva espiritualidad no se pronuncia por ninguna religión institucional, sino que pretende superarlas proclamando que ninguna de ellas posee el patrimonio de la verdad, puesto que ésta reside en el sujeto. En última instancia, en el relativismo *New Age* nada es objetivamente malo o bueno, ni nada es verdadero o falso, sino que todo es relativo al dictamen de la propia conciencia personal. En otras palabras, la verdad moral depende exclusivamente del sujeto donde el canon de comportamiento se reduce a su propia subjetividad.

La ecología y lo mágico religioso de la *New Age*.

Bajo el rótulo Nueva Era se engloban ecologistas, pacifistas, practicantes

10 Situado ante el problema de la verdad, el relativismo configura una de las corrientes culturales más importantes de la contemporaneidad y su rasgo más significativo consiste precisamente en una renuncia a la objetividad de la realidad. La actitud relativista no sostiene que la verdad no pueda ser conocida, como el escepticismo y el agnosticismo, sino que ella no existe en un sentido objetivo.

de técnicas de salud, alimentación, nuevas psicoterapias, meditación, ocultismo, e incluso se amplía a la ciencia, a la educación integral, a las relaciones humanas, al feminismo, a la música, al arte, a la política, a la economía, etcétera. A los participantes de la Nueva Era se les proporciona el cambio definitivo de ellos y su entorno. Ya que la llegada inminente de la “Era Nueva” se insinúa en el hecho de que, en nuestro mundo actual, individuos de toda condición social y profesional están viviendo una serie de experiencias que han transformado su vida, ensanchándola en un horizonte de posibilidades antes insospechadas. Poco a poco han ido comunicando entre ellos sus experiencias y trabajan para que otros se animen a dar el paso. Así, la Era de Acuario pretende dar una nueva forma y contenido al hombre cansado y agotado en sí mismo. Intenta construir un nuevo paradigma que no funcione solamente en su vida, sino que funcione para los demás.

Se parten de considerar que “si la mente es capaz de sanar y transformarse, ¿por qué no pueden unirse las mentes de unos y otros para sanar y transformar a la sociedad?” (Masferrer, 2004: 63). Los creyentes de la Nueva Era se preocupan por los grandes problemas del mundo y su respuesta es la unión de todos los seres humanos de una forma que es “integral” pero individual. Según la *New Age*, se intenta cimentar “una nueva conciencia holística y ecológica” ya que la naturaleza es la parte esencial del individuo, es decir, el ser humano y el cosmos forma una armonía integral y no se encuentran alejados uno del otro.

En el renacer del interés por lo religioso que es propio de la contemporaneidad existe un amplio contenido ocultista, ya visible en las corrientes reseñadas que antecedieron al fenómeno. Aunque no hay un acuerdo en el significado exacto de los conceptos de ocultismo y esoterismo, se los considera aquí equivalentes para designar una muy antigua sensibilidad, ostensible en algunas circunstancias y en ocasiones casi latente, pero siempre presente en la historia de la humanidad, conformada por un conjunto híbrido de creencia, ciencia, arte y rito. Expresiones religiosas como el espiritismo, el hermetismo, la cábala judía, la astrología, la alquimia y el chamanismo, entre muchas otras.

En su origen se encuentra la pretensión de manipular lo sobrenatural que es característico de la actitud mágica. En el esoterismo se muestra el deseo de armonizar las tradiciones orientales y occidentales, la novedad aportada por

la *New Age* en esta dimensión expresiva es doble. Por una parte, ella presenta por primera vez el esoterismo con el prestigio de un fundamento científicista, aumentando de este modo su intrínseco poder de seducción enraizado en el perenne atractivo del espíritu humano por el misterio. Por la otra, reviste también un carácter inédito su llegada a los espacios centrales de la sociedad, por cuanto es un hecho que de la mano de la Nueva Era el ocultismo adquiere una cierta carta de ciudadanía en la vida social.

Esto quiere decir que se produce el abandono del carácter marginal que hasta ahora él había mantenido, para convertirse en un significativo de la cultura media. Los secretos del misterio han dejado de ser así el patrimonio de unos pocos elegidos. Cualquier persona común y corriente estaría en condiciones de acceder ahora al saber oculto y poseer las claves para conocer lo que permanece en el secreto para el resto de la humanidad.

Por eso puede decirse que la *New Age* representa la democratización del ocultismo. Esto permite explicar su espectacular despliegue, junto a un aprecio desmesurado por lo maravilloso. En la sensibilidad de nuestro tiempo lo extraordinario ha reemplazado a lo sobrenatural. Las manifestaciones del esoterismo en la *New Age* son abundantes. Una de las más conocidas es el canalismo (*channeling*), que ha superado la versión tradicional del espiritismo, reducida a la comunicación con personas fallecidas, para ampliarla a otros emisores como deidades, ángeles, extraterrestres, personajes míticos, etcétera.

El canalismo¹¹ puede entenderse como una variante del neochamanismo. El chamán es el nombre técnico del tradicional brujo de la tribu, que cabe distinguir de la similar figura de los sanadores. Pero el renacimiento de esta figura puede asociarse a una necesidad de comunicación, colocando a las funciones de

11 1º) Un centro emisor que no pertenece a este plano que llamamos tierra. El centro emisor puede ser Jesús, el Espíritu Santo, Buda, Mahoma, ángeles, arcángeles, difuntos, deidades místicas, maestros ascendidos, seres extraterrestres, etcétera. 2º) un canal que suele ser una persona sensible o predispuesta a experimentar fenómenos paranormales, y 3º) un mensaje que la persona que “canaliza” suele poner por escrito, aunque no siempre. El canalismo no es un fenómeno nuevo. A él pertenecen las pitias o pitonisas de la Antigüedad, los oráculos y en la actualidad los fundadores de las principales sectas o nuevos movimientos religiosos, como la Fundación de Urantia, que junto con el espiritismo y el chamanismo, es uno de los pilares de la Nueva Era.

sanación espiritual en los espacios religiosos pertinentes de consumo espiritual.

En la explosión ocultista destaca la teosofía moderna organizada como sociedad por Helena Petrovna Blavatsky, consolidada por Henry S. Olcott y continuada por Annie Besant, quien ha transmitido a la *New Age* su visión de las religiones como expresiones exotéricas de un conocimiento esotérico esencial. Por otra parte, la experiencia histórica ha indicado que cuando no existe una respuesta religiosa auténtica, el espíritu humano tiende a desplazarse hacia ámbitos oscuros de la realidad, tanto por la vía de la racionalidad absoluta como de la irracionalidad, conformando así un cuadro de verdadera alienación espiritual

Algunas especies de canalización (*channeling*) dieron origen a la Fraternidad de los Polares y otras refieren a guías espirituales indios. La *New Age* se hace cargo de un reclamo a los países del primer mundo por su destrucción de las culturas autóctonas, que muchas veces esconden valores tradicionales que el progreso material ha sepultado y que constituyen un patrimonio valioso de la humanidad. En algunos ambientes se ha ido extendiendo en la última década mediante el impulso de la *New Age* de una mala conciencia por errores históricos que resulta problemático enmendar.

Un poco de paz mística

El pacifismo *New Age* tiene una clara matriz oriental y ya fue practicado, quizás con mayor énfasis pero con idéntica fuente, por su antecesor, el movimiento hippy. La paz, según la predicación y el espíritu de la nueva religiosidad, debe ser preparada de un modo activo, pero recién será plena con el advenimiento de la nueva era de acuario, entonces van a desaparecer las fronteras nacionales, las religiones habrán sido reemplazadas por la nueva espiritualidad global, y el hombre habrá por fin conseguido la salvación gnóstica por el autoconocimiento liberador de la conciencia.

En la espiritualidad contemporánea el pacifismo se vincula a una idea más general que es la de armonía cósmica, por lo tanto a la autoliberación interior que importa es la ausencia de agresividad con uno mismo y el ecologismo como ausencia de agresividad con lo creado. El pacifismo representa en la *New Age* la idea de una armonía de la humanidad consigo misma. Su característica es el rechazo absoluto de los conflictos por la vía de la violencia y su inspiración

religiosa la diferencia de los pacifismos seculares de matriz ideológica o de motivación puramente política.

Es por tanto que los imaginarios de las creencias, concernientes a la trascendencia, se hacen cada vez más individualizados y menos institucionales. Un rasgo general de esta nueva situación, se debe a los profundos y acelerados cambios en el uso de las unidades espaciales y temporales, provocados por la globalización, la necesidad de “relocalizar”¹² lo global sé está dando en gran parte, en la práctica de la religiosidad popular, porque esta ofrece un lugar de resistencia a lo oficial e institucional; pero además opera como referente simbólico, que ofrece un sentido capaz de producir sentimientos compartidos de arraigo colectivo (en lo espacial), y continuidad con la tradición (en lo temporal).

Uno de los fenómenos intelectuales más inquietantes del siglo XX es el interés generalizado por la religión en una época en que la creencia religiosa ha declinado en forma notable en su significación intrínseca para la mayoría de los miembros de las sociedades modernas. El interés por las creencias e instituciones religiosas parece formar parte de una preocupación general por los problemas del significado y el propósito de la vida social, los fundamentos de la ética, la moral y los valores, entre otros.

A manera de conclusión

Tenemos que tomar en cuenta que para poder analizar fenómenos religiosos contemporáneos debemos contextualizarlos en el tiempo histórico, en nuestro caso de estudio las manifestaciones ritualizadas de la religiosidad contemporánea¹³, ya que no sólo se explican como continuidad del pasado, sino, sobre todo, expresan la necesidad de humanizar y sacralizar los nuevos fenómenos que ha introducido el avance tecnológico. Algunos de ellos están presentes como referentes de sentido e identidad de la vida diaria de los individuos, como los procesos de migración, la centralidad de la televisión en las interacciones cotidianas de los individuos o la aceleración de la vida diaria.

12 Esta necesidad de relocalización es lo que ayuda a sobrevivir a los constantes cambios que están teniendo las culturas, al tratar de homogeneizarlas como resultado se vuelven más locales y sobresale lo popular.

13 Concepto que trabajado por Marc Auge en su libro de *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* donde plantea la mundialización de cultura.

Estas propuestas religiosas no deben considerarse como fenómenos aislados, es necesario resaltar el papel que tienen en la nueva configuración de los campos religiosos. Es así que los estudios sobre los fenómenos religiosos deben plantearse desde una perspectiva amplia y no centrada tal sólo en explicar la diversidad religiosa partiendo de procesos plurales y no de un sistema religioso establecido e institucionalizado, el cual limita el ampliar investigaciones en aquellos “conjuntos difusos”¹⁴ que aparecen como resultado de procesos globales.

Debemos entender a la diversidad religiosa como aquel abanico donde se concentra una gran gama de creencias que en la práctica se entrelazan y se reformulan constantemente como producto de esa globalidad religiosa. Se debe abrir la posibilidad de entender a las diferentes expresiones religiosas que se presentan y que van de la herencia budista e hinduista a la incursión del mundo islámico o de corte esotérico por mencionar algunos. De esta manera los cultos y símbolos de las grandes religiones son lugar de referencialidad tradicional, la cuales se reproduce como identidad de referencia emotiva en los “no lugares” de la “sobremodernidad”¹⁵.

Es en los sistemas religiosos institucionalizados donde se percibe un cambio en las formas de generar identidades religiosas, las cuales pasan de identidades construidas a procesos de socializaciones normativas propias y donde las instituciones tradicionales de la religión reformulan procesos de identificación emotiva lograda por los símbolos y rituales de lo religioso.

Referencias

AUGÉ, M. (1998) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Editorial Gedisa.

FERGUSON, Marilyn.(2009) *La conspiración de Acuario*. Editorial Año Cero.

14 Concepto retomado de Elio Masferrer en su tesis doctoral *¿Es de cesar o es de Dios?. Un modelo antropológico del campo religioso*.

15 Él término de “no lugares” y “sobremodernidad” los retomo de Auge y de Touraine, ya que la identidad contemporánea se desdibuja entre lo tradicional y lo moderno.

MARROQUIN, E. (1975). *La contracultura como protesta*. México: Editorial Cuadernos de Joaquín Mortiz.

MASFERRER KAN, E. (2004) *¿Es de Dios o es del Cesar? Un modelo antropológico del campo religioso*. UNAM-Plaza y Valdez. México.

Cibergrafía

<http://www.esalen.org> versión en español. Consultada en 22 de enero del 2016

<http://www.eileen-caddy.net/> versión en español. Consultada en 22 de enero del 2016

<https://www.findhorn.org/> versión en español. Consultada en 22 de enero del 2016

Las marcas de lo sagrado en el campo público de la salud.

Abordajes desde la religión y la espiritualidad en Argentina*

Mercedes Saizar¹

RESUMEN

El presente artículo plantea que la religión se ha mantenido presente en las instituciones de salud, tanto en las formas terapéuticas de las medicinas tradicionales y religiosas como en la biomedicina, de manera que las nuevas espiritualidades conviven en las instituciones con las religiones, sin reemplazarlas, sino validándolas y visibilizando un fenómeno de la modernidad tardía, además de mostrar que en la actualidad nos encontramos no ante una espiritualidad homogénea, sino frente a un constructo amplio que agrupa experiencias disímiles y contenidos heterogéneos de lo sagrado.

