

Luis Bahamondes González (ed)

uah / Centro de Investigaciones
Socioculturales (CISOC)
Universidad Alberto Hurtado

Prospección religiosa en el Cono Sur

Mercantilización, materialidades y creencias



LLAMADORES
DE ANGELES
\$12.000-



Luis Bahamondes González (ed)

uah/ Centro de Investigaciones
Socioculturales (CISOC)
Universidad Alberto Hurtado

**PROSPECCIÓN RELIGIOSA EN EL CONO SUR
MERCANTILIZACIÓN, MATERIALIDADES Y CREENCIAS**

Dr. Luis Bahamondes González
Universidad Alberto Hurtado / Universidad de Chile (Chile)

Este texto fue sometido al sistema de referato ciego.

© Luis Bahamondes González
® CRANN Editores

Primera Edición
Santiago de Chile
Enero 2021

ISBN: 978-956-9748-21-9
Registro de Propiedad Intelectual: 2021-A-10440

Dirección Editorial: Luis Bahamondes G.
Dirección de Arte y Diseño: Gabriel Valenzuela R.
Corrección de Prueba y Estilo: Rodrigo Montes B.
Producción: CRANN Editores | www.editores.crann.cl

Prospección religiosa en el Cono Sur

Mercantilización, materialidades y creencias

CRANN
EDITORES 

ÍNDICE

Presentación	7
1. Religión, religiosidad y consumo cultural: apuntes históricos-sociológicos e indagaciones empíricas en Chile <i>Tomas Peters Núñez</i>	11
2. Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis <i>Luis Bahamondes González</i>	37
3. La organización de las “religiones a la carta”. El carácter instituyente de la transmisión en la espiritualidad Nueva Era <i>María Eugenia Funes, Mercedes Nachón Ramírez, Juan Martín Bonacci</i>	59
4. Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina <i>César Ceriani Cernadas, Rodolfo Puglisi</i>	87
5. Territorialidades y materialidades en contextos religiosos diversos de Argentina <i>Natalia Fernández, María Julieta Ruffa, Catalina Monjeau Castro</i>	113
6. Religión, materialidades e identidad regional: El Gauchito Gil en la Patagonia chilena (Región de Aysén) <i>Nelson Marín Alarcón</i>	145
7. De Pukono a Alwe Lafquen Pucón: los (des)usos de las palabras sagradas mapuche en las geografías de la financiarización <i>Wladimir Riquelme Maulén</i>	167
8. Proyectos identitarios en el espacio social judeo-argentino y la construcción de sentido sobre objetos sagrados y profanos <i>Damián Setton y Vanesa Lerner</i>	185
9. Cosas sagradas. Condensación y dispersión en el mundo evangélico <i>Mariela Mosqueira y Joaquín Algranti</i>	207

Presentación

La presente publicación es fruto del intercambio permanente que hemos llevado a cabo entre investigadores/as de Chile y Argentina, a través de una serie de encuentros (workshop, seminarios y congresos) que han posibilitado la generación de nuevos diálogos y análisis referidos al estudio de lo religioso desde nuestra región. Dichas actividades se enmarcan en el desarrollo del Proyecto Fondecyt Regular n° 1180359 titulado: *“Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado”*, financiado por ANID, Chile, el cual nos ha permitido reunir esfuerzos investigativos en la materia, así como vehiculizar parte de sus resultados a través de esta obra. Junto con ello, resultó fundamental el apoyo del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, que ha promovido este proyecto editorial, fortaleciendo así una de sus líneas de investigación: *“Religión y espacio público en América Latina”*.

A través de nueve capítulos, las investigaciones reunidas en esta obra permiten dar cuenta de: mercantilización, materialidades y creencias, las cuales se entrelazan con el objetivo de relevar la importancia del hecho religioso para comprender las transformaciones sociales y culturales en nuestra región.

En el primer texto, Tomás Peters busca establecer los vínculos entre religión, religiosidad y consumo cultural, para lo cual recurre al análisis de un

corpus estadístico del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile, así como de una síntesis histórica que permite establecer dicha relación en perspectiva de larga duración.

Desde una mirada diferente, Luis Bahamondes, a partir de trabajo etnográfico describe la relación que los sujetos establecen con nuevos productos y servicios religioso/espirituales en la ciudad de Santiago bajo un escenario de mercantilización de lo sagrado. De esta forma, busca evidenciar nuevas y novedosas formas de vivir lo religioso en el Chile actual, más allá de las identificaciones eclesiales.

En una línea de trabajo similar, María Eugenia Funes, Mercedes Nachón Ramírez y Juan Martín Bonacci, analizan el desarrollo de la Nueva Era en Argentina, cuestionando las limitaciones que ofrece solo la lectura desde la individualización de este fenómeno para exponer sus múltiples redes de producción, difusión y socialización.

La siguiente temática abordada, por César Ceriani Cernadas y Rodolfo Puglisi, nos da la oportunidad de conocer los procesos de misionalización en el Chaco argentino y el movimiento en torno al cura Brochero en las sierras de Córdoba. A través de estos dos casos de estudio, los investigadores analizan los procesos de construcción patrimonializante de lo religioso y edificación sacralizada del patrimonio, en el cual se hace patente el sitio del poder desde el cual se genera la acción.

Natalia Fernández, María Julieta Ruffa, Catalina Monjeau Castro presentan tres casos de estudio en Argentina: el culto al “Santo Cristo de la Quebrada”, el Movimiento Scouts de Argentina Asociación Civil (SAAC) y una iglesia evangélica bautista. A través de ellos, dan cuenta de la diversidad de formas de apropiación de lo religioso y su incidencia en cómo se habita el territorio. Bajo este contexto, describen como las acciones de los sujetos se encuentran mediadas por el ejercicio del poder, la búsqueda de legitimidad y la autonomía.

Nelson Marín demuestra como las fronteras físicas en la Patagonia chilena (Aysén), no son impedimentos para incorporar nuevos cultos y

prácticas en la región. El Gauchito Gil, se transforma en sello identitario del territorio que logra articular valores relacionados con la libertad, la rebeldía, lo local y el sentido de comunidad en un escenario de demandas sociales y reivindicación de las tradiciones como signo de descentralización.

Wladimir Riquelme, describe como el desarrollo inmobiliario en la zona de Pucón, sur de Chile, ha utilizado y explotado la cultura mapuche, construyendo un imaginario artificial que renombra lugares y construye un imaginario ficticio dotándolo de espiritualidad. De esta forma, se genera una reapropiación de lo ancestral con la finalidad obtener dividendos económicos.

El texto de Damián Setton y Vanesa Lerner pone en tensión la construcción identitaria asociada a lo judío. Es así, como develan la complejidad que se oculta tras la categorización identitaria elaborada a partir de la ortodoxia, el conservadurismo y el reformismo, para ampliar las fronteras analíticas más allá de lo religioso, estableciendo conexiones con lo secular pluralizando su concepción. De esta forma, analizan en Argentina, el uso de materialidades sagradas en el movimiento ortodoxo jasídico Jabad Lubavitch y en el Movimiento Conservador o Masortí.

Finalmente, Mariela Mosqueira y Joaquín Algranti analizan los modos de producción de liderazgos en territorios evangélicos diferenciados, recurriendo para ello al esquema núcleo-periferia, lo cual no solo nos permite dar cuenta de la diversidad que agrupa el denominado “mundo evangélico”, sino también, comprender sus estrategias de difusión, elaboración de materialidades y modelos comprensivos.

Tanto en Chile como en Argentina, los casos de estudio analizados permiten caracterizar lo religioso, como un fenómeno dinámico, flexible, creativo y diverso. En consecuencia, la visibilidad del pluralismo religioso otorga elementos valiosos para comprender su vínculo con la religión hegemónica, sus relaciones con otras instituciones de la sociedad civil, así como, el despliegue de las expresiones minoritarias en determinados territorios.

Un sello importante, de las investigaciones que el lector hallará en esta publicación, se encuentra en los extensos trabajos de campo que originan estos escritos, lo cual enriquece las descripciones de los fenómenos de estudio, junto con visibilizar las voces de aquellos sujetos que de manera protagónica dan cuenta de su relación con lo sagrado a través de imágenes, experiencias y sensaciones. De ahí el título de la obra referido a la “prospección religiosa”, como acción consciente que busca explorar para descubrir.

Religión, religiosidad y consumo cultural: apuntes históricos-sociológicos e indagaciones empíricas en Chile

Tomás Peters Núñez¹

Es posible establecer una relación histórico-sociológica entre religión, religiosidad y consumo cultural. Desde tiempos remotos, bailes, cantos y ritmos estuvieron vinculados a resguardar los equilibrios de la naturaleza, así como también de los clanes y tribus. Tanto las manifestaciones espirituales y religiosas de esos grupos humanos, como las demostraciones paganas a través del cuerpo, la sonoridad y el ritmo uniforme, servían como elementos de reducción de complejidad. En un entorno natural cargado de permanentes riesgos y peligros, esta unidad entre lo sagrado y lo profano no solo contribuían a regular las siembras y la disponibilidad de alimentos, sino también el equilibrio general de la existencia cotidiana. Controlar lo incontrolable a través de la representación de la experiencia sirvió a las primeras sociedades para establecer una relación con el mundo en armonía. Sin embargo, con el avanzar del tiempo y el aumento exponencial de la complejidad social, las

¹ Sociólogo y Doctor en Estudios Culturales por el Birkbeck College, University of London. Académico del Instituto de la Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile. Correo electrónico: tomas.petersn@gmail.com. Este capítulo forma parte del Fondecyt de Postdoctorado N° 3180346: “Participación y consumo cultural en Chile en el siglo XXI: prácticas emergentes, nuevas desigualdades y redefiniciones teóricoculturales”.

referencias y representaciones espirituales cambiaron y dieron paso a nuevas lógicas de contacto entre lo sagrado y el mundo terrenal. En efecto, el primer germen de la secularización se evidencia con el divorcio entre las narrativas de lo irrepresentable (lo divino) por los relatos experienciales y rutinarios de la vida social. Los rituales y ceremonias de antaño ya no sirven para influir en las cosechas y riesgos de la naturaleza, sino que para celebrar acontecimientos de *este mundo*. La danza, las máscaras, el ritmo y las narrativas comienzan, poco a poco, a cumplir un nuevo rol en los grupos sociales: el de reestablecer patrones y construir normas de lo común.

Con los siglos, lo sagrado se institucionalizará en religiones y las manifestaciones corporales y narrativas en lógicas artísticas. Evidentemente, no ocurrirá una distancia radical sino un complemento entre ambas. Desde la edad media en adelante, la religión católica —y, posteriormente, la protestante y sus derivados— establecerá el andamiaje estructural del moderno mundo del arte y definirá gran parte de sus condiciones generales de posibilidad. Por su parte, las artes tradicionales —música, pintura, poesía, teatro, etc.— servirán como material pedagógico para las diversas capas y estamentos sociales, así como también de plataforma de resguardo y monopolio de las representaciones hegemónicas que la iglesia deseaba perpetuar. Durante la modernidad estas relaciones cambiarán significativamente, aunque siempre se mantendrá el velo de su influencia y complicidad. Y lo hará no solo en términos de discursos y materiales representacionales, sino también en las formas de acceso y participación cultural. Tanto la pertenencia religiosa como la religiosidad de las personas mantienen aún hoy un estrecho régimen de interrelación con las formas de acceso a las manifestaciones artísticas de la sociedad contemporánea.