Palabras clave: Medicinas tradicionales, biomedicina, nuevas espiritualidades, modernidad tardía.

The marks of the sacred in the public health field.

Approaches from religion and spirituality in Argentina

ABSTRACT

This article proposes that religion has remained present in health institutions, both in the therapeutic forms of traditional and religious medicines and in biomedicine, so that new spiritualities coexist in institutions with religions, without replacing them, but validating and making visible a phenomenon of late modernity, in addition to showing that today we are not facing a homogeneous spirituality, but facing a broad construct that groups dissimilar experiences and heterogeneous content of the sacred.

Key words: Traditional medicines, biomedicine, new spiritualities, late modernity.

* Una versión previa de este texto se presentó como Conferencia Magistral en el XXXIV Congreso de Religión, Sociedad y Política acontecido en Oaxaca, México del 21 al 25 de octubre de 2019

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Centro Argentino de Etnología Americana / Argentina, e-mail: mercedessaizar@conicet.gov.ar

Introducción

Me desempeño como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en el Centro Argentino de Etnología Americana, en Buenos Aires. Formo parte de un equipo de investigación que dirige la Dra. Anitilde Idoyaga Molina desde fines de 1990 y he estudiado en estos veinte años las medicinas alternativas de raigambre oriental como parte de una configuración etnomédica que se refleja, en el caso argentino, en la existencia de una diversidad terapéutica heterogénea y compleja. El campo disciplinar en el que he enmarcado mi trabajo es la antropología médica, que reconoce en los cruces entre salud y religión uno de sus aspectos más enriquecedores para aportar reflexiones y categorías a las ciencias sociales.

Es justamente en un caso que permite abordar aristas de esa confluencia entre salud y religión que me interesa detenerme hoy. Como adelantaba, he trabajado relevando la situación de las terapias alternativas de raigambre oriental en grandes centros urbanos, recogiendo en distintos trabajos de campo las experiencias, narrativas y reflexiones para intentar dar cuenta de las trayectorias de usuarios, los usos terapéuticos, las estrategias de complementariedad con otras medicinas, distinguiendo los perfiles de especialistas, las ideas de salud, enfermedad, bienestar y eficacia, y analizando el devenir de los procesos de refiguración e incorporación de estas prácticas a la esfera de la salud pública, teniendo siempre como telón de fondo las cosmovisiones propias de cada terapia, sus concepciones en torno al cuerpo, la corporalidad y las nociones de lo sagrado que están presentes en cada disciplina y en el movimiento alternativo, en general.

Retomando los lineamientos y la propuesta temática de este congreso, quisiera detenerme en un aspecto de los procesos de incorporación de las terapias alternativas al ámbito público de la salud, para enfocarme especialmente en las marcas de lo sagrado que esta incorporación introduce en la esfera de lo público.

Me interesa utilizar este caso no como una mera descripción o un tema cerrado en sí mismo, sino como un ejemplo de un fenómeno social de suma actualidad que permite pensar, con bases heurísticas las relaciones entre religión,

espiritualidad y políticas públicas. Al mismo tiempo, muestra los límites que supone la idea –de bastante repercusión en los últimos tiempos- de que estaríamos frente a un resurgimiento de lo religioso en instituciones secularizadas. Entiendo aquí la idea de secularización como aquel proceso que implicaría la separación de las esferas de lo religioso y lo público, lo religioso y lo científico, un proceso de diferenciación funcional de la sociedad occidental moderna, como señalan Esquivel y Toniol (2018). En ese marco, la economía, la política, la ciencia y la religión se consolidan como campos autónomos, legitimándose por los principios inherentes a cada uno de ellos (Weber, 1984). Desde esa perspectiva, con el advenimiento de la modernidad y la expansión de la racionalidad científica, la secularización se consideró como una pérdida irreversible de la posición central de la religión en las sociedades medievales (Wilson, 1969). También se predijo que la religión inevitablemente se limitaría a la vida privada o incluso desaparecería (Stark y Bainbridge, 1986).

En ese sentido, este presupuesto funcionaría como un sustento para plantear que las instituciones públicas sufrieron un proceso de secularización que significó la escisión permanente de la religión y lo sagrado de las esferas estatales. Desde la perspectiva de la secularización, la incorporación de prácticas terapéuticas que contienen nociones de lo sagrado en sus bases, mostraría un resurgimiento de lo religioso bajo la forma de las “nuevas espiritualidades”, denominadas también como “espiritualidad del self” (Heelas, 2008), “espiritualidades alternativas” (Sutcliffe y Bowman, 2000), “espiritualidad reflexiva” (Besecke, 2001), entre otras.

Alejandro Frigerio (2016) presenta en una extensa reseña los debates que han tenido lugar al interior de la academia –principalmente de la anglosajona- en relación con las categorías de religión y espiritualidad; tensionando los alcances y límites de la posibilidad de pensar la espiritualidad como una mera forma de religiosidad que se define, entre otras cuestiones, por ser una “forma contemporánea, que enfatiza la experiencia individual de lo religioso”, alertando acerca del peligro de hacer de la epistemología de la individualidad una sociología, estableciendo una visión de que la espiritualidad nos pondría frente a un individuo infra-socializado, como oposición a la sobre-socialización a la que se suele asociar a las iglesias. Frigerio propone que el concepto de espiritualidad

tiene un valor heurístico en tanto reconoce y visibiliza formas religiosas de las sociedades contemporáneas, pero que es improbable e innecesario que substituya el término “religión”.

En la introducción del reciente “La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas”, Joaquín Algranti, Mariela Mosqueira y Damián Setton (2019) señalan que durante las décadas de los años 60 y 70, bajo el encuadre dominante del paradigma de la modernización, la categoría de referencia para explicar el fenómeno religioso fue la teoría de la secularización religiosa, luego, los consensos han girado en torno a una hipótesis común sobre el fin del monopolio católico y una marcada atención sobre el problema de la diversidad, el pluralismo y la agencia de los sectores populares. De acuerdo a los autores, estas dos primeras décadas del siglo XX muestran la emergencia de un contexto analítico que piensa la vida social en términos de red, prestando atención a la circulación, las conexiones y el carácter reflexivo y vivencial de las biografías. Esta tesis, que denominan de desinstitucionalización religiosa, coloca el énfasis analítico en el estudio de la religión vivida y el ascenso de lo cotidiano.

En ese mismo texto, señalan cuatro grandes procesos que mostrarían el desarrollo de la espiritualidad contemporánea: 1) el repliegue de los dispositivos institucionales de autoridad; 2) la desregulación e individualización religiosa; 3) la revitalización de los comunitarismos y 4) la producción, oferta, demanda y consumo de una cultura material espiritualmente marcada (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019).

En este sentido, la incorporación de las terapias no convencionales en los espacios públicos de atención de la salud mostraría algunos rasgos que hacen a la oferta y demanda de una cultura espiritualmente marcada.

Los debates en general muestran la tensión entre espiritualidad y religión y sus alcances para explicar la realidad en las sociedades contemporáneas. Así, conviven en la academia distintos postulados: la espiritualidad actual sería un resultado de los procesos asociados a la New age, una muestra de las formas contemporáneas de relación con lo sagrado, el surgimiento de una experiencia

de lo sagrado que trasciende las instituciones, una manifestación de la autonomía del sujeto o incluso una muestra del surgimiento de las técnicas del cuidado de sí como fenómeno propio de la posmodernidad, entre otras. En muchos de los trabajos, subyace la idea de que una –la espiritualidad–, estaría reemplazando a la otra –la religión–, o que la espiritualidad vendría a completar un vacío de sentidos que habría sido provocado por los procesos de secularización de las instituciones.

La propuesta que me interesa plantear es la de que la religión nunca dejó de estar presente en las instituciones de salud, y en las formas terapéuticas de las medicinas tradicionales y religiosas –como señalara Idoyaga Molina (2015)– pero también en las de la biomedicina, y que las nuevas espiritualidades conviven en las instituciones con las religiones, no las reemplazan sino que incluso las validan y visibilizan como un fenómeno de la modernidad tardía. E incluso, que no estaríamos frente a una espiritualidad homogénea en sus términos, sino más frente a un constructo amplio que agrupa experiencias disímiles y contenidos heterogéneos de lo sagrado.

Para ello, me gustaría desarrollar algunas ideas en torno a dos cuestiones: 1) los hospitales no abandonaron ni cedieron completamente sus espacios de religión (ni en las capillas, ni en cuanto a la presencia de especialistas religiosos, ni en los rituales médicos) y 2) la incorporación de las terapias alternativas trajo nuevos aires de lo sagrado a las instituciones, bajo las formas de la espiritualidad, que incluso han afectado las estructuras de los espacios religiosos previos (con la aparición de los nuevos espacios multiconfesionales) y las maneras en que se agencian los permisos para que circulen especialistas religiosos o de terapias que involucran nociones de lo sagrado en sus prácticas (curas, pastores, reikistas, etc.). Estos últimos aspectos pueden visualizarse en las ofertas de terapias no biomédicas y en las marcas que esto deja en la ocupación del espacio y en las conductas de los habitantes heterogéneos de ese espacio.

¿Es posible pensar que en caso de que no hubieran preexistido esas habilitaciones de lo religioso en las instituciones, sería más controversial la incorporación de las alternativas (que pregonan sobre todo la idea de la espiritualidad como experiencia individual, desinstitucionalizada y cuya

autoridad última es el individuo) en estos ámbitos hospitalarios? Es decir, ¿podemos pensar que los hospitales se constituyeron en espacios seculares y que ahora estamos frente a una recreación de lo religioso? ¿O es más bien una transformación de las formas que valida y visibiliza la presencia de lo sagrado en las instituciones?

Los hospitales

En Occidente, los hospitales se constituyeron en principio como instituciones religiosas de caridad y cuidado de los pobres (Stevens, 2001) y fue a partir del siglo XIX que la biomedicina, progresivamente, fue adquiriendo un rol de mayor preponderancia hasta llegar a la actualidad como única oferta legal de atención de la enfermedad. Durante ese proceso de construcción y posicionamiento de la biomedicina como eje de la racionalidad científica, se produjo una delimitación que otorgó primacía al aspecto físico del cuerpo por sobre la mente o el espíritu (Porter, 1997), en el devenir de una batalla que delimitó las fronteras de lo científico y de lo no-científico (Gieryn, 1983), en el marco de un proceso de monopolización del control del espacio público/social del arte de curar (Sacks, 2001).

El cambio del foco de la atención hacia el tratamiento de la enfermedad condujo a los hospitales, como instituciones privilegiadas de la agencia biomédica, a un proceso gradual hacia la secularización (Starr, 1982). Sin embargo, no implicó la completa desaparición de las instituciones religiosas de los hospitales, que pervivieron incluso marginadas, a través de la presencia de especialistas y espacios religiosos, dando lugar a un proceso de negociación activa y dinámica por el poder y el espacio (Norwood, 2006) entre religión y medicina.

La presencia y pervivencia de lo sagrado en los ámbitos hospitalarios puede leerse en tres tipos de fenómenos: 1) la existencia de capillas y espacios multiconfesionales (Norwood, 2006; Swift, 2009) así como la presencia de especialistas religiosos con el objetivo de brindar contención espiritual a los pacientes y familiares (Lagman *et al*, 2012), 2) la presencia de aspectos rituales y simbólicos asociados a lo sagrado en las rutinas médicas (Comelles, 2002; Katz,

1980) y finalmente, 3) en la creciente utilización de la categoría espiritualidad en la práctica y el discurso médico (Giumbelli y Toniol, 2017).

Según Toniol (2014) la espiritualidad es un demarcador de una matriz discursiva específica, y es tanto un término que alude a la experiencia individual sobre lo sagrado como a una categoría de reciente adopción en el campo biomédico que apunta a una serie de variables no biológicas que inciden en las condiciones de salud y bienestar de los individuos. El autor analiza el modo en que la biomedicina, desde principios de la década de los 70 y hasta ahora, ha rescatado y construido su propia categoría de espiritualidad. En tanto se la construye como emblema del carácter holístico del ideal de la salud humana, de “color universal”, se ha transformado, progresivamente, de objeto de investigación de la teoría biomédica a recomendación efectuada a los pacientes; resultando en un constructo difuso que pareciera haberse forjado como un intento de resolver tanto la vieja tensión ciencia-religión como la de sumar nuevas miradas a la comprensión de la salud y la enfermedad.

Esa tensión compleja e irresuelta entre la biomedicina y la religión o espiritualidad se manifiesta también al interior del campo biomédico, en tanto este es un ámbito diverso (van der Geest y Finkler, 2004) en el que algunos sectores se alinean con las medicinas no convencionales en su crítica al reduccionismo biológico, bregando por la consideración de los aspectos espirituales, así como la de la valoración experiencia del enfermo, la consideración de los factores sociales, culturales y emocionales en la categorización de la salud y la enfermedad, como es el caso del llamado discurso centrado en el paciente (Lauver *et al*, 2002), mientras otros adhieren sin fisuras al paradigma biologicista, cada vez más atomizante.

La incorporación de las terapias alternativas a los hospitales

Cuando a mediados de la primera década de este siglo dieron inicio los talleres de terapias alternativas en hospitales de la ciudad de Buenos Aires, se dio comienzo a un proceso que implica la sumatoria de lógicas diferentes, e incluso contradictorias, en una misma institución de la atención pública de la salud.

Las terapias alternativas, también denominadas medicinas alternativas y complementarias o no convencionales, han atravesado un proceso marcado, entre otras cuestiones, por la diseminación, la institucionalización y la masificación de su consumo, que como notara Fadlon ha generado su incorporación, apropiación y domesticación (2005). Es así que siendo herederas de un ideario holístico y con ecos de filosofías orientales, las terapias alternativas mixturan desde propuestas terapéuticas específicas, tratamientos para el dolor crónico o incluso estrategias para el afrontamiento de la muerte, hasta prácticas cotidianas para mejorar la calidad de vida, mantener la juventud y propiciar un encuentro con lo “natural”, lo “auténtico”, lo “real”, lo “esencial” de uno mismo y de la condición humana en general.

Esta propuesta, lejos de ser dogmática, apunta a establecer lazos de diálogo entre el mundo de lo sagrado y lo profano de manera fluida y cotidiana, sin establecerse en instituciones y sin requerir la mediación de especialistas o iniciados que medien la relación del individuo con lo sagrado, como ha sido señalado por Renee De la Torre (2006).

Estilos de incorporación de las Terapias Alternativas a los Hospitales

Delinearé cuatro experiencias de inserción de las terapias alternativas en hospitales que nos permiten visualizar algunas características del proceso. Como aspectos en común de las experiencias de incorporación de lógicas no biomédicas a la oferta oficial de salud, podemos señalar que en todos los casos nos estaremos refiriendo a instancias de atención a usuarios en espacios intra-hospitalarios, asociados a áreas de intervención o especialidades biomédicas y con la participación de especialistas/terapeutas alternativos que llevan adelante su tarea en el contexto de las actividades del voluntariado y que desarrollan sus labores bajo la coordinación de un terapeuta alternativo y la supervisión general de un especialista biomédico.

Caso 1. Terapias alternativas en el marco de un servicio de salud mental

En los inicios del 2000, en el contexto de una grave crisis económica que afectó principalmente a las clases medias urbanas argentinas, la población

del Hospital 1 creció de manera considerable en cantidad y variedad de asistentes. Los profesionales de los diferentes servicios se sentían desbordados por la creciente demanda de atención y la escasez de los recursos –humanos y materiales- del hospital. Gran parte de la población que asistía al servicio de Salud mental requería –más que tratamiento de una psicopatología específica- contención psicológica y emocional para sobrellevar las crisis individuales y familiares fruto de las situaciones de desempleo y empobrecimiento. Más allá del sostenimiento de las actividades de atención y consulta tradicionales del servicio que se mantuvieron pese las dificultades y recortes presupuestarios, se crearon una diversidad de talleres cuyo objetivo principal era el brindar actividades que ocuparan el tiempo libre de los asistentes.

Así fue que los talleres surgieron como una estrategia de los profesionales de la salud mental –psicólogos y psiquiatras- como una respuesta a las necesidades de contención emocional de los pacientes. Distintas terapias alternativas como el *reiki*, la reflexología, el *yoga* o el *tai chi chuan* se sumaron a la oferta preexistente de talleres destinados a la comunidad, como eran los espacios de teatro, musicoterapia o cine-debate.

Las características de estos primeros talleres podrían resumirse en su dependencia de un servicio específico del hospital –el área de salud mental- y de la oferta de las prácticas terapéuticas sólo a los profesionales de la institución, y en un segundo momento, de los pacientes del servicio (Saizar *et al*, 2012). Con el transcurrir de los años, la variedad de terapias ofertadas no se modificó sustancialmente, pero sí se amplió significativamente el espectro de atención, involucrando como usuarios a los pacientes del hospital, estando en una primera etapa restringidas a un área de servicios específicos de cierta marginalización al interior de la misma biomedicina, con restricción a un espacio físico y restricción de atención sólo a profesionales.

Caso 2. Terapias alternativas como caja de herramientas para la biomedicina

Otro caso es aquel que muestra la incorporación de las terapias alternativas al ámbito hospitalario a partir de su ingreso como oferta complementaria a los servicios habituales de oncología, cuidados paliativos y dolor crónico. En

distintos hospitales especializados en la atención de patologías graves o crónicas, se incorporaron en los últimos diez años prácticas de *reiki*, cuencos tibetanos y reflexología como parte de la actividad cotidiana de los servicios ofrecidos a los pacientes que asisten con regularidad para recibir tratamiento. Desde la perspectiva de los biomédicos involucrados en esas áreas, se trata de una práctica de apoyo y contención que les permite ampliar las herramientas terapéuticas en aquellos casos en que la biomedicina encuentra sus límites de intervención eficaz. De modo semejante a lo que fuera registrado en otros casos estudiados en Europa y Estados Unidos (Broom y Tovey, 2008), esta incorporación se define a partir de la sumatoria de prácticas que permiten acompañar al paciente y su familia, aliviar el dolor, proveer bienestar frente al sufrimiento crónico o intenso, funcionando como parte de una “caja de herramientas” a la que los profesionales pueden recurrir para seleccionar dispositivos terapéuticos que promuevan el bienestar. En este contexto, la idea de bienestar implica que incluso frente al tratamiento de enfermedades graves o incurables, existe la posibilidad de ofertar a los pacientes un espacio de contención y bienestar que suma la espiritualidad como un eje de tratamiento.

Surge así como un espacio específico de un servicio, mostrando las limitaciones de la biomedicina en el tratamiento de enfermedades crónicas o graves, tiene mayor visibilidad en la vida cotidiana del hospital, en tanto se inscribe en un servicio de biomédicos donde circulan diferentes agentes del hospital (enfermeros, médicos, laboratoristas, etc.).

Caso 3. Terapias alternativas como parte de las búsquedas del bienestar de los usuarios

En otro de los casos, la particularidad es la de haber ampliado la oferta de talleres de terapia no convencionales a la comunidad de influencia geográfica de la institución, y no sólo a los pacientes del servicio, como vimos en el primer caso, o no sólo frente a enfermedades graves o crónicas, como en el segundo. La variedad de terapias alternativas en este nosocomio es amplia y diversa, al tiempo que el área de inserción supera a un servicio en particular. Si bien la dependencia de los especialistas alternativos se ubica también bajo la esfera de especialistas biomédicos, estos pertenecen tanto al área de salud mental como

al área programática, -responsable de los servicios a la comunidad y de los programas de prevención de la salud-. Se trata de una actividad que se ubica en los márgenes de la institución, tanto en lo que refiere al espacio físico en el que se desarrollan como a la visibilidad de las actividades entre los demás profesionales (Saizar y Korman, 2012).

Se trata de una oferta de actividades que pregonan la práctica permanente de estas terapias como un modo de lograr el bienestar en los asistentes. En este caso, el bienestar se asocia al logro de un estado saludable, que incorpora una mirada más amplia sobre la salud, no ya como mera ausencia de enfermedad sino como un estado general de bien-estar, a nivel biológico, pero fundamentalmente emocional, social y comunitario.

Caso 4. Las terapias alternativas como un Servicio entre Servicios

A mediados de la primera década del 2000, dio inicio una serie de actividades en hospitales universitarios que mostró la incorporación de las terapias alternativas como parte de la actividad general del hospital, sin estar asociadas a un servicio en particular o al tratamiento de una patología específica. Se transformó así en una oferta en sí misma, asociada a una multiplicidad de servicios –maternidad, oncología, ginecología, dolor crónico, traumatología, cuidados paliativos, salud mental, sexualidad- e incluso como una oferta específica a la que puede accederse de manera separada de la asistencia a un servicio en particular. Lo particular de este caso es la incorporación como una oferta en sí misma, transversal a diferentes servicios, a los que se asocia para brindar atención pero de los que no depende para su funcionamiento/existencia. La coordinación general la realiza un terapeuta alternativo que tramita la incorporación de los voluntarios en diferentes servicios específicos. Pueden permanecer durante años o pueden trabajar sólo unos meses y dejarlo. Su inserción institucional es independiente.

Este es –entre otros- el caso de uno de los hospitales universitarios de la Ciudad de Buenos Aires, cuyo servicio de Reflexología brinda atención tanto a pacientes de servicios particulares como a usuarios externos, quienes asisten de manera específica para ser atendidos por un reflexólogo (Saizar y Bordes, 2015;

Bordes, 2017). Será en este caso que nos detendremos para analizar el modo en que los espacios se marcan.

En estos casi veinte años la integración de las terapias alternativas a las instituciones públicas de salud se ha ampliado, pasando de ser una opción de actividad equiparable a una clase de teatro o de taller de escritura a presentarse claramente –desde la misma institución– como una terapia complementaria a la biomedicina, que se expande de hospital en hospital y que ha puesto en juego una serie de estrategias de definición identitaria de los especialistas alternativos, pero también de los biomédicos que se vieron confrontados con la presencia de un nuevo jugador en el campo. A pesar de los matices, todos los casos muestran una cierta homogeneidad, dada por la intención de algunos terapeutas alternativos de sumarse a la atención estatal de la salud y de algunos biomédicos de incorporar otras técnicas en sus tratamientos.

Ese proceso, que como señala Judith Fadlon (2005) ha implicado la sumatoria de lógicas diversas acerca del cuerpo, la persona y la enfermedad, la salud y rol del terapeuta, no implicó un quiebre epistémico en el sentido foucoltiano, en tanto la biomedicina continúa manteniendo la centralidad de las decisiones sobre el cuerpo del paciente y por tanto, de la jerarquía al interior de la institución hospitalaria. El ingreso de las terapias alternativas a los hospitales no es simple ni se encuentra exento de tensiones en ninguno de los casos relevados, ha requerido de negociaciones permanentes que deben compensar las diferencias entre lo extraño y lo habitual, lo que Wright (2008) denomina las tensiones entre lo nuevo y lo establecido.

Respecto de las marcas y demarcaciones de lo sagrado

El hospital, como una de las instituciones claves de la modernidad, ha sido definido como el espacio propio de la biomedicina, el núcleo duro de la actuación científica y del paradigma de la ciencia moderna, el área en la que se delimita y gestiona el monopolio del ejercicio sobre los cuerpos. En ese sentido, se presenta como la institución que condensa la lógica racional de la ciencia moderna, en franca oposición a la lógica religiosa y a cualquier otra mirada sobre el mundo que quede por fuera de sus márgenes. Desde esa perspectiva, los

hospitales se constituyen en territorios universales de práctica de la biomedicina, establecidos como islas de tiempo y espacio universales, que lograrían borrar los aspectos particulares de las culturas locales.

Sin embargo, esta visión monolítica ha sido puesta en duda al mostrar cómo el hospital, lejos de ser un ámbito de exclusivo poder de la biomedicina, es un espacio complejo en el que interactúan una diversidad de actores, insertos en un contexto cultural específico, que respetando ciertos cánones de adherencia a la biomedicina, representan versiones locales propias que pueden ser diferentes entre sí. En términos de Van der Geest (2005) la biomedicina –como práctica concreta- representa los valores básicos de las culturas locales en las que se inscribe y desarrolla. Es por ello que se constituye en el espacio de acción y agencia donde biomédicos, enfermeras y pacientes encuentran la demostración y confirmación de sus valores más profundos, aquellos en los que han sido enculturados; valores, que como señala Good (1994) son transversales a las categorías y saberes aprendidos en sus formaciones académicas y profesionales.

La biomedicina adhiere en sus ideales a una lógica racional y técnica, pero podría ser un error concluir que en su desarrollo no hay lugar para los símbolos y la magia. Como nota Van der Gest (2005), la tensión entre los campos de la religión y de la medicina se da en el cruce de los conceptos que dan forma y sustento a cada campo -la teoría médica y la religión, respectivamente-, pero no sería así en el transcurrir de la práctica médica, que tiene, en su desarrollo cotidiano, mucho de lo que podría entenderse como saberes y prácticas propias del campo de la magia y la religión.

En ese sentido, me parece interesante traer a colación el trabajo de Katz (1980), quien analiza en profundidad los rituales asociados a la intervención quirúrgica y a la manipulación de los cuerpos de los intervinientes -profesionales y enfermos-, y el manejo del material y del espacio en las salas de cirugía, connotando de qué manera los actos médicos tienen efectos rituales y esos efectos rituales poseen, al mismo tiempo, resultados médicos. En su trabajo, la autora muestra con claridad de qué manera unas y otras prácticas y categorías se entrelazan profundamente.

Es así que el hospital se presenta como un espacio de ambigüedad (Street y Coleman, 2012), donde se entablan y desarrollan los dramas de la vida cotidiana, donde las fronteras entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad están en permanente interjuego, es el lugar en el que se suceden las actividades cotidianas y extraordinarias de múltiples actores que intervienen en y desde el cuidado de los enfermos.

Veamos entonces de qué manera un grupo que se incorpora a la dinámica del hospital marca el espacio como un modo de apropiación pero también como una manifestación de los procesos de negociación de sentidos y de construcción de identidades, poniendo de relevancia el rol de las llamadas nuevas espiritualidades en el contexto de una institución que se supone secularizada.

Marcar el espacio, tanto el público como el privado, es distinguirse, reclamarse en una posición específica, y mostrarla. En ese sentido, las maneras en que los lugares se marcan muestran los procesos de construcción y definición de identidades. La primera marca del espacio es la presencia de los terapeutas alternativos en el hospital, deambulando por los pasillos o interviniendo en espacios biomédicos como salas de atención, quirófanos o espacios de formación profesional médica como los ateneos.