Desde una revisión histórico-sociológica y empírica, este capítulo se propone explorar cómo la práctica religiosa mantiene ciertas lógicas de influencia con las actuales formas de participación cultural y acceso a manifestaciones artísticas. En otros términos, busca establecer elementos históricos y culturales que vinculen religión, religiosidad y consumo cultural. La primera parte del capítulo describe brevemente algunos pasajes históricos de esta relación y, posteriormente, aborda los principales estudios disponibles a nivel internacional sobre religión, religiosidad y participación cultural.

Posteriormente, y a partir de la IV Encuesta de Participación Cultural 2017 del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile, se presentan algunas estadísticas disponibles para analizar la relación entre participación en festividades religiosas o ceremoniales y consumo cultural. Finalmente, se esbozan las principales conclusiones y se trazan problemáticas que buscan ampliar nuevas líneas de investigación.

Religión y cultura: breve trayectoria histórica

En *Dance, modernity and culture*, la socióloga británica Helen Thomas (2001) explica cómo el rito primitivo estaba íntimamente relacionado con lo que hoy entendemos como danza. Para ella, esta primera manifestación de cuerpos en movimiento estableció una relación espiritual con la naturaleza, debido, en parte, por la necesidad del ser humano de controlarla e influir en ella en beneficio propio. La danza fue comprendida como un componente clave en las culturas primitivas, en la medida que no solo establecía una tregua con los miedos y sentimientos de terror que la vida natural infringía en las tribus y clanes, sino también permitía generar un sentido general del mundo. La magia, el rito y la danza servían entonces como un ordenador del cosmos y, por ende, como reducidos de la complejidad de la existencia cotidiana. A través de cuerpos en movimiento —muchas veces, *poseídos* por dioses— se estableció un primer residuo entre experiencia religiosa y manifestación artística.

Al mismo tiempo, mujeres y hombres establecieron prácticas de creación y recolección de objetos que no solo sirvieron como herramientas o utensilios para la caza o el diario vivir —es decir, como extensiones del propio cuerpo—, sino también como recuerdos o representaciones simbólico-religiosas. Al avanzar los tiempos, estos objetos comenzaron a circular bajo lógicas de intercambio o *dones* con otros grupos humanos y, poco a poco, fueron constituyendo un espacio diferido del resto de materiales prácticos o funcionales, así como también de su referencia como talismanes o fetiches. Ejemplo de aquello son las representaciones de figuras humanas en materiales blandos, piedras preciosas, decoraciones corporales, imitaciones de animales en piedra, etc. Todos estos elementos derivaron con los siglos en bienes cada vez más específicos y complejos. De las piedras preciosas se pasó a las

joyas, de las representaciones visuales a las pinturas, de las decoraciones corporales a los vestidos y de las imitaciones de la realidad animal o cotidiana a esculturas o formas corporales lúdicas (muñecos, juegos, figuras). Desear, poseer y acumular estos objetos se fue constituyendo en una vivencia común del ser humano y, por ende, en un fenómeno social e histórico. Son varios los análisis culturales y sociológicos sobre la evolución histórica de este proceso (Shiner, 2004; Luhmann, 2005; Sassatelli, 2012).

Con el aumento de la complejización y evolución histórica —expansión de ciudades, escritura, agricultura, arquitectura, tecnología, etc.— las representaciones hacia lo divino cambiaron y se recrearon en tiempos y lugares específicos. El rito se planifica y las reglas de adoración comienzan a ser narradas o contadas por la experiencia de los habitantes (los sabios), perdiendo así su espontaneidad y simplicidad primitiva. En línea con este proceso se inicia una “representación del presente” en reemplazo de la idolatría de lo irrepresentable (lo divino). Lo *pagano* comienza a ganar terreno en los espacio, tiempos e interés del sujeto común, y surge la necesidad por la entretención y el ocio en la vida pública. En la edad antigua (especialmente las civilizaciones mediterráneas como Grecia y Roma), el teatro y la danza se inscribirán entonces en la historia como un complejo social: para su creación y exhibición se dará en un tiempo y lugar específico, se definirán los participantes (creador/actor/espectadores), se construirán escenarios, se establecerán narraciones lineales, se producirán vestimentas y maquillajes, se crearán sonidos y movimientos específicos para cada acto, etc. Evidentemente, las temáticas e influencias de lo religioso permearán gran parte de la producción, circulación y recepción de estos primeros “espectáculos” ciudadanos. Sin embargo, con la expansión e intercambio comercial, cultural y, sobre todo, económico de las nuevas ciudades-estados, se producirá un nuevo régimen de intercambio simbólico entre religión y representación estética.

Con la emergencia del cristianismo y el nacimiento de la cultura occidental, se iniciará un proceso marcado por la influencia de los líderes religiosos en las conductas, prácticas y formas de vida de los sujetos. Por su parte, las producciones visuales y narrativas —pinturas, poesía, escultura, libro— servirán como plataformas de apoyo a la naciente iglesia católica,

mientras que otras lógicas artísticas como la danza y el teatro comenzaron a ser reducidas a espacios específicos de la sociedad, principalmente marginales (Brockett y Hildy, 2014). En su conjunto, la iglesia logrará un monopolio casi total de la producción artística y creativa en gran parte los futuros siglos. Ella no solo definirá las formas *correctas* de representación de Cristo, sino que también cómo debía ser coordinado el todo social a través de la imagen. En efecto, la pintura, a diferencia de la lectura —habilidad limitada a una jerarquía eclesiástica y monárquica—, sirvió para educar *sobre* las escrituras. Durante la primera parte de la era cristiana primitiva, la pintura reprodujo una y otra vez los pasajes bíblicos más importantes de Cristo, logrando así un monopolio narrativo-visual en la futura sociedad occidental (Hauser, 1969).

Hasta ese entonces, los objetos artísticos u obras de arte servían como mediadores sagrados. A través de ellos, la creciente sociedad urbana logró adquirir los hábitos y conductas de una nueva civilización, marcada por la estratificación social y la jerarquía divina. En las pinturas, poesías y prosas, la sociedad occidental fue adquiriendo un sentido de verdad estricto e incuestionable. Posteriormente, y con la inquisición, por ejemplo, toda manifestación visual, escritural o corporal disidente era castigada con la vida y el castigo eterno. Toda obra considerada artística debía entonces estar en sintonía con las directrices divinas y su comercialización o valorización económica era impensada. Las reliquias, por el contrario, debían ser acumuladas y resguardadas en las bodegas y depósitos de las autoridades religiosas para su resguardo, contemplación y estudio.

Sin embargo, con la invención de la imprenta, las exploraciones comerciales y continentales europeas, los conflictos entre familias reales y la iglesia católica y, sobre todo, el auge de la burguesía urbana dará paso a un nuevo régimen social y cultural. Con el fin de la baja edad media y el surgimiento del Renacimiento, la sociedad occidental dará paso a una apertura del conocimiento científico y la expresión creativa. Desde una posición antropocéntrica y abierta a explorar temáticas profanas y cotidianas (la naturaleza, el amor, la muerte, el cuerpo), el arte vivirá una explosión inédita caracterizada por la experimentación con la imagen, nuevas exploraciones escriturales, el re-conocimiento corporal y teatral, etc. Al mismo tiempo, con la crisis de la Fe y la moral tradicional se dará paso a un mercado artístico

caracterizado, entre otras cosas, por la invención del artista y el reconocimiento de su talento (Baxandall, 2000).

Con la emergencia de la modernidad, la religión perderá su sitio histórico y la economía comenzará a tomar un rol preponderante en la sociedad occidental (Arvidsson, 2014). Bajo los procesos de secularización y racionalización, la vida cotidiana en la urbe se transformará en un enorme mercado donde las mercancías y/o bienes no solo serán productos intercambiables según medidas estándares, sino también generadores de distinción, identidad y diferencia social (Bourdieu, 2002). Acceder a estos bienes implicaba, evidentemente, darles un valor social de uso a través de un medio abstracto como el dinero. Este símbolo de coordinación social y económica cambió las lógicas históricas de intercambio por la transacción libre en el mercado. A partir del dinero y el consumo emergieron vínculos sociales basados en lógicas de interés, estrategias de acumulación económica, construcción de deseos e identidades, creación permanente de necesidades suntuarias, innovaciones crecientes de venta, promoción de nuevas emociones y producción de distinciones sociales entre sujetos (Sassatelli, 2012). En su conjunto, los bienes denominados como “suntuarios” dejan de ser comprendidos como complementos a las necesidades básicas —biológicas y/o de sobrevivencia—, y emergen como formas simbólicas en permanente iteración. La mercancía comenzó, entonces, a configurarse como una nueva reliquia.

Durante los siglos XVII y XVIII las ciudades europeas sirvieron como nodos comerciales, culturales y políticos. Si antes las catedrales eran un indicador concreto de distinción entre cada ciudad —al acoger, por ejemplo, los restos de un santo o reliquias religiosas—, bajo este nuevo escenario serán las condiciones comerciales y la oferta cultural² un aliciente para la inversión y el poder. Uno de los acontecimientos religiosos más importantes que promovieron esta nueva lógica social fue la emergencia del calvinismo y la

2 Creados a partir de colecciones de la iglesia católica (objetos religiosos diversos), burguesías emergentes (mercado del arte) y tesoros reales (gabinetes de curiosidades y botines de guerra), los museos modernos se inscribieron en el siglo XVIII como escenarios de interés urbano. En efecto, la historiografía museográfica ha señalado como hito fundador del museo moderno —representado por el Musée du Louvre— la Revolución Francesa (Jiménez-Blanco, 2014). Como consecuencia directa de la guillotina, los museos sirvieron para forjar a un nuevo tipo de actor social (educado, civilizado y moderno), así como también como sitios de interés turístico y en directa competencia con las catedrales y templos religiosos.

ética protestante. Considerada como el pilar del capitalismo moderno (Weber, 2013), el protestantismo se caracterizará por promover una vida ascética, el trabajo incesante y la inversión económica. A diferencia de la visión católica —dotada de caridad, pobreza y resignación—, la protestante veía en el esfuerzo y trabajo individual la vía directa a la salvación y reconocimiento divino (predestinación). Sin santos ni adoración a las imágenes, esta nueva lógica religiosa se expandiría en Inglaterra —en su forma anglicana—, Alemania y en los nacientes Estados Unidos, convirtiendo así el capitalismo en un modelo de creciente influencia global. Sumado a ello, el auge de las comunicaciones, el transporte, el comercio global y el surgimiento de nuevas clases sociales —como los estratos profesionales y burocráticos—, se transformará en un escenario propicio para el auge del mercado, el consumo moderno y la cultura en términos generales. Por ejemplo, en la música barroca de Bach por el lado luterano y la de Vivaldi, por el católico, será un ejemplo claro de cómo sus composiciones no solo sirvieron para misas y situaciones religiosas, sino que esas obras estaban compuestas para y por Dios para ser disfrutadas en espacios específicos y con audiencias selectivas. Pero, al mismo tiempo, y en específico en el caso norteamericano, este nuevo régimen puritano también produjo un repliegue conservador a toda manifestación que contraviniera los principios de la probidad y mandato religioso cristiano, tales como el baile profesional y amateur, la música pagana y toda expresión corporal que tuviera connotaciones eróticas (Thomas, 2001).