En el sentido que Algranti (2015) le otorga a las acciones de marca del territorio, en la que las acciones de llevar-traer-dejar objetos e intenciones en tanto portadoras de significados contribuyen a definir un sentido del lugar, los especialistas alternativos marcan sus lugares en el hospital llevando objetos diferentes a lo esperado o lo esperable en la institución. Desde su perspectiva, producen una transformación del espacio que posibilita el funcionamiento de la terapia.

Como marcadores de su adherencia, señalamos el uso de objetos en la decoración de los espacios, como imágenes de ángeles, pinturas de mandalas, cuencos tibetanos, figuras de Buda o el uso de los colores utilizados en la decoración de las paredes o los cubre camillas infrecuentes en el ámbito hospitalario, como el amarillo o el violeta, que son elegidos en función de sus propiedades armonizadoras de acuerdo a cierta racionalidad *New age*. Asimismo,

el sonido y el aroma como medios terapéuticos, mediante la utilización de música y sahumerios durante la terapia reflexológica, como creadores de espacios propicios para que la energía fluya y la acción del terapeuta ocurra en un ámbito más propicio.

En el mismo sentido, se puede observar de qué manera los especialistas alternativos utilizan en sus prácticas en el hospital los cantos de mantras o la ejecución de sonidos guturales (en general el sonido de las vocales a y o pronunciadas mientras se expira el aire de los pulmones) que tienen por objetivo restablecer la circulación de la energía para lograr estados de equilibrio, así como la puesta en acción de movimientos corporales propios del especialista (agitar las manos y realizar símbolos del *reiki*) mientras realiza la terapia o de manipulación del cuerpo del enfermo y que se realizan en función de activar los centros energéticos en tanto potencia vital que une lo individual a lo cósmico, sagrado universal.

Finalmente, refiriéndonos no ya a la manera en que se marcan los espacios pero sí al modo en que se resignifican las nociones de la biomedicina en el discurso de los terapeutas alternativos, encontramos la utilización de ciertas nociones que parodian –en los términos de Mc Clean (2003)- los discursos biomédicos sobre la salud, la enfermedad y el cuerpo, y que van a explicar, en este contexto, la dolencia como el resultado de bloqueos de la energía relacionados con las emociones y no con lo biológico, pero incorporando la idea de una célula biológica “sintiente” y con capacidad de sanar, de escuchar la voz del terapeuta o del mismo enfermo pidiéndole que se sane, es decir, una biología que implica mucho más que el cuerpo, involucra energía y aura, *chakras*, canales de energía, intencionalidades y autonomía del cuerpo, etc. La energía es referida como una categoría que otorga sentido a la idea de salud y enfermedad, pero también da sentido a la existencia humana, la muerte, el daño y la terapia; es un componente de los espacios y ambientes que los califica y los contagia de su signo; es una capacidad del terapeuta, innata o adquirida; y finalmente, es parte de un vocabulario alternativo que entremezcla ideas de lo espiritual con lo terapéutico.

Siguiendo la propuesta, la idea de energía funciona como un paraguas semántico que permite traer a colación al ámbito terapéutico e incluso al momento del tratamiento biomédico una noción ajena a la racionalidad hospitalaria,

presentada en términos de pertenencia a un corpus de sentidos asociados a la espiritualidad -y no a la religiosidad- que puede ser aceptada por individuos con diferentes o ninguna adscripción religiosa.

Sin embargo, hay ciertos límites que son parte del proceso de negociación activa de la incorporación y que se van definiendo sobre la marcha. Los especialistas que detentan más prestigio al interior de cada equipo -por su jerarquía o su extensa permanencia en los servicios hospitalarios- llevan adelante un control de la gestión de los movimientos y técnicas de manipulación de la energía que realizan los demás integrantes al momento de la atención en salas (Bordes y Saizar, 2018). Este control de las acciones del terapeuta tiene como objeto la invisibilización de los gestos que podrían ser considerados esotéricos -y por eso peligrosos- frente a la mirada del paciente y del cuerpo biomédico, lo que no significa que su ejecución y uso no se consideren eficaces. Ejemplo de esto último es el relato que nos hacía una de las voluntarias, contándonos que al momento de atender a los pacientes en la sala del hospital, escondía bajo la camilla de trabajo un cristal, que al mismo tiempo que potenciaba la circulación de la energía positiva, absorbía la negativa. La utilización del cristal, que actuaba a pesar de estar escondido, se encuadra en una lógica terapéutica que valida la creencia en la energía, sus signos y su posibilidad de manipulación, mientras que su ocultamiento pone de relieve la necesidad de encubrir aquellos aspectos de la terapia que pueden ser motivo de censura por parte de los profesionales o de incompreensión y disgusto por parte de los pacientes. Como notaran Cant y Sharma (1996) en su estudio sobre los procesos de profesionalización de la homeopatía, los aspectos metafísicos de la terapia no biomédica son sometidos a un ocultamiento por considerárselos inadecuados al contexto, mientras que los aspectos técnicos, asociados al ejercicio del saber biomédico, son enfatizados.

Desmarcando lo sagrado para construir una identidad “menos conflictiva”

Respecto a aquellos signos que desmarcan su relación con lo sagrado y que los acercan al campo de sentidos de la biomedicina, señalamos la vestimenta, con el uso de un ambo o chaqueta blanca similar a la que usan el resto de los profesionales o auxiliares biomédicos; el armado de los ateneos como espacio

de intercambio de información sobre los pacientes y de capacitación sobre la terapia reflexológica pero también de incorporación del vocabulario biomédico; la presentación de los espacios externos de sus salas, cartelera similar al resto de los servicios; la estandarización de la atención: protocolos de atención, negociados con los biomédicos, cantidad de sesiones fijas, más allá de la dolencia, en ocho sesiones; sumarse a actividades propias de la disciplina biomédica como jornadas y ateneos en fechas asociadas al tratamiento de una enfermedad definida por los biomédicos (la semana de la fibromialgia, la semana del cuidado paliativo, la semana de la hipertensión, etc.). La explicación a los pacientes de la lógica de la reflexología se aleja de cualquier contenido que pueda considerarse esotérico o extraño al ambiente: se describe en términos de masaje, mimo, etc.

Al respecto, es interesante señalar que los signos y símbolos que se copian, en acciones de parodia o mimesis, indican qué aspectos de la otra medicina -en este caso la biomedicina- son considerados claves en la definición de la identidad profesional. De alguna manera, pareciera que el aspecto exterior de espacios, vestimenta, cartelera, armado de los ateneos, copia o imita el formato biomédico sin conflicto. En el trabajo de campo pudimos ser testigos de cómo ciertas costumbres se valorizan como profesionalizantes, como el uso de las chaquetas, la asistencia de los ateneos, el conseguir cartelera de hospital, etc. Pero es al interior de los espacios habitados, en el contenido de los cursos de formación y de los ateneos, donde se observa mayor diversidad y variantes, señalando un proceso de delimitación de la identidad propia que está en pleno proceso de construcción.

Conclusiones

La integración de la dimensión espiritual en la atención de la salud representa un punto de encuentro entre terapeutas alternativos y ciertos grupos de profesionales biomédicos, quienes entienden que la consideración de este aspecto permite ampliar la comprensión del paciente como una totalidad, superando los límites de un modelo reduccionista-biologicista que hace foco en el dualismo mente-cuerpo (Scheper Hughes y Lock, 1987). Al mismo tiempo, permite integrar a la práctica de los voluntarios aspectos de lo sagrado bajo un manto de mayor legitimidad que el que implicaría la adhesión a denominaciones religiosas.

En sus recorridas por las salas de internación, los especialistas alternativos retoman ciertas formas y funciones propias de los especialistas religiosos, como el sentarse a los pies de la cama o la cabecera del sufriente, preguntarle por su estado de ánimo, si se encuentra acompañado por un familiar, así como por el ofrecimiento de escucha atenta del paciente y la oferta de una ayuda que supera la atención de lo biológico. Muchos de los pacientes internados aceptan con gusto la presencia y la labor espiritual de estos especialistas alternativos, incluso cuando no han aceptado la visita de un especialista religioso (sacerdote, pastor, religiosas).

Las terapias alternativas representan un campo fértil de estudio donde analizar una diversidad de aspectos que hacen a las búsquedas de sentido y el tratamiento del dolor y la enfermedad y a la experiencia de lo sagrado en un sentido amplio, al tiempo que muestran el desarrollo de procesos de apropiación, resignificación y domesticación de categorías y prácticas de otros campos médicos y religiosos, poniendo de manifiesto los alcances y límites de cada campo, las cercanías, acuerdos, tensiones y conflictos que delimitan las identidades, configurando definiciones duras pero también márgenes más borrosos donde las distinciones entre uno y otro saber se hacen menos notorias y evidentes.

Cada una de las marcas que se adhiere o se distancia de una u otra perspectiva está fijada a un mismo objeto, espacio o situación, dando diferentes señales a quienes lo presencian o a quienes se les dirige el mensaje. Señales que serían confusas si no se entendieran en el marco de las relaciones reflexólogos-biomédicos, reflexólogos- pacientes o reflexólogos- nosotras como científicas sociales. Es decir, tener en cuenta la relevancia del contexto en el que se suceden las marcas es fundamental para su comprensión.

Finalmente, son estas marcas –y desmarcaciones- las que muestran o ponen de manifiesto un proceso de visibilización de los aspectos de lo sagrado que pueden tanto estar presentes en los espacios tradicionales que la religión ocupó en los hospitales -en sus capillas, sus capellanes, las monjas y los pastores que visitan y consuelan a los enfermos- como en las prácticas del bienestar y la terapia que se asocian a las nuevas espiritualidades. Asimismo, nos permiten

pensar que la secularización puede ser comprendida como un proceso que intentó la separación religión-instituciones, que pareciera que en algunos casos logró invisibilizar o minimizar el impacto de ciertas prácticas religiosas pero que sin duda, no logró erradicarlas ni erradicar los fundamentos de sus adherencias.

Referencias

ALGRANTI, J. (2015). El carisma como evidencia de sentido. Reflexiones sobre el papel de las mercancías y la religión en el espacio público. En L. Bahamondes Gonzalez y N. Marin Alarcon (edits.), *Religión y Espacio Público. Perspectivas y Debates*. Santiago de Chile: Crann Editores.

ALGRANTI, J., MOSQUEIRA, M. y D. SETTON (2019). Introducción. En *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

BESECKE, K. (2001). Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion*. 62 (3). pp. 365–381.

BORDES, M. (2017). “Non-Conventional Practitioners in Buenos Aires City Hospitals: Entry and Permanence Strategies in Informal Laboral Settings Based on the construction of Social Bonds”. En M. Saizar y M. Bordes (comp.), *Alternative Therapies in Latin America. Policies, Practices and Beliefs*. New York: Nova Publishers.

BORDES, M. y M. SAIZAR (2018) De esto mejor ni hablar: omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios. *Sociedad y Religión*, 28 (50), pp.161-182.

BROOM, A. y TOVEY, P. (2008). *Therapeutic Pluralism: Exploring the experiences of cancer patients and professionals*. London: Routledge.

COMELLES, J.P. (2002). Medicine, magic and religion in a hospital ward: An anthropologist as patient. *AM Rivista della Societa `Italiana di Antropologia Medica*, 13/14, pp. 259–88.

DE LA TORRE, R. (2006). “Circuitos mass mediáticos de la oferta neosotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara”, *Alteridades*, 16 (32).

ESQUIVEL, J.C. y R. TONIOL (2018). La presencia de la religión en el espacio público latinoamericano. Apuntes para la discusión. *Social Compass*, 65(4), pp. 467–485.

FADLON, J. (2005). *Negotiating the Holistic Turn: the domestication of alternative medicine*. Albany: State University of New York.

FRIGERIO, A. (2016). La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre*, 18(24), pp. 209-231.

GIERYN, T. F (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, 48, pp. 781-795.

GIUMBELLI, E. & TONIOL, R. (2017). What is spirituality for? New relations between religion, health and public spaces. En Blanes, R., J. Mapril y E.Giumbelli (orgs). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. Palgrave McMillan. pp. 147-167

GOOD, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. New York: Cambridge University Press.

HEELAS, P. (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Wiley Blackwell.

IDOYAGA MOLINA, A. (2015). Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 17 (22), pp.15-37.

KATZ, P. (1981). Ritual in the Operating Room Author. *Ethnology*, 20 (4), pp. 335-350.

LAUVER, D. R., et al. (2002). Patient-centered interventions. *Research in Nursing & Health*, 25(4), pp. 246–255.

McCLEAN, S. (2003). Doctoring the spirit. Exploring the use and meaning of mimicry and parody at a healing center in the north of England, *Health*, 7 (4), pp. 483-500.

NORWOOD, F. (2006). The Ambivalent Chaplain: Negotiating Structural and Ideological Differences on the Margins of Modern-Day Hospital Medicine. *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, 25 (1), pp. 1-29.

PORTER, R. (1997). *The Greatest Benefits to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to present*. London: Fontana Press.

SAIZAR, M. y G. KORMAN. (2012) Interactions Between Alternative Therapies and Mental Health Services in Public Hospitals of Argentina, *Sage Open*, July.