En este contexto, aun cuando la religión ejecutó fuertes controles morales y sexuales, lo cierto es que más bien se inscribirá en este contexto como espectadora de una fuerza incesante de capitales y mercancías. A finales del siglo XIX, la sociedad industrial ya daba pistas claras de su destino: convertirse en una lógica cultural hegemónica. En París, Londres, Berlín y Nueva York se establecieron esquemas inéditos de comercialización y consumo, así como también de temporalidad y complejidades sociales cada vez más aceleradas. La vida comercial en los pasajes y tiendas departamentales dio origen al consumidor anónimo: un ciudadano urbano con capacidad adquisitiva dada por su trabajo y explotación laboral (Hobsbawm, 2004). Tanto los proletarios como las capas medias burocráticas comenzaron a circular por la fuerza del deseo y la compra. Así como el flâneur, el consumidor moderno de finales del siglo XIX paseaba por las vitrinas y tiendas sin un rumbo fijo, salvo el deseo

por adquirir un nuevo fetiche: la última mercancía de moda. Sin embargo, no solo se manifestaba un consumo superfluo y de tendencia. Como ha señalado Arvidsson (2014), durante el siglo XIX se produjo un crecimiento exponencial de venta y circulación entre el mundo protestante y cristiano de biblias, himnarios e impresos para los cultos. Gracias a ese factor expansivo de analfabetismo tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, la lectura de las escrituras fue uno de los mayores consumos culturales de ese entonces.

Industria cultural, religión y consumo en los siglos XX y XXI

Durante la primera mitad del siglo XX el consumo vivió una radicalización. Gracias a las conexiones comerciales, culturales y políticas entre Europa y América, la economía vivió un crecimiento inédito en la historia moderna. Sin embargo, este proceso vivirá al mismo tiempo sus mayores crisis con la primera guerra mundial, luego con la gran depresión de 1929 y, finalmente, con la segunda guerra mundial. Las crisis políticas y sociales que produjeron las guerras —desplazamientos forzados, masacres humanas, divisiones ideológicas globales, etc.—, así como la desregulación económica gatilló una de las peores crisis de occidente (Hobsbawm, 2011). Durante la primera mitad del siglo XX el consumo en general, y el cultural en particular, vivieron una temporada crítica. Lo mismo podría decirse de las iglesias católicas y protestantes: en ambos casos, su influencia se vio desplazada y debilitada no solo por la polarización política de post-guerra (siendo la religión prohibida en el polo comunista), sino también por la desafección creciente de la sociedad por la religión en su conjunto.

Con el aumento de la complejidad social, la aceleración de los tiempos del día a día y la innovación tecnológica, el consumo comenzó a vivir un nuevo impulso a mediados del siglo XX: la fotografía y el cine —sumado a la radio y la televisión— serían un gatillante de formas inéditas de lo que hoy comprendemos como consumo cultural (Bourdieu, 2010). En su famoso ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de 1936, Walter Benjamin describió con lucidez cómo las tecnologías estaban produciendo en los habitantes de la ciudad moderna un cambio fundamental tanto a nivel cognitivo como político. Al reproducirse infinitamente, las imágenes, impresiones y sonidos podían llegar

sin límites geográficos a públicos o lectores desconocidos y así recibir en sus casas obras artísticas antes exclusivas para pocos. Durante el siglo XX las obras de arte perdían su condición de simple contemplación y exhibición, y adquirían un nuevo rol social: transmitir interrogantes sociales y políticas a través de la visualidad, la imagen-movimiento (cine) y la letra (Benjamin, 2003). Esta función inédita que adquiriría el arte bajo las nuevas tecnologías no era, ciertamente, inocente. Bajo este nuevo potencial político e histórico, la producción artística sería vista tanto como herramienta revolucionaria como un lugar de inversión económica. Si antes la mercancía suntuaria se reflejaba en la moda, joyas y en otros artículos de acceso restringido —y producidos muchas veces manualmente—, con las tecnologías y formas de producción masiva se fue estableciendo una nueva estructura de consumo masivo y las obras adquirieron un interés comercial inédito. Ahora todo era posible de ser reproducido mecánicamente y en grandes cantidades, lo que propició una era marcada por la estandarización y acceso a bienes y servicios a las cada vez más grandes capas bajas y medias de la población. Esto es especialmente observable, por ejemplo, en el caso de la religión católica: gracias a la reproductibilidad técnica, se imprimieron millones de imágenes de santos, religiosos y pasajes bíblicos. También se produjeron figuras de plástico de Cristo, la Virgen María y otros cientos de santos. Gracias a las nuevas tecnologías, cada feligrés podía contar con un rosario, una imagen de Cristo o una figura de plástico de su santo preferido.

Al iniciar la segunda mitad del siglo XX, el consumo cultural vivirá otro repunte radical: las clases trabajadoras del siglo anterior ahora lograban situarse como una clase media en crecimiento y las más ricas constituirse como dueñas de capitales globales desterritorializados. Al mismo tiempo, y con el fin de las guerras mundiales y la conformación de la guerra fría, se inició un proceso de revoluciones culturales e intelectuales —Mayo del 68, libertad sexual, cultura de masas, contra-cultura, etc.— que definirán un nuevo territorio político en occidente (Hobsbawm, 2013). La sociedad industrial y las tecnologías produjo entonces lo que, desde la segunda mitad del siglo XX, se ha venido etiquetando como “industria cultural” (Adorno y Horkheimer, 2016). En base a este nuevo escenario, el cine comercial a gran escala, la inclusión de la publicidad en casi todos los ámbitos de la vida y el crecimiento exponencial del crédito comercial edificaron una nueva sociedad: la sociedad del consumo. Como ha señalado Zygmunt Bauman, esta nueva sociedad

“promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia.” (Bauman, 2007: 78).

Bajo este nuevo paradigma de vida, el *consumir* se convirtió en un acto sospechoso y objeto de críticas profundas sobre este modelo de sociedad orientado hacia lo desechable, entretenido y banal. Durante la segunda parte del siglo XX se experimentó una diferenciación de los mercados y una valoración creciente de la vida privada, otorgándole al mercado una lógica de coordinación de las identidades individuales y colectivas. Las marcas comerciales globales comienzan, al mismo tiempo, a establecer un plan de trabajo coordinado en las diversas latitudes del mundo y dan paso a modelos de comportamiento y deseo estandarizados a nivel mundial. Gracias a las estrategias de la publicidad y el mercado de las identidades, la sociedad occidental se fue construyendo en estereotipos pre-fijados y determinados según las tendencias y modas definidas por el mercado global (Erner, 2017).

La religión en este contexto tuvo que adaptarse a los nuevos tiempos. Con el Concilio Vaticano II y, posteriormente, las políticas de apertura cultural de la iglesia católica —en términos de ecumenismo y preferencia por los pobres (“Documento de Medellín”, por ejemplo)—, se propuso reducir lo más posible el desfase cultural que vivenciaba. Así, por ejemplo, a las misas se integraron posteriormente cantos de música popular (como la adaptación de *Blowing in the wind* de Bob Dylan) o incursiones directas en el cine, como con “Jesucristo Superestrella” (cuya versión en español musicalizara Camilo Sesto). O en televisión abierta con series cristianas como “Camino al Cielo”, con la actuación de Michael Landon. Si bien desde la iglesia católica se produjeron censuras directas a músicos y/o artistas —como la frustrada visita de la banda británica Iron Maiden en Chile en 1992 por ser considerada por las autoridades eclesiásticas como “satánica”³—, en las últimas décadas del siglo

XX tuvo que generar estrategias de presencia en los medios de comunicación —como la transmisión de misas por televisión— y en la sociedad en su conjunto. Empero, lo cierto es que desde inicios del siglo XXI su influencia en la industria cultural se ha debilitado casi en su totalidad.

En la sociedad contemporánea el consumo cultural ha experimentado un crecimiento exponencial gracias a las nuevas tecnologías, la digitalización y el acceso masivo a bienes y servicios culturales a nivel mundial (Stillerman, 2015; Warde, 2017). Al mismo tiempo, si en la década de los 1980 y 1990 la televisión por cable o el arriendo de películas a través de videoclubes se veían como imbatibles, desde la primera década del siglo XXI internet lideró uno de los cambios más importantes en la sociedad occidental: la instantaneidad de la información y el conocimiento. Sumado a ello, las redes sociales como Facebook, Twitter, YouTube y, actualmente, Instagram, Spotify y Whatsapp, entre otros, se han unido a un esquema de vida caracterizado por la compra online de bienes y servicios (Amazon, eBay, Netflix). Así, la rapidez y aceleración del día a día van develando un modelo de vida que privilegia lo íntimo o privado, antes que lo público; la automatización antes que la colaboración; los algoritmos antes que las relaciones cara a cara.

¿Cómo ha respondido la religión a estos procesos? ¿Qué vínculos existen en la sociedad contemporánea entre consumo cultural, religión y religiosidad? ¿Qué investigaciones se han realizado para explorar esta relación?

Consumo cultural, religión y religiosidad: evidencias y tendencias

Como hemos advertido, a lo largo de la historia occidental ha existido un vínculo cultural⁴ y sociológico evidente entre religión, religiosidad y

⁴ Entendido de modo amplio, consumir cultura significa una relación social con una oferta ligada al entretenimiento (fiestas, celebraciones), a la información (periódicos, Internet, revistas, diarios) y a experiencias estéticas (artes visuales, conciertos, teatro, danza, etc.), pero, al mismo tiempo, satisfacemos otras necesidades como la identificación grupal, regional, nacional o multinacional, nos distinguimos socialmente (y simbólicamente), logramos sociabilidad con otros por medio de ritos (expresión) y apropiación de espacios públicos (prácticas) y, a la vez, participamos (en distintas formas culturales) en el mundo. A partir de estos elementos conceptuales, se puede proponer, para seguir avanzando en una propuesta específica, que el consumo cultural se refiere a los distintos tipos de apropiación de aquellos

³ En el caso musulmán también se han ejecutado prohibiciones radicales. Por ejemplo, con las amenazas de muerte a Salman Rushdie por su libro “Los versos satánicos”.

prácticas de consumo cultural. Desde los primeros tiempos hasta la actualidad, ha existido un entramado complejo que se evidencia en diversas formas y dimensiones. A partir de la revisión bibliográfica, es posible identificar tres corrientes o líneas de análisis dedicadas a analizar las correlaciones y afinidades entre ellas. En una primera de ellas, existen estudios y reflexiones teóricas que trabajan sobre los efectos de la sociedad de consumo en las prácticas religiosas contemporáneas. En segundo lugar, investigaciones que se han enfocado en determinar cómo la pertenencia religiosa afecta las prácticas de consumo general en la sociedad postmoderna. Y, finalmente, exploraciones empíricas que buscan comprender la relación entre consumo cultural y prácticas religiosas en las sociedades occidentales. En su conjunto, estas aproximaciones empíricas y teóricas ofrecen insumos para pensar cómo las lógicas de consumo —tanto culturales como materiales— se ven interrelacionadas con participación e intensidad religiosa. A continuación, se presenta una síntesis de estas tres corrientes.