SAIZAR, M. y M. BORDES. (2015) “¿Hospitales New Age o Terapias Alternativas Biomedicalizadas? Alcances y límites de la inserción de las terapias alternativas en Hospitales Generales de la Ciudad de Buenos Aires”. En M. Blazquez Rodríguez (ed.), *El reencuentro de salud y espiritualidad. Saberes, agencias y prácticas periféricas*, Tarragona, Universitat Rovira e Virgili.

SAIZAR, M., M. BORDES y M. SARUDIANSKY. (2011). El cuidado de la salud en los márgenes. Nuevas formas de voluntariado en el contexto del Estado postsocial. En A. Idoyaga Molina (comp), *Transformaciones del Estado Social. Perspectivas sobre la intervención social en Iberoamérica*. Buenos Aires: Miño y Davila.

SAKS, M. (2001). Alternative medicine and the health care division of labour: Present trends and future prospects. *Current Sociology*, 49, pp. 119-134.

STARK, R. y W. BAINBRIDGE (1986). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California.

STARR, P. (1982). *The social transformation of American medicine*. New York, NY: Basic Books.

STEVENS, R. (2001). American perspective. En D. Matcha (Ed.) *Readings in Medical Sociology*. Needham Heights: Allyn & Bacon. pp. 337-345

STREET, A. y COLEMAN, S. (2012). Introduction: Real and Imagined Spaces. *Space and Culture*, 15, pp. 4-17.

SUTCLIFFE, S. y M. BOWMAN (1999) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

TONIOL, R. (2015) Espiritualidade que faz bem. Pesquisas, Políticas Públicas e Práticas Clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y Religión*, 43 (25).

VAN DER GEEST, S. y FINKLER, K. (2004). Hospital ethnography: introduction. *Social Science and Medicine*, 59, pp.1995-2001.

VAN DER GEEST, S. (2005) 'Sacraments' in the Hospital: Exploring the Magic and Religion of Recovery. *Anthropology & Medicine*, 12 (2), August 2005, pp. 135–150.

Weber, M. (1984) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

WRIGHT, P. (2008) Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad. Latinoamérica como un desafío a las ciencias de la religión, *Caminhos*, 6 (1).

Lo sagrado, la violencia y lo religioso

(Los desaparecidos y otros horrores de América Latina)*

Griselda Barale¹

RESUMEN

En este trabajo se analizan dos cuestiones: la primera trata de explicar, a la luz de ciertos conceptos como soberano y homo sacer, y desde una perspectiva topológica, la figura de los “desaparecidos” en la dictadura de Argentina 1976/83, como una manera de contribuir al “despertar” histórico. La segunda se refiere a la presencia de evangélicos pentecostales y neo pentecostales en la política latinoamericana, tomando como ejemplo la estructura de los discursos del presidente Macri en los meses antes a las elecciones presidenciales 2019.

Palabras clave: Desaparecidos, sagrado, evangélicos, política

The sacred, the violence and the religious

(The disappeared and other horrors of Latin America)

ABSTRACT

In this work two questions are analyzed: the first tries to explain, in light of certain concepts such as sovereign and homo sacer, and from a topological perspective, the figure of the “disappeared” in the Argentine dictatorship 1976/83, as a way to contribute to the historical “awakening”. The second refers to the presence of Pentecostal and neo-Pentecostal evangelicals in Latin American politics, taking as an example the structure of President Macri’s speeches in the months before the 2019 presidential election.

Key words: Missing, holy, evangelical, political

Palabras introductorias

* Una versión previa de este texto se presentó como Conferencia Magistral en el XXXIV Congreso de Religión, Sociedad y Política acontecido en Oaxaca, México del 21 al 25 de octubre de 2019

1 Profesora Titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Directora del Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales, Culturales y Filosóficos FFyL-UNT . e-mail: griseldacbarale@gmail.com

Trataré de reflexionar con los lectores acerca de algunos hechos del pasado reciente y otros de la actualidad en Argentina, hechos de nuestra historia presente, una historia que es parte de la contemporaneidad de Latinoamérica; creo que si reflexionamos sobre países como Argentina, México o Brasil, por nombrar algunos, más allá de las diferencias, apresamos con el pensamiento situaciones de estrecha analogía pues vivimos un mismo tiempo en muchos sentidos.

Este vivir el mismo tiempo significa compartir un horizonte. Para Gadamer, en el concepto de “horizonte” se explica esa fatalidad de pertenecer a un tiempo. Dice Gadamer: “Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de “situación” se determina justamente en que representa una posición que limita la posibilidad de ver. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.” (1993: 372) Desde ese punto se puede tener un estrecho o un amplio horizonte. Espero poder ubicarme en un punto de amplio horizonte.

Frente a los ojos la dictadura en Argentina 1976/83

Cada uno en su tiempo ve y representa espacialmente el pasado como el atrás y en concordancia con ello también con el gesto lo hacemos, pues señalamos el futuro mirando y señalando adelante y el pasado como lo que está en nuestra espalda, atrás; por ende, en las lenguas el futuro es lo que está enfrente, como la meta del caminante, y atrás el pasado, que es el espacio que va dejando el caminante. Sin embargo, para la lengua aymara de la comunidad andina del mismo nombre, no es así y, quizá, sea una única excepción, pues la palabra que señala el pasado es nayra que significa ojo a la vista o al frente, mientras la palabra que se traduce por “futuro” es qhipa, que quiere decir detrás o a la espalda; también se aprecia en el gesto de los aymaras, que cuando hablan del pasado señalan adelante².

W. Benjamin, por su parte, dice que lo único que tenemos ante los ojos es el pasado, el presente es fugaz y al futuro no lo vemos. Tener el pasado ante la mirada generalmente connota dos cosas: 1) traer a la memoria hechos del pasado para aprender, esquivar errores y repetir aciertos y 2) rememorar,

2 El aymara antiplánico, es un lenguaje andino hablado por aproximadamente por 1.600.000

celebrar, revivir los antepasados. Para Benjamín tener el pasado ante los ojos no es ni lo uno ni lo otro, no es ni aprendizaje ni rememoración, es lo que él mismo hace en el *Libro de Los Pasajes*, cuando dice: “queremos leer en la vida (y) en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época (en nuestro ejemplo la dictadura 76/83), la vida y las formas de hoy”. (Benjamin, 2005: N1 11) Se trata de ese “modo” de entender benjaminiano que apunta a no dar nada histórico como finalizado o perdido. Mirar el pasado, para Benjamín, tenerlo ante los ojos, no es interpretar ni rememorar, o ambos lo son a la manera de un despertar. Así se produce un giro copernicano en la visión de la historia: “lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta.” (Buck-Morss, 1995: 57)

Ante los ojos los argentinos tenemos a los desaparecidos y el compromiso histórico del despertar, siempre despertar, jamás adormilarnos ante aquello o cerrar los ojos o señalar como lo de atrás. La Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas de 1994 dice:

Se considera desaparición forzada la privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes.

Los gobiernos militares en Argentina del período de 1976 a 1983 impulsaron la persecución, el secuestro, la tortura y el asesinato de manera secreta y sistematizada de personas, por motivos políticos y religiosos en el marco de lo que se conoce como el Terrorismo de Estado en Argentina. Esas prácticas fueron usadas en otras dictaduras de América Latina como la Operación Cóndor en Sudamérica y la Operación Charlie en Centroamérica.

En 1979, en una entrevista periodística, el dictador y entonces General Jorge Rafael Videla, miembro de aquella junta gubernamental golpista del 76, dijo algo que se volvió tristemente célebre: “Le diré que frente al “desaparecido” en tanto esté como tal, es una incógnita, mientras sea desaparecido no puede personas en las proximidades del lago Titicaca, también en Perú y Chile; en algunas provincias argentinas Salta y Jujuy hay comunidades que se proclaman aymaras pero no hablan la lengua.

tener tratamiento especial, porque no tiene entidad. No está muerto ni vivo... Está desaparecido”. El desaparecido es un concepto que cobra este significado en la dictadura de Argentina 1976/83. Ese sin entidad sobre el que nada se puede hacer, que está “en ningún lugar” y no es “ni lo uno ni lo otro”, ni vivo ni muerto. En ese estado de excepción es donde me quiero detener, tratando de ubicar topológicamente a esos que Videla señalaba como incógnita del no-lugar. Para intentarlo seguiré dos conceptos de Agamben, (quien se ubica en la tradición de Hobbes y Foucault): el poder soberano y el *homo sacer*.

Al hablar de aquello, Videla encarna al “soberano”, que es aquel al cual el ordenamiento jurídico le reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender el ordenamiento jurídico y quien posee el poder legal de suspender la ley. Así, la Junta en representación de la Fuerzas Armadas suspendió la Constitución de la República Argentina *in Toto*, proclamándose “soberana”. Para hacerlo, se ubicó dentro del ordenamiento jurídico o no tendría nada que suspender. Se quiso crear así un nuevo sistema de “normalidad” siendo el Soberano el que decide, de modo definitivo, si este estado de normalidad reina verdaderamente y, en especial, poseyendo el monopolio de la decisión sobre la vida y la muerte de las personas; esa es la autoridad soberana que demuestra no necesitar derecho para tener derecho. Dice G. Agamben (2017a: 37): “La excepción (soberana) es una especie de exclusión (...) está excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza a la excepción en particular es que aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; por el contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de suspensión. La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.” En la dictadura argentina queda clara la suspensión por su autonomización. En el “Proceso de reconstrucción Nacional”, es decir, una vez reconstruida la supuesta “deshecha Nación”, ¿la excepción terminaría?

Por otro lado, en el derecho romano arcaico el carácter de la sacralidad aparece por primera vez ligado a la vida humana como tal y a una doble excepción o exclusión. El hombre sagrado – el *homo sacer* - es aquel que habiendo sido juzgado por un delito no es lícito sacrificarlo, pero el que lo matara no sería condenado por homicidio. Aquí vemos una doble exclusión: el *homo sacer* está excluido del *ius divinum* (el derecho divino), pues no puede ser parte de un sacrificio, y del *ius humanum* (derecho humano), pues puede

dársele muerte sin que el que lo haga pueda ser considerado culpable. El *homo sacer* está fuera de la ley, excluido doblemente de la ley divina y de la ley humana, de aquí que suele llamarse “sagrado” a un hombre malo o impuro, (cuando se lo homologa con el tabú).

Esto no ha traído poca perplejidad entre juristas y estudiosos de la Teología, la Filosofía, la Sociología etc. Es posible resumir las interpretaciones en dos teorías generales: por un lado, los que consideran la sacralidad como el residuo debilitado y secularizado de una fase arcaica donde el derecho religioso y penal no estaban separados y la condena a muerte no era algo sólo del *ius humanum* sino un sacrificio a la divinidad, y por otro los que ven en la sacralidad una figura arquetípica de lo sagrado: la consagración de una víctima a los dioses infernales, análoga por su ambigüedad a la noción etnológica de tabú, es decir augusto/maldito- digno de veneración / horroroso. Los primeros pueden argumentar que se puede ser asesinado impunemente pero no pueden explicar la prohibición del sacrificio, mientras los segundos pueden justificar el no sacrificio (si ya se ha sido entregado a los dioses infernales el sacrificio fue realizado) pero no pueden justificar el matar impunemente. Ninguno entonces explica las dos características del *homo sacer*: la impunidad para darle muerte y el no poder ser sacrificado.

Este problema o perplejidad puede ser resuelto apelando a un mitologema³ sumamente difundido, que es el que afirma que lo sagrado es ambiguo y esto no sería más que un ejemplo de esa ambigüedad. Agamben, en cambio, se propone ahondar un poco más o verlo desde otro plano y tratar de superar dicho mitologema: tomar a la sacralidad, al *homo sacer*, como una figura autónoma, teniendo en cuenta no tanto la ambivalencia de lo sagrado, que le es inherente, sino más bien “el carácter particular de la exclusión doble en que se encuentra apresado y la violencia a la que se encuentra expuesto” (Agamben, 2017a: 131).

Topológica y estructuralmente el *homo sacer* está fuera de lo divino y de la ley, no pudiendo ser explicado por el paso de lo profano a lo sagrado o viceversa, porque no se trata de eso, de un pasaje de lo uno a lo otro con los adecuados rituales necesarios para el pasaje, sino de una doble exclusión, una doble excepción del *ius* divino y del *ius* humano. El *homo sacer* tiene

3 Mitologema: según K. Kerényi es un complejo de material mítico que es continuamente

además, y como salta a la vista, una continuidad sustancial con la exclusión de la comunidad, con el que está excluido de su comunidad. Al sustraerse a las formas sancionadas del derecho humano y del divino, esta violencia abre una esfera del hacer humano que no es la *sacrum facere* (sacrificar) ni la de la acción profana. Esta esfera es la de decisión soberana que en el estado de excepción implica en él a la “vida desnuda” (Agamben, 2017a: 131).