En *Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, el teólogo y teórico de la cultura norteamericano Vincent Miller (2004) expone cómo la sociedad de consumo ha generado en los individuos contemporáneos una aproximación a la religión como un producto de consumo más. En su libro señala cómo los valores tradicionales del catolicismo han sido considerados como anticuados y desplazados por modas emergentes y tendencias comerciales globales, las que han moldeado las formas de vidas y deseos de las personas. En este nuevo contexto, así como los productos y mercancías se exhiben en los pasillos de supermercados, las religiones harían lo mismo en los paisajes urbanos. Para Miller, esta constitución de oferta y demanda de religiones

bienes cuyo principal valor percibido es el simbólico, que es producido en circuitos relativamente diferenciados y que requiere de ciertos conocimientos especializados para su apropiación y uso. Sumado a ello, es posible comprender el consumo cultural como una práctica social (e individual), en la que se realiza una apropiación, vivencia y uso de bienes y servicios culturales disponibles en la sociedad, lo que genera un dinamismo en los esquemas simbólicos y de percepción de los sujetos, renovando horizontes de expectativas sociales y abriendo nuevos planos de desarrollo (social, económico y humano). En este sentido, no todos los beneficios que se derivan del consumo cultural son apropiados por las personas en forma individual, sino que pueden generar también un impacto sobre colectivos o sobre el conjunto de la sociedad al permitir reconocer a los sujetos como parte de un colectivo (identidad) e interactuar con otros grupos sociales (diversidad).

Para una ampliación de esta conceptualización, véase Güell y Peters (2012). Para una revisión a nivel latinoamericano, véase Sunkel (1999). Y para un análisis teórico, conceptual y empírico a nivel mundial, véase Bennet et al. (2009).

surgiría a la par de las tendencias de la publicidad moderna. Si en el siglo XIX la palabra escrita era la fuente de enunciación de las mercancías, en el siglo XX serán las imágenes y la televisión. En su interrelación, construyeron mercados simbólicos y estereotipos comerciales que cambiaron la lógica cultural de la sociedad occidental. A través de la publicidad y el marketing, las marcas comerciales no solo comenzaron a definir identidades pre-fijadas y adaptables según los diversos contextos socioculturales, sino también generaron en las personas la búsqueda de la felicidad por medio de la compra y adquisición de bienes y servicios. Algo similar ocurre en las religiones, señala Miller. En un contexto de declive de los monopolios religiosos, los sujetos están compelidos a buscar su felicidad a través de múltiples ofertantes de “espiritualidad” en el mercado. Así, por ejemplo, los movimientos *New Age* serían un “modelo para armar” que satisface una búsqueda permanente e individual por la felicidad. En un contexto de pluralidad cultural y secularización, señala Miller, todo puede ser pre-fabricado con la explícita intención de satisfacer los deseos. Crear necesidades inventadas y desconocidas sería un *leit motiv* de los tiempos actuales, lo que sería un desafío para las religiones, ya que deben producir permanentemente en las personas el *deseo* de conocer y seguir a Dios (o de alcanzar su Reino). De esta forma, en la actualidad estaríamos en presencia de un bricolaje de espiritualidades, que, al igual que la sociedad de consumo, está en permanente adaptación y renovación.

El sociólogo finlandés Tuomas Martikainen (2001) ha sido otro de los investigadores dedicados a comprender la relación entre sociedad de consumo y religión. En sus trabajos ha enfatizado el hecho que la religión ha ingresado en la lógica del mercado de las ideas y experiencias sensibles. Para él, el consumo, en el marco general de la economía de mercado luego de la post-guerra, se ha transformado en una figura esencial de la vida cotidiana de las sociedades occidentales. En otros términos, consumir se ha convertido en una parte casi natural del sujeto occidental. Para ser miembro de la sociedad se debe consumir. Y, en ese contexto, la religión no ha podido desentenderse. Por el contrario, esto la ha afectado en sus diversas facetas y lógicas organizacionales y funcionales.

Martikainen, al igual que Miller, afirma que las ideas religiosas han cedido al mercado (Moberg y Martikainen, 2018), lo que significa que pueden

ser mercantilizadas e intercambiadas bajo las lógicas de la oferta y la demanda en diferentes formatos, tales como figuras, libros de autoayuda, arte terapias, filosofías trascendentales, etc. Si bien su circulación mercantil puede ejercerse bajo los códigos de cualquier mercancía, en el caso de la religión posee ciertas cualidades específicas: por ejemplo, en el mundo católico, la compra de figuras de santos experimenta, en el mismo momento de su compra, una “desmercantilización”, ya que, en su uso como figura de protección y cuidado, pierde toda cualidad de re-venta o intercambio económico. Sin embargo, su valor inicial existe y es a gran escala. Por ello, el mercado de ideas religiosas es libre y abierto — casi sin barreras aduaneras—, pero de alta competencia y con lógicas muy similares al *retail* (con marketing, ofertas, descuentos y facilidades de ingreso). Y, según Martikainen, el cliente de tales promociones sería el *flâneur religioso*, el consumidor postmoderno por excelencia.

Según el sociólogo finlandés, el *flâneur religioso* deambula por los pasillos del shopping mall religioso en búsqueda de experiencias y sentidos. Como un observador y diletante de los tiempos actuales, este personaje se deja seducir por los mensajes de las promotoras de la felicidad y disfruta de los instantes que lo complacen a nivel espiritual. Si es a nivel individual o grupal, no interesa: lo importante es lograr satisfacer las necesidades emergentes del presente. Y en eso, el neoliberalismo contemporáneo ha logrado hacer un excelente trabajo. Como señalan los estudios recopilados por Gauthier y Martikainen (2013), aun cuando existen diferencias locales, las fuerzas conjuntas del consumismo y el neoliberalismo han transformado radicalmente las religiones a nivel global, conformando un nuevo ethos social y cultural sustentado por una economía desterritorializada.

Si estos primeros estudios se enfocaron en comprender los efectos del consumismo en la religión, otro tipo de investigaciones se han enfocado en determinar cómo la pertenencia religiosa afecta las prácticas de consumo general en la sociedad postmoderna. Uno de los autores pioneros en explorar esa línea de trabajo fue el economista norteamericano Nejdett Delener (1994), quien señaló que la religión, como un aspecto clave de la cultura occidental, tenía una influencia considerable en los valores, hábitos y actitudes de la gente. Por ende, los estilos de vida de las personas, dependiendo de su pertenencia a una religión, tenía efectos directos en los comportamientos y decisiones

de su consumo. Al proveer un marco general de sentido, la religión define las formas de hacer las cosas de las personas, así como también condiciona las prácticas de toda una familia. Por ello, estudiar la variable *religión* en el mundo del marketing y el consumo resultaba fundamental.

Durante los siguientes años, y gracias al crecimiento económico y los procesos de migración a nivel mundial, estos estudios tomaron mayor interés y atención. Andrew Lindridge (2005) desarrolló un estudio donde se propuso explorar los efectos de la religiosidad en la “identidad del consumo cultural” de tres grupos raciales: indios viviendo en Inglaterra, indios asiáticos e ingleses nativos. En su estudio llega a la conclusión que las poblaciones migrantes como los indios viviendo en Inglaterra se adecúan a las prácticas de consumo cultural de los nativos. En otros términos, aun cuando la religión juega un papel importante en la vida de los “llegados”, a la larga estos se suman a las prácticas de consumo de los locales. Complementando aquello, Cleveland, Laroche y Hallab (2012) comparan los patrones de consumo de musulmanes y cristianos viviendo en el Líbano, y establecen que, en un contexto de globalización cultural y cosmopolitismo, las identidades étnicas y la pertenencia religiosa afectan esos patrones. Entre musulmanes y cristianos existen intereses de consumo que mantienen cierta similitud, pero otros varían sustantivamente. Por ejemplo, los cristianos son más proclives a influencias globales y abiertos a las diferencias culturales, mientras que los musulmanes las ven como amenazas y mantienen prácticas conservadoras de sus valores y principios. Al mismo tiempo, estos últimos mantienen lógicas de consumo proclives a adquirir bienes de lujo, mientras que los primeros están más orientados hacia bienes electrónicos y/o de tecnología avanzada. En definitiva, aun cuando vivan en el mismo territorio y estén expuestos a los mismos referentes culturales y comerciales, los comportamientos de consumo varían según las tradiciones e influencias religiosas.

Si las religiones mantienen una correlación con las prácticas de consumo, también hace lo propio el nivel de espiritualidad. Stillman et al. (2012) demuestra que altos niveles de espiritualidad reduce el deseo de consumir bienes y servicios en una manera conspicua. Por medio de procedimientos estadísticos y escalas de medición, los autores señalan que las personas que manifiestan mayor conexión espiritual no solo compran

menos bienes, sino que también tienden a endeudarse menos. De la misma forma, estas personas señalan no encasillarse en religiones específicas, sino que lo toman como una forma de vida autogestionada. Así, sin motivaciones materiales ni aspiraciones de consumo conspicuo, las personas que buscan una experiencia religiosa subjetiva privada —y no una asociada a sistemas de creencias organizadas en ritos, tradiciones y grupos (como las religiones tradicionales) — manifiestan un deseo menor a consumir y exhibir bienes de alto valor o distinción social.

Finalmente, un tercer tipo de estudios se ha enfocado en elaborar indagaciones empíricas que buscan comprender la relación entre consumo cultural y prácticas religiosas en las sociedades occidentales. Park y Baker (2007), por ejemplo, realizaron una investigación en Estados Unidos que buscó describir cómo la clase social (educación e ingreso), variables demográficas (edad, sexo, raza y residencia), religión (católica, protestante negra, evangélica, protestante tradicional y judía) y religiosidad (asistencia y conocimiento de la biblia), influían en los patrones de consumo cultural de carácter religioso (libros, música, películas y televisión con temáticas religiosas). En su estudio, los autores destacan que los bienes de carácter religioso poseen un simbolismo profundo en la sociedad norteamericana, ya que sirven como *mediadores* sagrados para parte importante de la población. Según sus revisiones históricas, a veces, estos objetos o bienes culturales tienen mayor importancia religiosa que la asistencia directa a los cultos o rituales. En sus conclusiones señalan que, según la evidencia empírica, la “tesis del omnivorismo”⁵ cultural no aplicaba entre los consumidores de bienes culturales de carácter religioso. En específico, no se observaron diferencias significativas de consumo al interior de las clases sociales. Por otra parte, el estudio advirtió que los norteamericanos jóvenes compran una mayor variedad de bienes religiosos y gastan más en ellos, que los más viejos. Al mismo tiempo, las mujeres consumen más bienes religiosos que los hombres,

debido, en parte, al rol social asociado de la mujer a formar familia y educarla bajo los regímenes religiosos. Finalmente, los protestantes evangélicos realizan un mayor consumo cultural de carácter religioso que el resto de las religiones.

Otro de los estudios desarrollados en esta línea es de Katz-Gerro, Raz y Yaish (2009). En él, las autoras investigaron las determinantes de la participación cultural en Israel, con un énfasis en la distinción weberiana entre clase (ocupación) y estatus (reconocimiento social). A partir de una encuesta telefónica en Israel, los resultados señalaron que la clase social tiene mayor influencia que el estatus en el consumo cultural. Es más, según las estadísticas, los sujetos provenientes de posiciones sociales más aventajadas tienen mayor propensión a desarrollar prácticas de consumo cultural omnívoro.

Y aquellas posiciones están relacionadas directamente, por lo menos en Israel, a elementos de etnicidad y religiosidad (es decir, entre las familias más cosmopolitas judías). Según las investigadoras, esto se debería porque, en el caso específico de Israel, no existirían políticas culturales democráticas, sino que el acceso cultural dependería casi exclusivamente de los ingresos personales de las personas, y su jerarquía social y política histórica.

Uno de los estudios más completos sobre la relación entre religiosidad y consumo cultural en los últimos años ha sido elaborado por Montoro-Pons y Cuadrado-García (2018). En su estudio, los autores destacan que la religión y la religiosidad definen, en cierta medida, las lógicas de participación y acceso a manifestaciones artísticas. Si bien reconocen que el capital cultural y el ingreso económico son las variables más robustas para explicar las lógicas de participación y consumo cultural, señalan que la religiosidad enmarca y afecta en cierta medida las orientaciones y decisiones de los sujetos no solo al momento de optar por una u otra oferta cultural, sino también de su frecuencia de acceso. A través de una revisión bibliográfica extensa y del uso de una base de datos de la encuesta *General Social Survey* de Estados Unidos de 2002, Montoro-Pons y Cuadrado-García logran demostrar que las personas que participan en actividades religiosas correlacionan positivamente con mayores niveles de consumo cultural. Por el contrario, las personas que poseen una mayor intensidad de creencias religiosas correlacionan negativamente. Los investigadores lograron identificar que las personas que señalan participar

5 Esta tesis, introducida a inicios de 1990 por el sociólogo norteamericano Richard Peterson, afirma que en los países desarrollados la estructura social, de clase o de prestigio, no afecta por igual a los diversos individuos en materia de acceso cultural. Algunos miembros de la sociedad poseerían mayores niveles de libertad que otros para definir sus preferencias y para adquirir bienes artísticos. Así, mientras las clases bajas estarían limitadas al consumo de un rango estrecho y definido de bienes culturales, las clases altas podrían componer su dieta cultural al modo de un animal “omnívoro”, con todo tipo de bienes, diluyendo así la distinción histórica entre “alta cultura” y “baja cultura o popular”.

en la iglesia o actividades religiosas no solo lo hacen por motivos espirituales, sino también sociales, al buscar en ese tiempo y espacio mayores niveles de sociabilidad y encuentro entre pares. Al mismo tiempo, la evidencia señala que esas personas asisten a actividades consideradas de “alta cultura” como música clásica y ópera, danza (ballet), teatro y cine. Por su lado, las personas que poseen una mayor intensidad de creencia poseen una baja asistencia a nivel general (en especial las consideradas como “fundamentalistas”). Sumado a ello, los datos señalan que son más inactivos cultural y socialmente, y correlacionan negativamente con las tesis del consumo cultural omnívoro. Por el contrario, las personas que más participan en la iglesia son activos y exhiben conductas tendientes a patrones omnívoros. En sus palabras, “Overall it seems that *religious participation* increases the probability of highbrow cultural consumption and is unrelated to the consumption of popular culture, while *intensity of beliefs* is (with different degrees of statistical significance) negatively related with all forms of cultural participation but moviegoing.” (Montoro-Pons y Cuadrado-García, 2018: 712).

En síntesis, como es posible advertir, la relación entre religión (pertenencia), religiosidad (intensidad de creencia) y consumo cultural posee elementos particulares de interés investigativo y político-cultural. En efecto, la actual sociedad de consumo generó cambios organizacionales y funcionales en las prácticas religiosas, así como también estas están vinculadas con ciertas lógicas de consumo de bienes y servicios a nivel general. Pero, al mismo tiempo, religión y religiosidad produce esquemas de sentido y marcos interpretativos que promueven o constriñen las formas de acceso y participación en manifestaciones artístico-culturales.

Consumo cultural y participación en festividades religiosas en Chile

¿Cuáles son las características sociodemográficas de los chilenos que participan en actividades y festividades de tipo religioso? ¿Cómo son sus prácticas de consumo y participación cultural? ¿Qué tendencias culturales generales son observables entre acceso a manifestaciones artísticas y participación religiosa en Chile? A partir de la IV Encuesta Nacional de Participación Cultural 2017 del Ministerio de las Culturas, las Artes y el

Patrimonio de Chile, es posible responder parcialmente estas preguntas. Aun cuando la variable religión no fue incluida en el cuestionario, en él se consideró una sección específica sobre participación en fiestas de tipo religioso o ceremonial. Si bien la variable no señala con especificidad a qué tipo de religión institucional pertenece el encuestado —e, incluso, es altamente probable que no pertenezca a una—, es posible ofrecer ciertos análisis descriptivos que ofrezcan luces básicas sobre cómo son los chilenos que asistieron, en los últimos 12 meses, a una fiesta de tipo religioso o ceremonial. De la misma forma, también es posible dilucidar si las prácticas de consumo cultural varían estadísticamente entre los que señalan haber ido a este tipo de ceremonias religiosas y la población a nivel general.

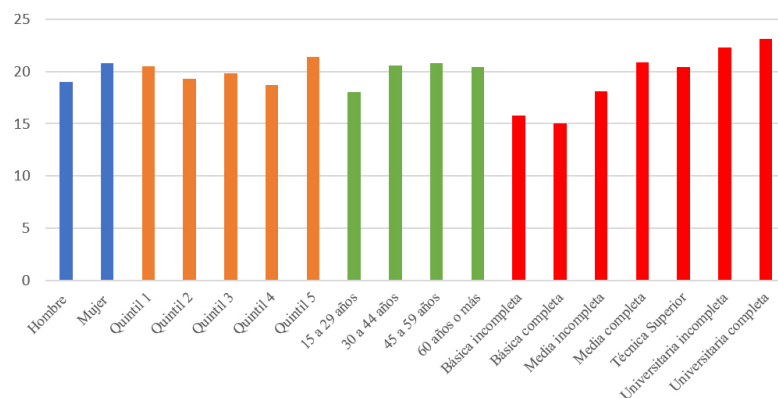
Según la encuesta, el 20% de chilenos mayores de 15 años (cerca de 2.500.000) participaron, en los últimos doce meses, en fiestas de tipo religioso o ceremonial. Lo hicieron, principalmente, en los meses de octubre y noviembre. Al consultarles sobre qué tipo de festividad religiosa fue, las respuestas se distribuyen entre asistencia a misas católicas, bautismos cristianos y/o evangélicos, asambleas evangélicas (celebración de cultos), casamientos y velorios, días dedicados a santos y/o la Virgen, peregrinaciones (procesiones) y fiestas religiosas como la Tirana, Virgen del Carmen, Del Rosario, Lourdes, Del Señor de los Milagros, etc.

En el Gráfico N°1 se presentan las principales características sociodemográficas de las personas que señalaron haber asistido, en los últimos 12 meses, a una fiesta de tipo religioso o ceremonial. Al analizar según sexo, no hay diferencias significativas entre hombres (19%) y mujeres (21%), aunque estas últimas manifiestan una ligera mayoría. Al analizar por niveles de ingresos según quintiles, tampoco se observan diferencias importantes. Si bien el primer y último quintil —el más pobre y el más rico, respectivamente— reflejan los mayores niveles de participación, las distancias no son estadísticamente significativas. Algo similar ocurre al revisar por tramos de edad: no se observan tendencias claras. Aun cuando las cifras señalan que, a mayor edad, mayor nivel de participación, los valores no son concluyentes. Es más, desde los 30 años en adelante, el nivel de participación se mantiene en un 20%. Sin embargo, al analizar por nivel educacional, sí se observa una tendencia clara: al aumentar los años de escolaridad, mayor es el número de

participantes en fiestas de tipo religioso o ceremonial. Esto es especialmente evidente entre las personas con educación universitaria incompleta (22,3%) y completa (23,1%).

Estas cifras mantienen características sociodemográficas similares con el resto de las personas que participan en actividades culturales en Chile: a nivel general, las mujeres asisten más a actividades artísticas que los hombres, así como también las personas con mayor escolaridad e ingreso. La única diferencia advertida está dada en la variable edad: en la mayoría de los casos, la asistencia y participación cultural disminuye sustantivamente en la medida que aumentan los años de vida.

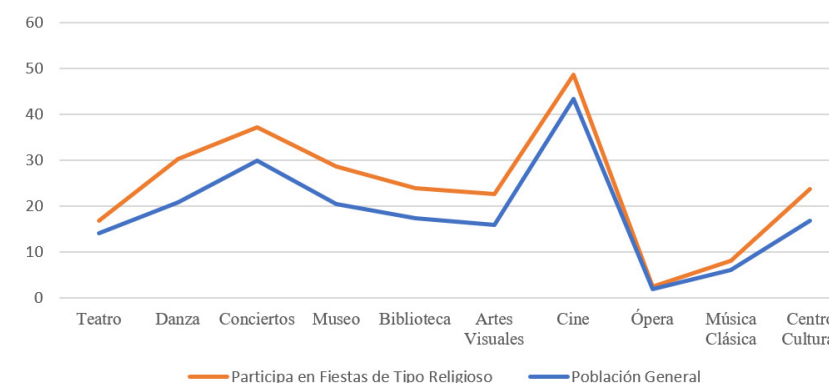
Gráfico N° 1: Características Sociodemográficas Participantes en Fiestas de Tipo Religioso o Ceremonial



Fuente: IV Encuesta de Participación Cultural 2017, Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile

En el Gráfico N° 2 se presentan las tendencias generales de participación cultural de las personas que señalaron asistir a fiestas de tipo religioso y ceremonial en los últimos 12 meses, comparándolas con las cifras a nivel general de la población encuestada. Como es posible advertir, el acceso a manifestaciones artístico-culturales de los primeros mantiene una tendencia similar con los últimos, aunque con un mayor porcentaje de participación. En otras palabras, las personas que participaron en una fiesta de tipo religioso manifiestan un mayor nivel de acceso cultural que la población general, salvo en el caso de asistencia a espectáculos de Ópera, donde en ambos casos es baja con un 2% de asistencia. Donde se observa la mayor diferencia a favor de las personas que participaron en actividades religiosas con respecto la población general, es en el caso de Danza (30,3% versus 20,9%), Museos (28,6% versus 20,5%) y Conciertos (37,3 versus 30%). Además de Ópera, donde hay menores diferencias es en Conciertos de música clásica (8,1% versus 6,1%), Teatro (16,8% versus 14,2%) y Cine (48,6% versus 43,4%).