La vida así apresada en el bando soberano (bando en sentido originario, en especial en el judaísmo arcaico, como poder de sacralizar con/y poder de destrucción total) conserva la memoria de una exclusión originaria, arcaica, a través de la cual se ha constituido lo político. Aquello que está capturado en el bando soberano es una vida humana que se puede matar pero es insacrificable. El llamar vida desnuda o vida sagrada a esta vida que conforma el primer contenido al poder soberano, hace posible comenzar a responder a esa pregunta de W. Benjamin acerca de dónde se origina el dogma de la sacralidad no entendida como *homo sacer*, que venimos viendo, sino “sagrada”⁴ como el colocar la vida por encima del poder soberano. Pues bien esto es, o debe ser, conquista política, más allá o más acá del soberano y de la *sacratio*.

Poder soberano y *homo sacer* resultan aptos para comprender ese lugar inexistente, “esa incógnita” según Videla (ni vivo ni muerto, en ningún lugar) del desaparecido en Argentina. Las fuerzas armadas se colocaron en el lugar de la excepción del soberano; desde la suspensión de la ley pusieron en funcionamiento su bando en todo su poderío, condenaron a los supuestos criminales (los subversivos) como *homo sacer* no dignos de sacrificio ni de juicio, los sacaron (los chuparon) de la comunidad e instituyeron la impunidad de su asesinato.

Se abren así lugares que no existen, no son templos, no son instituciones policíacas ni pertenecen a la justicia como institución, no existen, nadie sabe de ellos pero todos sospechan de su existencia. Allí están los excluidos, los *homo sacer*; esos lugares como la Esma, la Escuelita de Famillá y tantos otros “de cuyos nombres no quiero ni acordarme”, es donde transcurrió el horror, la tortura, la organización de los vuelos de la muerte, los asesinatos y la ocultación de cadáveres.

revisado, reorganizado y plasmado.

4 Véase Benjamin (2014).

Pero aparece una novedad política, no calculada ni prevista, las “Madres de Plaza de Mayo”, que se ubican en el cruce, en el resquicio mínimo entre las dos exclusiones (el poder soberano y el *homo sacer*) y lo fundan políticamente, un lugar pequeño como un pañuelo blanco (un pañal), como resto de lo político fuera del bando de las fuerzas armadas y fuera de lo divino, pues aquellos desaparecidos no son más que hijos. Lo político que llega desde las mujeres, haciendo obsoleto aquella afirmación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que reza que el poder político de la mujer sólo se ejerce a través del hombre.

Y después (siempre hay un después) los testigos, la vuelta de algunos exiliados, los juicios, la ciencia forense, de nuevo los juicios, los sobrevivientes con el peso de serlo, las nuevas generaciones que deben saber, la insistencia con la teoría de los dos demonios, la convicción de que lo jurídico no es suficiente, que no podemos renunciar al relato literario, testimonial, ético, o histórico, que no es posible convertir a los desaparecidos en mártires pues caeríamos en “interpretar el martirio como mandato divino y encontrar así una razón para lo irrazonable” (Agamben, 2017b: 31); tampoco reducirlo a lo indescifrable de la conducta divina y convertirlo en teodicea, el estudio “racional” de las razones de Dios, o reducirlo a lo inefable y, entonces, hacer silencio.

En cambio, muchos asumimos formas de “poner ante los ojos”, entre las que está también el arte o el despertar por el arte. Quiero mostrarles algunas obras de artistas argentinos, algunos por su edad vivieron la dictadura, otros, muy jóvenes, no la experimentaron pero viviendo el después la alegorizan poniendo ahí la subjetividad de una época. Refiriéndose al hacer de los psicoanalistas, dice Lacan algo que se puede extender a los artistas: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguaje”. (Lacan, 1971: 45)

El compromiso con la subjetividad de la época es el despertar, y vuelvo a Benjamin, quien dice: “Y en efecto el despertar es la instancia ejemplar del recordar (...) Hay un saber –aun-no-consciente- de lo que ha sido, y su

afloramiento tiene la estructura del despertar” (2005: K 1, 2). El despertar no es dirigirse al pasado sino al presente, ya que el tiempo-ahora “se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (Schötter, 2014: 935) y le concede al recuerdo la posibilidad de contribuir a la corrección del pasado, puesto que no es la Historia como ciencia, sino el recuerdo como despertar lo que puede hacer de lo concluso (el dolor) algo inconcluso (Schötter, 2014: 986). Lo contemporáneo en Benjamín es el despertar y tiene, entonces, otro sentido: “La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes, es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea”. (Schötter, 2014: 691)

El despertar es como una llave que abre una estancia cerrada hace tiempo, siendo la apertura la acción política. Me permito aquí hacer una analogía entre la política y el arte: ambos pueden intervenir para hacer una ruptura en el devenir, en lo siempre igual y catastrófico de la historia. En eso consiste la fuerza mesiánica benjaminiana, fuerza que interrumpe, que hace la ruptura no prevista por la historia. Cuando más hundidos estamos, cree la cultura judía, habrá una apertura, una pequeña fisura por donde el Mesías llega. Si bien el arte no rompe esa continuidad, contribuye al despertar que ello supone. Dice Benjamín:

En toda verdadera obra de arte hay un lugar que quien ahí se sitúa recibe un frescor como el de la brisa de un amanecer venidero. De aquí resulta que el arte, visto a menudo como refractario a toda relación con el progreso, puede servir a la auténtica determinación de éste. El progreso no está en su elemento en la continuidad del curso del tiempo sino en sus interferencias: allí donde por primera vez, con la sobriedad del amanecer, se hace sentir algo verdaderamente nuevo. (Benjamin, 2005: N 9 a,7)

Eso nuevo se muestra, como síntesis, en la imagen dialéctica, que nuestro autor define como un “*flash* de luz”. Este *flash* de luz capaz de despertarnos es, en mi opinión, algunas obras que mostraré a continuación, cuya contemporaneidad está dada por asumir que frente a los ojos sólo está el pasado del que hay que despertar, y que juegan con los límites de la posibilidad de decir, de representar, de presentar, con el peligro de nombrar lo aberrante y quedar implicados en ella o el peligro de no nombrarla siquiera y caer en la negación.

El arte da cuenta de una subjetividad de época que nos atraviesa y no podemos ignorar. Estas son algunas pinturas de Carlos Alonso, padre de un desaparecido, con esa magia del arte de hacer de la subjetividad la intersubjetividad (Figuras 1 y 2).



Figura 1



Figura 2

En septiembre de 1983, una acción realizada por R. Agerrebery, Julio Flores y Guillermo Kexels fue llamada Silueteada. Recuerda Flores que en 1981, Rodolfo Aguerreberry, Guillermo Kexels y él comenzaron a pensar lo

que mucho después se llamó la Silueteada, es decir, el evento ocurrido en la Plaza de Mayo durante la 3ª Marcha de la Resistencia de las Madres de Plaza de Mayo, los días 20 y 21 de septiembre de 1983, que en ocasiones fue llamado el *Siluetazo*. Aquella idea procuró ser clara y precisa, casi pedagógica, y consistió en dimensionar -ante una sociedad que quería mirar hacia otro lado- cuánto espacio ocuparían los cuerpos de los desaparecidos que no se quería ver⁵. La silueteada es la representación de lo irrepresentable, el excluido, fantasmagórica presencia de una ausencia; la estrategia es el vacío, la falta de un contorno que no se puede hacer sino usando el cuerpo de otro que aún está. El sufijo “azo” da cuenta de la magnitud y significado de esta acción colectiva, más que de la silueta o siluetas mismas. Esa marcha, esa silueteada, fue la primera y de ahí en más las siluetas de la memoria recorren las plazas y sitios del terror en Argentina. (Figuras 3, 4, 5 y 6). Poco después de la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa, llegué a México y fui a varias universidades, y en todas vi algo análogo a estas siluetas argentinas: 43 pupitres vacíos en la intemperie, perfectamente alineados, vacíos y mudos.



Figura 3



Figura 4

5 Ver la tesis de Julio Flores, titulada *La silueteada como objeto de estudio*.

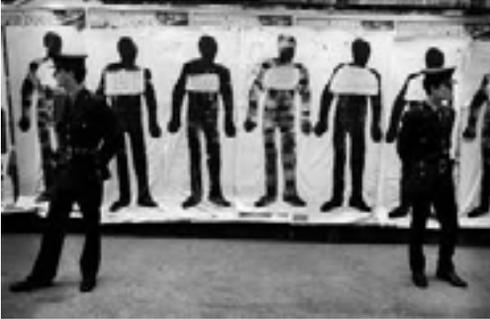


Figura 5



Figura 6

Vamos ahora al Parque de la Memoria en Buenos Aires. El Parque fue inaugurado en 2007. A su alrededor se tejieron muchas discusiones en torno a su esteticismo vacuo; algunos lo llaman cementerio de esculturas. Sin embargo, su impronta memoriosa de contra - monumento es clara. Los muros con los nombres de los desaparecidos (Figura 7), los rostros arrasados por los vacíos, la reconstrucción del retrato de Pablo Miguez (Figura 8) de acero inoxidable que a ciertas horas, según la luz del sol cambia de color o tan sólo desaparece, su rostro imposible de ver o la perspectiva en punto de fuga del muro, etcétera, dan cuenta de lo que no se puede decir sino tan solo mostrar.

Veamos ahora al Chaco, a Margarita Belén, localidad cabecera del departamento Primero de Mayo, provincia del Chaco, Argentina, ubicada a 21 km al norte de la ciudad capital provincial, Resistencia. Cerca de este pueblo tuvo lugar, en 1976, la tristemente llamada “masacre de Margarita Belén”,

en la que fuerzas del Ejército Argentino y la Policía del Chaco fusilaron a 21 presos políticos. En ese lugar, precisamente en medio de la soledad del campo donde ocurrió el fusilamiento, se levanta un grupo escultórico realizado por Díaz Córdoba, quien estuviera detenido en el mismo sitio donde estaban las víctimas, hasta una semana antes del fusilamiento. En 1997 se emplazan las figuras, tampoco son monumentos pues su anti monumentalidad está dada por el lugar mismo donde están: en medio del campo. El escultor opta por el realismo que ha causado y causa gran impacto. Su excesiva literalidad constituye el cero, el vacío, no hay metáfora ni alegoría, hay un “esto” aterrador que señala muerte. (Figuras 9, 10 y 11)



Figura 7



Figura 8



Figura 9

Figura 10





Figura 11

R. Barthes (2008) relaciona o muestra la analogía, el parentesco o quizá la proximidad entre fotografía y muerte, por ese especial tiempo que marca la fotografía siempre es el “esto ha sido”, nos dice que la fotografía es más que una prueba, no muestra solamente algo que “ha sido” sino que testimonia que, efectivamente, “ha sido”, las Madres de Plaza de Mayo una y otra vez mostraban las fotos de sus hijos desaparecidos, testimonio rotundo de sus vidas, de la materialidad de sus vidas captadas por la cámara. Pero hay otras fotografías, recientes, como las del Pozo de Vargas (Figura 12).



Figura 12

El Pozo de Vargas es un viejo ducto de agua que había servido para alimentar las locomotoras a vapor. Se encuentra muy cerca de San Miguel de Tucumán en una finca cañera, perteneciente a Antonio Vargas –de allí su nombre– en la localidad de Los Pocitos a la altura de 4.700 de la Avenida Francisco de Aguirre. Había sido construido entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se presume que por los ingleses ligados al ferrocarril. Sus paredes son de ladrillo, tiene tres metros de diámetro y 40 aproximadamente de profundidad es, según algunos, como una chimenea de ingenio invertida. De este pozo se han extraído toneladas de escombros, que habían sido arrojados sobre cuerpos –algunos calcinados–, de estudiantes, obreros, profesionales, políticos,

senadores, no sólo tucumanos sino de distintos puntos del país y otros países de Latinoamérica, secuestrados desaparecidos por la dictadura.

Desde 2011 hasta que se deja de buscar, pues el Presidente Macri deja de disponer de fondos de la Nación para la tarea forense en éste y otro lugares semejantes, son más de 100 los restos encontrados e identificados por el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), muchos, por su estado, no pueden ser identificados. Los restos fueron encontrados entre agua, zapatos, ropa, vigas de quebracho, proyectiles, vainas servidas, etcétera, como se observa en las fotos que mostramos, desgarradores documentos de un “ha sido” de algunos desaparecidos. Un artista, Adrián Gustavo Lugones, presenta en el salón del MUNT⁶ una foto (Figura 13) de la serie “Pozo de Vargas” con el siguiente texto:

Soy otro.

Ha llegado el día, hoy conoceré las entrañas del monstruo (...) El montacargas es pequeño y oscuro, el descenso es lento y solo escucho el ruido de poleas y mi propia respiración a través de una máscara de uso obligatorio. El traje que hace unos minutos era incomodo ahora se vuelve mi abrigo y mi protección. La temperatura bajó varios grados. (...) Registro, registro no paro, mi cámara me separa y me ayuda. Horror y muerte me rodea pero la adrenalina del fotógrafo me permite continuar. Ha pasado una hora ya cambió todo, dejo mi cámara y solo miro a los peritos trabajar. La angustia se apodera de mí, disimulo mi incomodidad física y emotiva mientras ellos toman un descanso casi tres metros más abajo. Me supera, debo salir (...) He salido, he cambiado, soy otro.



Figura 13

6 Museo de la Universidad Nacional de Tucumán. Salón de Arte Contemporáneo, 2014.

También son elocuentes fotos de Julio Pantojas, expuestas en una muestra a la que llamó “HIJOS”⁷ (Figuras 14 y 15). Son los hijos de aquellos jóvenes “desaparecidos” que se hicieron grandes, algunos perdidos en los laberintos de la apropiación de bebés sin conocer su identidad (algunos rescatados por Abuelas); otros crecieron sabiendo lo ocurrido y poseyendo fotografías de padres y madres y, a la vez, fotografiándose con las fotos: ellos pequeños con los padres, o solo un rostro o dos de hieráticas fotos tipo carnet. En una de ellas hay como una foto dentro de otra y otra, la prueba, el testimonio que desde muy niña ella espera, ella registra un “haber sido” en la espera de que vuelvan, espera saber (Figura 16).

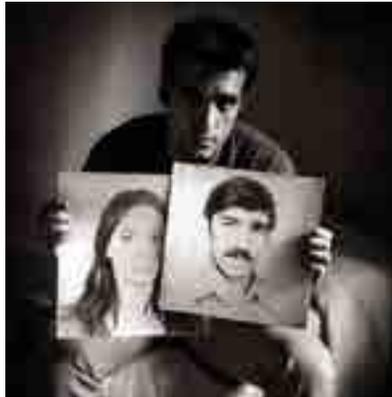


Figura 14



Figura 15



Figura 16

7 HIJOS en Tucumán, Centro Cultural Virla UNT 2013.

Fotos de fotos, una doble referencialidad. Las fotos no se desprenden de su referente, son el referente. Dice Barthes: “Llamo <referente fotográfico> no a la cosa facultativamente real a que remite una imagen o un signo, sino a la cosa necesariamente real que ha sido colocada ante el objetivo y sin el cual no habría fotografía”. (2008: 120). En las fotos de “Hijos” no hay sólo un “lo que ha sido” hay algo real que estuvo allí; hay “un ha sido” de una familia a la que sólo le queda el “ha sido” de esa foto. Juego de espejos, de referentes, de parecidos, de dobles. “Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado” (Barthes, 2008: 120)

No puedo olvidar en este recorrido al que llamo “ante los ojos”, a dramaturgos del NOA, citando a uno de ellos: *El Pañuelo*, de Carlos Alsina. El texto es presentado como un monólogo breve, con unidad de acción, cronológico, sin cortes o elipsis. El relato se organiza a partir del testimonio de una Madre de Plaza de Mayo que ha decidido “desbordar” el nombre y la fecha de la desaparición de su hijo, bordados en su alegórico pañuelo. Para dar cuenta de esta acción y sus alcances simbólicos, el autor incorpora figuras poéticas o sucesos recopilados por las Madres durante los años de búsqueda e indolencia social, por ejemplo, la imagen de un “pañal hecho pañuelo”, o la alusión a sueños ominosos respecto del lugar donde yacen los cuerpos: “Anoche soñé que me soñabas. Estabas en un mar de aguas lentas, con los muslos atados a las algas” (Alsina, 2006: 158).

Aquí el autor muestra que no hay muerte, hay desaparición. “Desaparecido” es un ejemplo acabado de que el lenguaje (en sentido wittgensteniano), no se trata sólo de palabras sino que en él confluyen palabras y acciones dentro de ámbitos institucionalizados posibilitantes de la relación de los diferentes discursos -juegos- con la vida. “Desaparecido”, lo que significa esta palabra para los argentinos desde la imposición de la dictadura (como institucionalización posibilitante), se entrelaza con aquellas acciones aberrantes. El personaje dice:

Desbordo tu nombre pensando en el día en que lo elegí cuando todavía habitabas en mi cuerpo (...) Desbordo tu nombre al mismo tiempo que construyo la fortaleza de tu recuerdo, porque no estoy renunciando a vos, hijo querido, ni a la denuncia del abismal día en que te secuestraron, pero sí renuncio definitivamente a tu muerte y a mi exclusividad sobre tu vida, porque es tu vida la que me ha hecho comprender que mi vagina no ha parido un solo hijo, que mis oídos no han sentido un

sólo llanto, que no he sido sólo penetrada por la irrepitible sensación de tu presencia. Estoy encinta de sesenta mil ojos, de miles de latidos. Mis entrañas bullen de sexos, de manos, de pupilas. No espero a un sólo hijo. Son miles los que daré a la vida... (Alsina, 2006: 159)⁸

Otros horrores. Los pentecostales en la campaña por la Presidencia 2019

En esta segunda parte de la exposición quiero referirme a lo que está pasando en este momento en Argentina en relación a la campaña electoral para elegir Presidente. Una problemática sumamente interesante hoy es el crecimiento que han tenido las iglesias evangelistas o evangélicas, pentecostales y neo-pentecostales en América Latina, especialmente porque en la última década se ha notado la relevancia de las mismas en la arena política. Esto me trae un recuerdo que quiero compartir con todos ustedes. Hace dos décadas, una de las primeras veces que tomé contacto con ALER, Elio Masferrer Kan⁹ dijo que dentro de unos años la Iglesia Universal y los pentecostales iban a tener una importante presencia en la política latinoamericana. Yo, como muchos, pensamos que era una afirmación exagerada y lo veíamos imposible. Evidentemente Elio tenía razón y para la ratificación de sus dichos no hay nada más rotundo que el Presidente de Brasil.

¿Qué pasa en Argentina en vísperas a las elecciones presidenciales y sumergidos en una crisis profunda? En Argentina se calcula que hay cerca de 5.000.000 de votantes entre evangélicos, pentecostales y neo-pentecostales, sumando la Iglesia Universal, que los mismos pentecostales no quieren reconocer como tal. Por tanto es un grupo que no puede serle indiferente a ningún candidato.

Wynarczyk (2009) identifica dos polos en el campo de fuerza constituido por las iglesias evangélicas: el polo histórico liberacionista y el conservador bíblico. En el primero están las que se establecieron en la Argentina a partir de 1850 para asistir espiritualmente a los inmigrantes (iglesias luterana, metodista y menonita entre otras), asociadas en la Federación Argentina de Iglesias

8 Para ver dramaturgos del NOA que escribieron sobre la dictadura véase Barale y Tossi (2017).

9 Elio Masferrer Kan, antropólogo especialista en religión y política en Latinoamérica, Profesor Emérito de la ENAH, México.

Evangélicas FAIE, fundada en 1957, cuya característica es su apertura a la racionalidad científica de la modernidad, la defensa de los derechos humanos y el compromiso ecuménico, lo que se ha traducido en el reconocimiento social de su trayectoria. A manera de ejemplo recordamos que el obispo metodista emérito Carlos Gattinoni fue designado por Raúl Alfonsín miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas CONADEP.

El segundo grupo profundamente conservador llega a la Argentina desde 1880 en adelante, grupo que se centró, en cambio, en lo misionero y evangelístico. En 1982 funda la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina ACIERA, federación fundada por pastores (bautistas y hermanos libres entre otras), que se retiran de FAIE porque los consideran cercanos a las teologías de la liberación. Esta línea responde al fenómeno de la expansión de las derechas religiosas en EE.UU. y obviamente a las derechas latinoamericanas, y la gran mayoría de los pequeños grupos que tienen al frente pastores/as en todo el país con diferentes denominaciones se acerca a este último grupo.

Es digno de remarcar que entre los candidatos a vice presidente 2019 está la diputada Cynthia Hotton (Hermanos Libres), de la agrupación “Valores para mi país”, sin embargo la fórmula que ella integra con José Gómez Centurión, de ultra derecha, no concentra todos esos votos pues hay una enorme heterogeneidad ideológica en el campo evangélico, que se ha constatado a lo largo de los años, lo que no ha significado que no se unan para luchar por algo. Por ejemplo, en la década del 90 trabajaron juntas las tres federaciones pidiendo la derogación de la Ley de reconocimiento de cultos sancionada por la dictadura en 1978, reclamando además la elaboración de una norma más igualitaria y justa para todas las iglesias¹⁰. O bien, por el contrario, se enfrentan en temas que tienen que ver no con los derechos de las comunidades religiosas sino con los derechos de ciudadanos, en especial con los concernientes a la educación sexual y la unión civil de homosexuales (CABA 2003), y posteriormente en la discusión por el matrimonio igualitario en todo el país. Los grupos más conservadores se opusieron tenazmente a la ley, mientras que esta recibió apoyo de parte de los históricos liberacionistas. Para mostrar esta virulencia es suficiente recordar los argumentos utilizados por Cynthia Hotton, algunos de los cuales eran

10 Derogación de la Ley Nro. 21.745 que establece que con excepción de la iglesia cristiana católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial para poder llevar adelante sus actividades y culto.

tendientes a mostrar que lo que ella afirmaba era apoyado por los cinco millones de evangélicos en el país y por políticos, diputados y senadores que estaban en contra pero que votarían a favor porque era lo “políticamente correcto”; otro argumento era el de erigirse el portavoz de los niños diciendo “queremos mamá y papá”, para lo cual daba explicaciones pseudo científicas insostenibles. Sin embargo, ella no era la voz de cinco millones de evangélicos del país sino que representaba a las iglesias más extremistas de derecha. Cabe destacar que la mayoría de las pequeñas iglesias pentecostales o neo-pentecostales de barrio se adherían a sus ideas, por lo menos en San Miguel de Tucumán, y aunque no tenemos cifras exactas, creemos que también en el NOA¹¹, lo que no es poco teniendo en cuenta la ascendencia que los líderes pentecostales tienen sobre esas pequeñas comunidades. Sin embargo, las demandas de la Federación Argentina de Lesbianas Gays, Bisexuales y Trans fueron apoyadas por algunas iglesias y referentes del polo histórico liberacionista del campo evangélico y se pronunciaron públicamente, tales fueron la Evangélica Luterana Unida, La Evangélica Metodista Argentina y la Evangélica del Río de la Plata entre otras. Los argumentos que esgrimieron, sólo enunciaré algunos, fueron jurídicos, religiosos y teológicos y muy someramente científicos: diferencian el matrimonio civil y el religioso, recurren a los tratados internacionales de derechos humanos incorporados a la Constitución Argentina, cuestionan el abuso de interpretación y citas de breves pasajes bíblicos y el anacronismo que supone tomar el texto sagrado literalmente, plantean la salvación por la sola gracia, la sola fe y el sólo Cristo, etcétera.

Otro aspecto digno de destacar es cómo se pronunciaron las iglesias evangélicas y pentecostales en relación al conflicto en relación a la presidencia de Cristina Fernández; nuevamente las aguas estuvieron divididas. En primer lugar las Federaciones que componen el campo Evangélico, ACIERA, FAIE y FeCEP¹² llamaron en conjunto a jornadas de oración rogando para que el conflicto se resolviera y luego se ofrecieron para mediar en el conflicto. Cyntia Hotton convocó a una sesión de oración no sólo a las iglesias evangélicas sino a otras y, efectivamente, concurren líderes del judaísmo y el cristianismo y durante dos días del mes de junio de 2008 se realizaron, en el Salón de los Pasos perdidos del Congreso Nacional, jornadas que tuvieron un tinte “oficial” por ser convocadas por una diputada nacional.

11 Para las extensas discusiones dadas en ambas cámaras y otros episodios o detalles alrededor de la Ley del Matrimonio igualitario véase Barale (2013).

12 FeCEP (Federación confraternidad evangélica Pentecostal), creada en Argentina en 1962.

El 9 de julio del mismo año hubo otra jornada de oración en Plaza de Mayo, allí varios líderes evangélicos se turnaron para orar pero sin identificarse ni por nombre ni por iglesia; había representantes de todo el país. De esto se desprenden tres reflexiones: 1- No había tal neutralidad aunque así lo quisieran mostrar, sino oposición al gobierno; 2- Fue un intento de emular a la iglesia católica en sus no pocos servicios de “mediación” en la historia argentina, y 3- Se puso en evidencia la lucha de estas iglesias por ocupar el espacio simbólico-político de la Iglesia católica en Argentina. Sin embargo, como el campo evangélico no tiene ni la organicidad ni la estructura político institucional de la Iglesia católica, como ya señalamos, se oyeron otras voces totalmente diferentes a la homogeneidad pretendida y sin organicidad ni recursos como “cuerpo”, por lo que no les fue posible sancionar a los miembros díscolos. Entre las voces pro-gobierno, pertenecientes a líderes y miembros de las mismas federaciones que se pronunciaron a favor del campo (FAIE y IERP, por ejemplo), se fundamentó de manera ética y religiosa la defensa del gobierno declarando: “La tierra es de Dios, por lo tanto no puede ser utilizada por intereses egoístas e injustos de individuos o grupos particulares de la comunidad” (Padilla, 2008, citado por Carbonelli, 2008), siendo esta una clara referencia a los intereses gigantescos de los grandes sojeros del país.

En Tucumán ambos grupos contaron con sus seguidores y estuvieron presentes en manifestaciones que apoyaban al campo, como el grupo auto-convocado “Hijas del campo”, que buscaron adhesiones en línea y realizaron manifestaciones en la calles; sin embargo, y parejamente, otros miembros estuvieron presentes también en manifestaciones realizadas en apoyo a Cristina Fernández¹³.

Este breve recorrido lo realizo con el objeto de mostrar que en Argentina no hay homogeneidad entre los votantes evangélicos, pentecostales, etc. Lo que sí es interesante destacar es la forma que tomó el Presidente Macri para relacionarse con sus seguidores: recorrer las 30 ciudades en 30 días como estrategia de campaña para ser re-electo el 27 de octubre de 2019, después de ser derrotado en las PASOS (Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias).