Gráfico N° 2: Consumo de Bienes y Servicios Culturales Comparado por Grupo que Participa en Fiestas de Tipo Religioso y Población General



Fuente: IV Encuesta de Participación Cultural 2017, Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile

Como queda en evidencia, es el caso de danza donde se manifiesta la mayor diferencia. Al pesquisar específicamente en ella, es posible advertir que la mayor parte de la población reconoce asistir a presentaciones de danza folclórica y religiosa, tales como fiestas, bailes conmemorativos a santos

y procesiones (La Tirana en Pozo Almonte, Virgen de la Merced en Isla de Maipo, Cristo de Mayo y del Carmen en Santiago, Virgen de la Candelaria en Copiapó, Nuestra Señora del Rosario en Chelín, Chiloé, etc.). En todos estos casos, y así como vimos con las sociedades prehistóricas, es evidente establecer un vínculo histórico-cultural entre religiosidad y danza. Pero al mismo tiempo, y como señalan las estadísticas, la relación no queda ahí: las personas que participan en ese tipo de actividades religiosas también asisten y/o participan, al mismo tiempo y en mayor cantidad que la población general, en otro tipo de expresiones artísticas, como conciertos —donde el canto, el encuentro social y la experiencia del *aquí y ahora* se configuran como elementos de base religioso— y asistencia a museos.

Si bien las cifras ofrecen antecedentes básicos y descriptivos sobre las características de las personas que asistieron o participaron en fiestas de tipo religioso o ceremonial, estas señalan ciertas tendencias observadas en las investigaciones revisadas más arriba. No solo las mujeres tienden a participar más en actividades religiosas y culturales que los hombres, sino que también lo hacen en otro tipo de instancias artísticas. Al mismo tiempo, a mayor escolaridad, mayor nivel de participación religiosa y cultural, lo que señala el peso estadístico del capital cultural en estas prácticas a nivel general. Y, finalmente, es claro constatar que la participación en actividades religiosas, al igual que el resto de las actividades culturales, es una actividad social y situada. En otros términos, la experiencia de sociabilidad es un elemento clave en este fenómeno.

Conclusiones

Como señalamos al inicio de este artículo —y como quedó demostrado a lo largo del mismo—, es posible establecer una relación histórico-sociológica entre religión, religiosidad y consumo cultural. Desde los primeros tiempos de la humanidad hasta la actualidad, los objetos y/o manifestaciones consideradas artísticas —en sus diversas formas narrativas, corporales, musicales, visuales, etc.— han jugado un rol clave en las lógicas de la experiencia religiosa. En su interrelación no solo se establecen vínculos emocionales, espirituales e intelectuales, sino también políticos. Toda forma artística es, en su complejidad material y representacional, parte de un obrar

que resquebraja o protege un orden. Y la religión, en sus diversas formas institucionales, sabe muy bien de aquello.

En la cultura de consumo contemporánea —la sociedad de consumo— estos procesos han vivido una complejidad evidente. En muchos sentidos, esta nueva formación social ha generado cambios significativos en las formas organizacionales y funcionales de la religión. Sumado a los procesos de secularización e individualización (Beck, 2009), el consumo moderno ha producido un tipo de consumidor que selecciona, construye y define sus deseos a partir de tantos estímulos como productos a la venta hay. Y la religión se ha transformado en uno de ellos. El flâneur religioso contemporáneo es el mejor reflejo de este nuevo actor social en la sociedad postmoderna: vagabundea por la sociedad en la búsqueda de experiencias y sensaciones espirituales, mas no prefijas, sino a su medida.

Lo interesante de este contexto es que, al mismo tiempo, la evidencia sociológica indica que la pertenencia religiosa y su práctica ejerce influencias en los marcos de decisión de consumo a nivel general y cultural, en particular. Como vimos en los estudios expuestos, la participación en actividades religiosas está correlacionado positivamente con la asistencia a manifestaciones artísticas como danza, conciertos, teatro, cine y museos. Por el contrario, a mayor nivel de intensidad religiosa, menor participación cultural. La evidencia en el caso chileno refuerza algunos de estos puntos y otros quedan como desafíos de investigación futura.

En síntesis, las transformaciones religiosas, culturales y de consumo deben pensarse en un escenario sociológico general caracterizado por el aumento de la complejidad social, la aceleración de las temporalidades sociales —biográficas, biológicas, de agenda, históricas, etc.—, y la competencia concreta —y en permanente re-diseño y propuestas novedosas— de plataformas tecnológicas de entretenimiento contemporáneo, como Netflix, Instagram, Spotify, etc. Como señalamos a lo largo de este capítulo, la participación en actividades religiosas y culturales refuerza un sentido de sociabilidad y encuentro social. En un contexto donde el acceso a manifestaciones culturales ha sufrido una disminución sostenida en el tiempo —especialmente en danza, artes visuales, teatro, etc.— gracias a estas tendencias, entonces vale la pena preguntarse por la defensa de esas expresiones y su acceso. Si no

nos preocupamos de preservar las expresiones culturales y religiosas de la sociedad chilena —por ejemplo, a través de la danza y las fiestas de tipo religioso o ceremonial—, entonces estamos hipotecando la "esfera pública y deliberativa" que ofrecen las artes y la libre elección religiosa. Y ese es un desafío político-cultural urgente.

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2016). *Dialectic of enlightenment*. London: Verso.
- Arvidsson, A. (2014). Christianity and consumer culture. *Sociologica* 3: 1-11.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Baxandall, M. (2000). *Pintura y vida cotidiana en el renacimiento*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal: La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Itaca.
- Bennett T., et al. (2009). *Culture, Class, Distinction*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. (2002). *La distinción. Las bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Brockett, O. y Hildy, F. (2014). *History of the Theatre*. Harlow, Essex: Pearson Education Limited.
- Cleveland, M. Laroche, M. y Hallab, R. (2012). Globalization, culture, religión, and values: comparing consumption patterns of Lebanese Muslims and Christians. *Journal of Business Research* 66: 958-967.
- Delener, N. (1994). Religious contrast in consumer decision behaviour patterns: their dimensions and marketing implications. *European Journal of Marketing* 28 (5): 36-53.
- Erner, G. (2017). *Sociología de las tendencias*. Barcelona: Gustavo Gili.

Güell, P. y Peters, T. eds. (2012). *La trama social de las prácticas culturales. Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Hauser, A. (1969). *Historia social de la literatura y el arte I*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Hobsbawm, E. (2013). *Un tiempo de rupturas: Sociedad y cultura en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica.

_____. (2011). *Historia del siglo XX (1914-1991)*. Barcelona: Editorial Crítica.

_____. (2004). En torno a los orígenes de la revolución industrial. México: Siglo XXI.

Jiménez-Blanco, M. (2014). *Una historia del museo en nueve conceptos*. Madrid: Cátedra.

Katz-Gerro, T. Raz, S. y Yaish, M. (2009). How do class, status, ethnicity, and religiosity shape cultural omnivorousness in Israel? *Journal of Cultural Economics* 33 (1): 1-17

Lindridge, A. (2005). Religiosity and the construction of a cultural-consumption identity. *Journal of Consumer Marketing* 22 (3): 142-151.

Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Herder.

Martikainen, T. (2001). *Religion and Consumer Culture*. Tidskrift for kirke, religion og samfunn 14 (2): 111-125.

Martikainen, T. y Gauthier, f. eds. (2013). *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. Farnham: Ashgate.

Miller, V. (2004). *Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. New York: Continuum.

Moberg, M. y Martikainen, T. (2018). Religious change in market and consumer society: the current state of the field and new ways forward. *Religion* 48 (3): 418-435.

Montoro-Pons, J. y Cuadrado-García, M. (2018). Religiosity and cultural consumption. *International Journal of Consumer Studies* 42 (6): 704-714.

Park, J. y Baker, J. (2007). What Would Jesus Buy: American Consumption of Religious and Spiritual Material Goods. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (4): 501-517.

Sassatelli, R. (2012). *Consumo, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Shiner, L. (2004). *La invención del arte. Una historia cultural*. Barcelona: Paidós.

Stillerman, J. (2015). *The sociology of consumption. A global approach*. Cambridge: Polity Press.

Stillman, T. et al. (2012) The Material and Immaterial in Conflict: Spirituality Reduces Conspicuous Consumption. *Journal of Economic Psychology* 33: 1-7.

Sunkel, G., ed. (1999). *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Thomas, H. (2001). *Dance, modernity and culture. Explorations in the sociology of dance*. London & New York: Routledge.

Warde, A. (2017). *Consumption. A Sociological Analysis*. London: Palgrave-Macmillan.

Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis⁶

Luis Bahamondes González⁷

Introducción

Durante las últimas décadas hemos presenciado en Chile, una mayor recepción a nuevas alternativas religiosas (foráneas y autóctonas) por parte de la población, que hasta hace poco tiempo se refugiaba en el catolicismo, el protestantismo y la multiplicidad de variantes evangélicas. No obstante, en particular, desde los años 90, en el marco de la restauración de la democracia, la ampliación de las libertades individuales, junto con la apertura al mercado internacional y la penetración de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, las ramificaciones de la mercantilización de la sociedad de consumo tocan el hecho religioso frente al cual los consumidores-creyentes se ven interpelados y seducidos.

⁶ El presente capítulo forma parte de la producción asociada al Proyecto Fondecyt Regular n° 1180359 titulado: “Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado”, financiado gracias a los aportes de ANID, Chile.

⁷ Doctor en Ciencias de las Religiones. Académico de la Universidad de Chile y la Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: lubahamo@u.uchile.cl

De esta forma, la instauración del modelo neoliberal implicó diversas transformaciones culturales y religiosas dentro de la sociedad chilena. La emergencia de nuevas y novedosas formas de vivir la espiritualidad y la fe han sido acompañadas por la resignificación (De la Torre, 2008; Siqueira, 2005; Hernández, 2005) y democratización de tradicionales sistemas de creencias. En este sentido, nuestra propuesta busca indagar en cómo las lógicas de mercado han capturado espacios de comercialización de mercancías religiosas, sacralizando objetos y prácticas, en el cual cobra importancia la configuración de dichos espacios en un contexto de ampliación de la secularización en la ciudad de Santiago. Asimismo, la presente investigación pretende analizar la manera en cómo el consumo de nuevas mercancías religiosas cataliza la emergencia de nuevos significados y sentidos motivado por la diversidad de alternativas que tienen lugar en un mercado religioso abierto y en constante reinención. De esta forma a lo largo del presente capítulo buscaremos identificar la presencia de nuevos perfiles de creyentes que le otorgan dinamismo a un mercado religioso emergente, junto con explorar espacios, estrategias y productos de consumo religioso en la ciudad de Santiago desde una perspectiva etnográfica, focalizándose en las motivaciones y significaciones que poseen los individuos para recurrir a nuevas mercancías religiosas materiales y de servicios. Esto se vuelve particularmente relevante considerando que diversas aristas de la cultura han sido permeadas por lógicas de mercado convirtiendo distintos escenarios en lugares de compra y venta (García Canclini, 2007).

En Chile los estudios disponibles respecto a prácticas y creencias religiosas señalan la existencia de algunos síntomas de transformaciones situados en el contexto de una modernidad en crisis (Encuestas Bicentenario⁸ 2006 a 2019), sin embargo, estos trabajos solo dan cuenta de las permanencias y cambios a través de la elección de determinada religión, su periodicidad en la práctica, o bien, la opinión de los individuos respecto a otras religiones o a problemáticas sociales. No se dispone de investigaciones socio-antropológicas que den cuenta de los cambios experimentados en las preferencias religioso/espirituales que los chilenos/as han adquirido durante las últimas décadas bajo una lógica de consumo exacerbado. Investigar estas transformaciones es relevante, pues permite comprender las acciones realizadas por los individuos

en el campo religioso en interacción con el espacio cotidiano que brinda la ciudad como un lugar de intercambios, experimentaciones y flexibilidades (Márquez, 2007).

Metodología

Nuestra investigación tuvo por objetivo comprender las transformaciones religiosas que han experimentado los chilenos/as durante las últimas décadas a través de las formas de consumo de mercancías y servicios religiosos, resignificando la religiosidad hereditaria y tradicional. En consecuencia, se utilizó un acercamiento de tipo cualitativo que nos permitió construir datos descriptivos, tales como, las palabras de las personas y la conducta observables de los mismos (Taylor y Bogdan, 1987). Ello permitió, como menciona Canales (2006), el rescate de la dimensión subjetiva del fenómeno accediendo a la significación individual y colectiva como cara visible de la sociedad. Mediante la utilización del enfoque etnográfico se pudo no solo determinar y describir las dinámicas concretas de elección de mercancías y servicios religiosos, sino también analizar las transformaciones de los universos simbólicos de los creyentes que implican aquellos cambios. De esta forma, fue posible identificar la naturaleza profunda de estas realidades, con sus estructuras y dinámicas internas, las cuales dotan de sentido a la forma en que se expresa el comportamiento de los sujetos (Martínez, 2006).

Un abordaje metodológico centrado en los sentidos de las prácticas y creencias, así como el rescate de la perspectiva subjetiva de los individuos, nos permitió, a través de entrevistas y observaciones⁹, acceder a una caracterización inicial de los distintos tipos de creyentes y consumidores de mercancías religiosas de una manera más aguda y holística, logrando distinguirlos más allá de su representatividad estadística y facilitando la construcción de un acercamiento reflexivo.

9 Toda la información recabada fue realizada dando cumplimiento a la ley 19.628 de 1999, sobre protección de la vida privada o protección de datos de carácter personal. Para tales efectos se aplicaron consentimientos informados visados, previamente, por un Comité de ética.

8 Más información en: <http://encuestabicentenario.uc.cl/>

Religiosidad, práctica y consumo en la ciudad: resignificaciones de lo sagrado al alero del mercado

Una de las principales transformaciones del escenario religioso chileno radica en la ampliación de alternativas religiosas y espirituales (Bahamondes, 2012). El contexto actual, tensionado por la desconfianza en las instituciones eclesiales tradicionales¹⁰ (Bahamondes, 2017) unido a la pérdida de referentes ideológicos (Bastian, 1997) habría motivado paulatinamente la búsqueda de nuevas opciones religiosas que no necesariamente exigieran filiación o un aparato normativo severo, pues nos encontramos en la era de la libertad plena y del disfrute instantáneo.

De acuerdo con el planteamiento de Forni (1992), en un escenario de cuestionamiento constante al rol de la religión en la sociedad moderna, y en una lucha por ganar espacios de influencia, esta se vio enfrentada al dilema de adaptarse al mundo moderno (Sotelo, 1996), o, por el contrario, resistirse a este tipo de sociedad. De esta forma, en el seno de la modernidad, la religión pareció fortalecerse con la irrupción de nuevos movimientos religiosos (NMR's) diversificando el mercado y donde las ofertas de sentido se multiplicaron compitiendo directamente con las iglesias históricas. Es así como

“Lo religioso parece haberse desplazado a otros escenarios, donde las iglesias en esta nueva eran ya no aglutinarían ni serían garantes exclusivas de lo sagrado. La incertidumbre, la desconfianza y el miedo, motivarían la búsqueda constante de alternativas religiosas nuevas o al menos novedosas” (Bahamondes, 2013: 49).

Bajo este escenario cobran importancia la presencia de “buscadores religiosos” (Thumala, 2007), o “nómades religiosos” (Lenoir, 2005), individuos que lejos de rechazar lo sagrado o asentarse en determinada institución, buscan de manera diferente o novedosa una vinculación con éste de un modo que les permita renovar sus esperanzas y aplacar la crisis de sentido de la sociedad moderna (Berger y Luckmann, 1997). En la era de la flexibilidad,

presente en diversas aristas de la vida cotidiana (laboral, familiar, educacional, etc.), lo religioso no queda excluido, ya que la búsqueda por compatibilizar lo secular con lo sagrado genera, en un número importante de individuos, ansias de exploración de nuevos y novedosos artículos y servicios religiosos que satisfagan de manera compensatoria (Lyon, 2002; Cox, 1999) no solo sus necesidades espirituales, sino también, que contribuyan a solucionar sus problemáticas concretas (Cox, 2009). Desde esta perspectiva, la búsqueda de nuevos artículos y servicios religiosos no debe ser vista como el desarrollo de formas de individualismo, pues en un espacio de mercantilización de lo sagrado, también existen puntos de encuentros para generar asociatividad y comunidad entre pares, en uno de los escenarios de circulación de personas (Davie, 2005; Hervieu-Léger, 2008) por excelencia: la ciudad. No obstante, la importancia creciente del mercado significó que las lógicas de mercantilización permearan los sistemas de creencias de los individuos amparados en un escenario de transacción permanente con características globales (De la Torre y Gutiérrez, 2005; Orellana, 2013) desplegando no solo nuevas mercancías religiosas, sino también, exponiendo nuevas formas de relacionarse con lo sagrado a través de rituales, artículos, sistemas meditativos, prácticas de sanación, desconocidos en el plano local (Bahamondes, Diestre, Marín y Riquelme, 2017). Es así como comienzan a ganar terreno en el escenario chileno; nuevas síntesis mágico-religiosas ancestrales, sistemas de creencias orientales, amalgamas new age, entre otros, que constituyen

“... una expresión globalizada de la religiosidad, pero a la vez anclada en las tradiciones preexistentes, que lejos de diluir las tradiciones vinculadas a la magia, catolicismo popular, y de salud basada en los conocimientos herbolarios, las resacralizan” (De la Torre y Mora, 2001: 211).

Frente a planteamientos clásicos que establecían una correlación entre los procesos de urbanización de las grandes ciudades y un alto grado de secularización de sus habitantes, Finke y Stark (1988) demuestran lo contrario a través de estudios realizados en Estados Unidos, donde comprueban que en las ciudades la oferta religiosa es mucho más activa que en las áreas rurales debido a los esfuerzos desarrollados por las instituciones religiosas con el objetivo de captar adherentes. De esta forma, el pluralismo religioso presente en los centros urbanos provocaría un aumento de las actividades relativas

10 De acuerdo con Latinobarómetro, Chile es el país de América Latina que presenta menos confianza en la Iglesia como institución con 44%. Ver: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore.jsp?evYEAR=2014&evMONTH=4>

a lo sagrado debido a la ampliación de opciones disponibles. Este tipo de acercamiento a lo religioso en la ciudad llevó a importantes especialistas (Finke, Stark, Iannaccone, Bush, McCleary, Barro, entre otros) a adoptar posiciones teóricas economicistas para dar cuenta de las transformaciones del campo religioso, principalmente en los países del primer mundo, intentando comprender el rol del mercado en dichos procesos de cambio, o bien, retomar la vinculación entre comportamiento económico y sistema de creencias (Weber, 2003, 2008). Una de las aristas mayormente trabajadas corresponde al planteamiento realizado por Iannaccone (1991) desde la *Rational choice theory* (Teoría de la elección racional), quien sostiene que la principal premisa del enfoque económico religioso radica en que la religión puede ser vista como una mercancía, donde el florecimiento de una “*empresa religiosa*” (Iannaccone, 1991: 158) dependerá de la capacidad de ésta por ofrecer un producto tan atractivo como sus competidores. De esta manera, en la medida que exista un mercado religioso competitivo el costo de proveer una mercancía religiosa dinamiza el mercado hacia una producción eficiente.

Iannaccone, Finke y Stark (1997) sostienen que la principal teoría utilizada en ciencias sociales para explicar la elección religiosa no abarca el fenómeno dentro de un contexto de libre mercado en donde existe una variada oferta y competencia entre religiones. En este sentido, proponen una teoría basada en la oferta (denominada *supply-side*) que se enfoca en la manera en que las religiones captan adherentes. A través de ejemplos de aumento y decaimiento de participación religiosa en EE. UU, Suecia y Japón, los autores señalan que cuando existe monopolio de la religiosidad (en estos casos subsidiado por el Estado) esta tiende a disminuir su índice de participación, mientras que, por el contrario, si existe una libre competencia entre religiones, aumentan considerablemente la captación de adherentes. Sin embargo, esta perspectiva de análisis posee un sinnúmero de críticas que vale la pena abordar, entre ellas Bruce (1993) sostiene que una de las limitaciones importantes de la *Rational choice theory*, es que esta solo se basa en una lógica simple de intercambio, haciendo caso omiso de la cultura. Además, considera que no es posible sostener que todas las personas realizan elecciones de acuerdo con costos y beneficios, sino que la relación con nuestro sistema económico mercantil hace que inevitablemente exista un componente de comparación, pero que no rige la decisión completamente (Hill & Olson, 2009). Es decir,

dicha teoría concibe la religión de un modo contractual y calculador, y no toma las experiencias de las personas en su análisis (Jerolmack y Porpora, 2004). De esta forma el enfoque económico genera una visión tan distorsionada del comportamiento religioso que el único contexto en el que podría ser viable es en una sociedad secular. En esta misma línea de argumentación, Sherkat y Wilson (1995) consideran que se deben tomar en cuenta ciertos aspectos sociales para explicar las elecciones de consumo religioso, entre ellas el estatus, las preferencias de la familia y las restricciones normativas de ciertos grupos. En este sentido, los individuos realizan sus preferencias no solo por una elección racional, sino que existen factores culturales determinantes (Frigerio, 2000) de acuerdo con el grupo en el que se encuentren insertos. De esta forma juega un rol importante en la toma de decisiones de los individuos, respecto al consumo de bienes religiosos, su red afectiva (familiares y amigos) y el nivel de información disponible, pues

“Where people have diverse and trusted information, the chances of experimentation are high. Where they have little information they trust or little diversity in information, the chances of experimentation are much lower” (Sherkat y Wilson, 1995: 998).