13 No nos referimos a la participación de los grupos evangélicos en los últimos acontecimientos, como la lucha por el aborto legal y otros, porque como grupo de investigación aun no contamos con dato claros para dar información y sacar conclusiones; actualmente estamos realizando trabajo de campo.

Como todos sabemos, la estrategia de propaganda comercial siempre apela al placer, si quiero vender una hamburguesa destaco lo rica que es y no las grasas saturadas que tiene, en cambio, las estrategias de una campaña política no apelan al mero placer (o no deberían), sino a la reflexión, se exponen las ideas o las propuestas racionales o razonables, prometiendo que luego se convertirán en hechos, en caso de ser electo el candidato en cuestión; sin embargo, Macri, bajo la tutela de su asesor estrella el ecuatoriano Duran Barba¹⁴, ha dado un vuelco rotundo. Siendo Macri un hombre muy poco “carismático”, dicho esto en sentido vulgar no religioso, con modales de clase alta mesurada y siempre en control, con un discurso carente de contenido, en la campaña esto se matiza con una teatralidad digna de pastor pentecostal: desde los escenarios públicos con el clamor ¡Sí se puede! (aunque no sabemos qué es lo que se puede, porque no pudo cumplir ninguna de las promesas electorales hechas hace cuatro años) apela al deseo de estar tranquilos, a vivir unidos en alegría. Llamando siempre al sacrificio, afirma saber todo lo que se han sacrificado los ciudadanos, pero asegura que es para un futuro mejor y en paz y que lo duro que ha sido todo es consecuencia de conocer siempre la verdad, porque él, a diferencia de los que gobernaron antes, siempre dice la verdad. No apela al entendimiento sino al corazón, al que no deja de nombrar en cada discurso repetidamente mientras gesticula y se toca el corazón; le dice a sus partidarios que los escucha, que siempre los ha escuchado y ahora más que nunca, que ya entendió lo que le dijeron las PASO; que en adelante todo va ser mejor, que le crean porque es así, porque lo difícil ya pasó y ahora vendrá todo lo bueno. Además, como condimento dice: “sí, por supuesto que estoy con la vida”, haciendo referencia a la campaña en contra de la legalización del aborto en Argentina, lo que resulta por demás llamativo porque es en su presidencia cuando se instala la discusión acerca del derecho al aborto legal en nuestro país, lo que pone en evidencia que no fue nada más que una estrategia para ganarse sectores que nunca lo apoyaron.

Estas experiencias de comunicación con sus seguidores son análogas a las experiencias que en reuniones religiosas apuntan a un estado de éxtasis interno y personal, un “manifestarse” que se considera un “bautismo del Espíritu Santo”, en especial el don de lenguas y la curación de los enfermos, que se asocia con otras

14 Desde su aparición en el Nuevo Testamento, el concepto “carisma” ha sufrido una fuerte banalización. El carisma ha dejado de ser “inspiración divina”. Weber dice que “está entre la tormenta original y la lenta muerte por asfixia”. En los peores casos es asimilado con una verborragia acompañada de teatralidad por parte de pastores pentecostales o neopentecostales.

maravillas y milagros realizados por Dios, siempre que nos sacrifiquemos por él, como la capacidad de profetizar y de interpretar revelaciones, entre otras cosas. Por otra parte, también se debe mencionar el énfasis que estos grupos ponen en la lucha contra el mal y la práctica de liberación del mismo, ya que conciben al mundo como un conjunto de hechos sensibles y espirituales y, por lo tanto, suponen la existencia de distintos tipos de espíritus que pueden poseer incluso un cuerpo y llevar a las personas a la pobreza, al vicio y hasta a la muerte. Para el pentecostalismo las fuerzas demoníacas son seres espirituales e inteligentes cuya misión es destruir al hombre. Por eso, los creyentes creen que es necesario enfrentar a esas fuerzas con el poder y la verdad superior del Espíritu Santo. E estos años de su gobierno, Macri, sin relato político, sólo ha tenido el relato del mal: los corruptos, mentirosos, estafadores, encarnados en especial en Cristina Fernandez (el demonio mismo, ¿Lilith?), y sus secuaces. Y en campaña para la re-elección llama a enfrentar el mal, la corrupción, el oscurantismo de los kirchneristas frente a la transparencia que él propone; oscurantismo que puede conducir al infierno que tiene el nombre de Venezuela, apelando a las fuerzas del bien, señalando la energía que todos sus seguidores muestran tener.

Por detrás de este discurso están, en lugar del Espíritu Santo como muestran los pastores, deidades intangibles todo- poderosas, como “los mercados”, que pueden mostrar su ira, como lo hicieron después de las PASO, cuando el dólar se disparó de manera meteórica y Macri mismo lo mostró diciendo frases que se podrían resumir en una: “han visto eso pasa por no votarme”. También los inversores internacionales, que ya van a venir por la confianza que todos unidos pueden traslucir, porque la Argentina ahora es confiable, por eso el FMI, otra deidad, vino a nuestra ayuda.

Durante el desarrollo de las celebraciones de culto entre los pentecostales o neopentecostales hay elementos que las distinguen de cualquier otro grupo protestante, estos elementos de “identidad permanente”, como los denomina Gilberto Alvarado López (2006), son la sorpresa y la expectación, ya que si bien el culto/ritual está dirigido por un predicador/a, en las sesiones hay elementos sorpresivos que representan la obra y presencia del Espíritu Santo. Análogamente este elemento sorpresivo se dio en el acto de campaña presidencial de Macri en San Miguel de Tucumán el pasado 8 de octubre. Después de enumerar lo que unía a todos los presentes con él (el cuidar la democracia, querer vivir en paz, querer construir y no destruir, esperando después de cada frase el

“SIIII” fervoroso de la multitud) y de hacer una referencia velada al peronismo (al decir “en este país podés ser parte del problema o parte de la solución y nosotros todos juntos elegimos en el 2015- cuando ganó elecciones- ser parte de la solución”) hizo subir al escenario a una jubilada, Manuela Ledesma, pues le avisaron que ese día cumplía 72 años, para cantarle el cumpleaños feliz. Pero al subir, ayudada por los de abajo del escenario y por los de arriba, perdió uno de sus zapatos, lo que no le importó, y le dijo a Macri: “te amo vos sos la Patria”, entonces el Presidente le besó el pie desnudo y mirando a la multitud dijo: “encontré a mi cenicienta”, mientras le colocaba el zapato que ya le habían entregado. Y agregó: “¡ya tengo una hechicera (refiriéndose a su esposa, de quien dice que lo hechizó) y ahora tengo mi cenicienta!”.

Por otro lado, para el pentecostalismo la evangelización es una de las principales áreas del trabajo misionero, que conduce a buscar más y más conversiones en la fe, considerándose que toda la vida cristiana comienza en ese punto, en sumar voluntades en la fe y en ser cada día más y llegar así a la salvación. Macri, por su parte, al finalizar cada acto proselitista, pide: transmitir esa convicción, que “¡sí se puede!” a familiares, amigos y vecinos¹⁵ ; usar las redes sociales y, siempre enarbolando el celular, dice: “con este aparato mágico todo lo que podemos transmitir, ¡hagámoslo! Defendamos nuestras ideas puesto ¡que se puede claro que se puede!”.

Esta estrategia de Macri resulta por demás inquietante, pues frente al avance al que se refería Elio Masferrer Kan en la política de Latinoamérica de grupos que buscan el poder, vemos que más allá de la presencia en cuadros políticos de personajes como Bolsonaro, Cinthia Hotton o Granata (quien ganó como legisladora en Rosario de Santa fe), hay ciertas estructuras de pensamiento que tienen mucho de mágico y ultra conservador que parecen seducir a millones, ocupando el lugar del pensamiento político crítico y marcando un camino retrógrado en relación a las democracias laicas y las libertades civiles, es retroceder a lo homofóbico y xenofóbico¹⁶.

15 Es interesante también destacar que en su presidencia instó a sus seguidores a hacer el “timbreado”, es decir, ir casa por casa, como hacen los pentecostales, invitando a leer la Biblia, para conversar y convencer que el que él propone es el camino.

16 Esta estrategia dio resultado pues Macri aumentó el número de votantes con relación a las PASO.

Referencias

AGAMBEN, G. (2017a) *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Argentina: Adriana Hidalgo Editora.

_____ (2017b) *Lo que resta de Auschwitz*. Argentina: Adriana Hidalgo.

ALSINA, C. (2006). *El pañuelo*. En *Hacia un teatro esencial*. Buenos Aires: Inteatro.

ALVARADO LÓPEZ, G. (2006) *El poder desde el espíritu. La visión política del pentecostalismo en el México Contemporáneo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria

BARALE, G. (2013). *La Ley del matrimonio igualitario*. Argentina 2010. En Cuadernos de ética, estética y religión 4. Tucumán: FFyL UNT.

BARALE, G. y M. TOSSI (2017). *De estética y teatralidades*. Argentina: UBA UNT Facultad de Filosofía y Letras UNT.

BARTHES, R. (2008) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Argentina: Paidós Comunicaciones..

BENJAMIN, W. (2014) *Hacia una crítica de la violencia*. En *Textos Esenciales*. LEA Bs As.

_____ (2005), *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal

BUCK-MORSS, S. (1995). *Dialectica de la mirada, La balsa de la medusa*. Madrid: Visor.

FLORES, J. (S/F) *La silueteada como objeto de estudio* (Tesis inédita de Licenciatura). Escuela Prilidiano Pueyrredon, versión on linne

GADAMER H. (1993). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

LACAN, J. (1971). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En Escritos I. Madrid: Siglo XXI.

SCHÖTER, D. (2014). Recordar. En M. Opitz y E. Wiszislá (eds). Conceptos de Walter Benjamin, Editorial Las cuarenta

WYNARCZYK, H. (2009). Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina. 1980 – 2001. Argentina: UNSAM San Martín. .



CUERPO, SALUD y RELIGIÓN

Anabella Barragán Solís

Ángela López Esquivel

Elio Masterrer Kan

compiladores

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

CONVOCA

A través de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A. C. (ALER) invita a los(as) científicos(as) en ciencias sociales y humanidades a enviar propuestas de artículos científicos inéditos y reseñas de libros no mayores a 2 años de publicación de la obra, para publicar en la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, investigaciones en las que se problematice la relación de las creencias religiosas, las personas practicantes, los espacios religiosos y el significado construido, en ese sentido está abierta la posibilidad de cualquier sistema religioso.

BASES

- 1.- Serán publicados todos aquellos textos, originales e inéditos,** que desde distintos puntos de vista pongan interpretaciones y análisis de hechos sociales para el conocimiento de la historia y antropología de las religiones en distintos puntos del mundo, para lo cual, deberán estar debidamente sustentados y apegarse al tema previsto para cada número.
- 2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:**
Perspectiva de los actores religiosos
Análisis de sistemas religiosos desde la jerarquía y los actores religiosos
- 3.- Todas las colaboraciones al ser enviadas deberán contener una breve ficha curricular:**
Nombre completo del autor o autores
Institución a la que están adscritos o hayan egresado
Abstract (máximo 200 palabras)
Al menos tres palabras claves
Correo electrónico
- 4.- Todos los artículos deberán ser enviados en formato: .doc, .docx, y deberán sujetarse a las normas de estilo siguientes:**
-Fuente Times New Roman del número 12
-Interlinéado 1.5 mm.
-Pueden incluirse cuadros, mapas, gráficos y fotografías en imagen con el formato .jpg o .bmp (enviar en archivos separados)
-Citas y bibliografía al final de texto respetando el estilo APA o Harvard
- 5.- La extensión de los artículos deberá ser de máximo 24 páginas con fuentes; mientras las reseñas máximo 5 pág.**
- 6.- Las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico: religioneslatinoamericanas@gmail.com**
- 7.- Todos las colaboraciones serán sometidos a dictaminación ciega por especialistas del tema.**
- 8.- Todo lo no previsto por esta convocatoria será resuelto por el comité editorial**

Atentamente

Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época

The background of the page features a silhouette of a city skyline with various religious structures, including a large dome and several spires, set against a vibrant sunset sky with shades of orange, yellow, and red. The word "EDITORIAL" is centered in the upper half of the page.

EDITORIAL

La pluralidad religiosa en América Latina es impresionante, la realidad nos lleva a la convicción de que cada vez que llegamos a una conclusión, terminamos convenciéndonos que la misma es provisoria y nos formulamos nuevos problemas de investigación. Conscientes de las dificultades no pretendemos agotar el tema sino precisamente aportar a la comprensión de la complejidad, porque de lo que sí estamos convencidos es de que el abordaje de la cuestión religiosa debe ser inter y multidisciplinario.

Los trabajos que estamos presentando en este número hacen referencia a las tres grandes raíces culturales (amerindios, afros y europeos) que dan sustento a la realidad compleja de América Latina, sin olvidar el aporte de los liberales del siglo XIX a la reformulación del campo religioso latinoamericano.

Como podrá apreciar el estimado lector, tiene ante sus ojos un nuevo desafío conceptual en materia de análisis del ámbito de lo religioso contemporáneo. Esperamos que este número contribuya a su comprensión y a la generación e intercambios de ideas.

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.