De acuerdo con esto, Bankston (2012) plantea dejar atrás la idea de que la elección religiosa es una decisión racional individual, ya que esta es un producto construido socialmente, no solo concibiéndolo como fruto de un acuerdo colectivo, sino también como consecuencia de interacciones realizadas por los productores y consumidores en constante dinamismo y en la que interviene la subjetividad de los individuos. Por su parte, Bush (2010), cuestiona el modelo económico aplicado a la religión en la medida que éste considera a la religión y a la sociedad como instituciones rígidas, sin tomar en cuenta que la rigidez se experimenta de manera diversa de acuerdo con la clase, género y raza, en un escenario mediado por relaciones de poder.

En consecuencia, uno de los principales enfoques teóricos que han sido utilizados para explicar el comportamiento de consumo religioso, la *Rational choice theory*, solo logra analizar los actos de los individuos desde la obtención de beneficios, omitiendo las explicaciones que le dan sentido a su sistema de creencias, parte fundamental desde una mirada socioantropológica

que tiende a analizar los fenómenos sociales desde el entramado de relaciones que los sujetos establecen en su cotidianeidad y en un espacio situado. En este sentido, cobra importancia el posicionamiento desde el cual será analizado el fenómeno de consumo religioso, pues en Latinoamérica y por ende en la realidad nacional, *“... los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de verdad están haciendo es reinventando sus propias formas de religión”* (Parker, 2008: 351). Sin embargo, el progresivo involucramiento del mercado en las acciones cotidianas de los individuos ha generado las posibilidades, de acuerdo con Parker (2005), para

“...la emergencia de creencias, discursos, símbolos y rituales religiosos y espirituales... porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, limitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales” (2005: 39).

En esta línea de argumentación, Vega-Centeno (1995), sostiene que las limitaciones de las religiones institucionales, para dar respuesta a las necesidades concretas de los individuos, se deben a que su oferta es principalmente ideológica, mientras que los individuos buscan soluciones a problemáticas concretas que logren aplacar su sufrimiento y carencias. Sin embargo, en un escenario donde las religiones históricas poseen un peso cultural importante para la vida de los individuos, más que la renuncia de estas nos encontramos con una convivencia entre ofertas religiosas que lejos de generar dificultades enriquecen el sistema de creencias de los sujetos fortaleciendo un *“nuevo mercado de bienes simbólicos”* (Oro, 1993: 71). A modo de ejemplo,

“Es común encontrar personas de un catolicismo tradicional, que sin embargo asisten a mesas de brujería, y/o son asiduos esotéricos, miembros de logias masónicas, practicantes de supersticiones, encantos y amarres, lectores de carta astral por computadora, y asistentes de fines de semana de aprendizaje de lectura del «aura» con presupuesto en dólares, etc. Todo junto y al mismo tiempo, sin que ninguna de estas prácticas entre en contradicción con la religión oficial que dicen profesar, ni con la modernidad de sus formas de vida” (Vega-Centeno, 1995: 61).

Fieles, creyentes y usuarios: buscadores religiosos/espirituales en un contexto de crisis

Una de las características que ilustran el nuevo escenario religioso local, no solo se encuentra dado por una mayor oferta de alternativas religioso/espirituales, sino también, por la disposición a aceptar el pluralismo, en tanto diálogo y relación con sistemas de creencias diversos, que permiten acceder a múltiples marcos interpretativos referidos a las formas de vida de los sujetos en la sociedad contemporánea. De esta forma, el acceso a los bienes simbólicos religioso/espirituales ya no se encuentra limitado, en exclusiva, a la herencia familiar, pues el acceso a información (internet, nueva literatura, mayor nivel educacional, etc.), la mayor movilidad de los sujetos (inmigración, turismo, etc.), y la disminución de las barreras constitutivas de prejuicios, han permitido la aceptación, o bien, la indiferencia ante la ampliación del mercado religioso/espiritual local, a contar de los años 90.

De esta forma;

“...es necesario profundizar en el estudio del perfil del creyente religioso contemporáneo, quien hoy no es más el consumidor exclusivo de los bienes religiosos que la institución religiosa produce... las personas creyentes no solo se apropian de la oferta, sino que generan nuevas construcciones discursivas, así como nuevas rutas de consumo para satisfacer determinadas necesidades no solo de carácter religioso” (Pérez, 2019:126).

La apertura paulatina del mercado religioso/espiritual local, más allá del acceso al consumo material de bienes católicos (rosarios, estampitas, figuras, entre otros), que posee un arraigo de larga data en el país, y que se encuentra presente en las afueras de iglesias, lugares de peregrinación y festividades, principalmente, convive con la oferta de bienes y servicios religioso/espirituales cuyo origen se remonta a las tradiciones orientales, new age, afroamericanas y aquellas que forman parte de los sistemas de creencias de los pueblos originarios. Para Fernandes, *“El contexto global de múltiples ofertas de sentido y posibilidades de elección en los diversos campos de la vida: profesional, afectivo, familiar, entre otros, inscribe, por lo tanto, la opción religiosa en el ámbito de la experimentación”* (2019:195).

En periodos de crisis generalizada, la búsqueda de protección actuaría como detonante de la experimentación para muchos sujetos deseosos de respuesta ante sus problemáticas. En este escenario, proliferan entre nuestros entrevistados/as, la exploración de nuevos caminos religioso/espirituales que permitan apaciguar la angustia y dotar de sentido sus acciones diarias.



Figura 1:

Tienda de artículos religioso/espirituales/mágico/esotéricos en Santiago de Chile, 2018.

Los relatos referidos a la sensación de crisis generalizada, y la búsqueda de respuestas para poder combatirla, forman parte de los testimonios recabados a través de las entrevistas, durante el trabajo de campo realizado en el casco histórico de la ciudad de Santiago. Diariamente, las calles San Antonio y 21 de mayo (ver figura 2), muestran gran movilidad de personas en el centro de la capital, lugar en el que iglesias históricas, comercios, restaurantes, bancos y el ruido de la urbe, se entrecruzan con una serie de tiendas religioso/espirituales/mágico/esotéricas. Algunas de ellas establecidas de manera formal y otras de manera itinerante. La oferta de servicios es amplia, donde

es posible encontrar; “limpieza de casas y personas”, “unión de parejas”, “sanación con cristales”, “reiki”, “mejora en los negocios”, “limpiezas energéticas”, “rituales abre caminos”, y “lecturas de tarot”, entre otros, así como la venta de una serie de artículos: lociones, pociones, imágenes, amuletos, literatura, inciensos, velas, polvos mágicos, sahumerios, estampitas, etc. (ver figura 1).

Entre las motivaciones para acudir a los servicios que se encuentran disponibles en calle 21 de mayo, o conocida como el “pasaje de los tarotistas”, la búsqueda de protección y sanación son tópicos recurrentes. Una de nuestras entrevistadas nos comenta:

“Mire yo no vengo siempre, porque esta cuestión es cara pa’ uno, pero sabe, lo hago porque me hace bien... a veces siento el cuerpo pesado, como cargado, no sé si a usted le ha pasado, pero como que uno se siente enfermo, cansado, sin ganas de nada. Ahí yo vengo acá y la señorita me hace una limpieza y créame que llego a la casa y duermo súper tranquila, bien... es que sabe la gente es muy envidiosa en mi población, mala vibra me dice mi hija”. (Raquel, clienta tienda de tarot, noviembre 2018, Santiago de Chile).

Junto con ello, resulta recurrente oír la crítica a las instituciones y la indefensión de los sujetos ante los abusos cometidos por ellas. El descrédito de las instituciones, de todo orden, no solo expresa el desencanto y la rabia acumulada, sino también nos permite apreciar las estrategias desarrolladas por los sujetos para sortear la crisis a través de medios alternativos donde cobran protagonismo sus decisiones y acciones.

“En este país estamos cagados, disculpe que se lo diga así, pero mire los empresarios coludidos con los remedios, las ISAPRES y los médicos que uno puro le sacan plata... súmele a eso los curas po’, mire como están po’, violando cabros chicos, se tapan entre ellos, pura basura. Así en que queda confiar po’, mire cuando usted me preguntó, yo ni la pensé, me pego el pique pa’ acá, de Maipú, me compró mis velitas de protección y de salud, y con eso yo ando impeque... prefiero yo misma hablar con diosito y los santitos que son los que hacen el bien... (María3, clienta tienda de productos mágico/religiosos, septiembre de 2018, Santiago de Chile).

Lo anteriormente descrito, es capturado por los oferentes de productos y servicios religioso/espirituales, logrando posicionarse como antagonistas a las instituciones desprestigiadas y garantes de alternativas eficientes ante los problemas de las personas. A modo de ilustración dos oferentes señalan:

“...mientras las iglesias están vacías, fíjese usted acá (se refiere al lugar donde se ubican los tarotistas) está súper lleno... ¿sabe por qué? porque aquí yo les digo la verdad, lo que tienen que hacer y esas cosas, ahí después depende de ellos si funciona...” (Antonio tarotista, diciembre de 2018, Santiago de Chile)

“Mire yo tengo esta tienda hace unos 5 años y antes poquita gente venía a comprar estas cosas... yo diría que ahora último hay más interés ...yo creo que es por lo que sale en la tele y además usted vio el desprestigio de las iglesias po’...acá la gente viene a buscar algo especial: las velas, incienso, los polvos pa’ los trabajitos, acá encuentran algo más espiritual me entiende...” (Jorge, vendedor de tienda esotérica, enero de 2018, Santiago de Chile)

Estas dinámicas forman parte de la ampliación del mercado religioso local, así como de la penetración de ciertas lógicas promovidas por el sistema neoliberal, generando un aumento de las lógicas de consumo en la sociedad chilena de manera transversal, en todos los ámbitos de la cultura, sin exceptuar lo sagrado. Bajo este escenario comienzan a proliferar nuevas formas de comportamiento religioso amparados en la emergencia de mercancías y servicios que satisfagan diversas necesidades en nuevos perfiles de creyentes. De esta manera, la sociedad chilena ha emprendido la búsqueda de nuevos productos religiosos (amuletos, servicios y experiencias espirituales, sistemas de sanación, literatura esotérica, entre otros) dentro de un mercado activo y variado rebasando los márgenes de los espacios facilitados por las tradicionales instituciones religiosas. En consecuencia, se generan múltiples y diferenciados lugares de encuentro entre individuos con diversos compromisos religiosos, favoreciendo dinámicas y relaciones novedosas. De esta forma, se reconfigurarían universos simbólicos cuya expresión se manifiesta en una reapropiación espacial de la ciudad conquistando calles, plazas, ferias, mercados, plataformas de difusión etc., otorgando dinamismo al sistema religioso local.

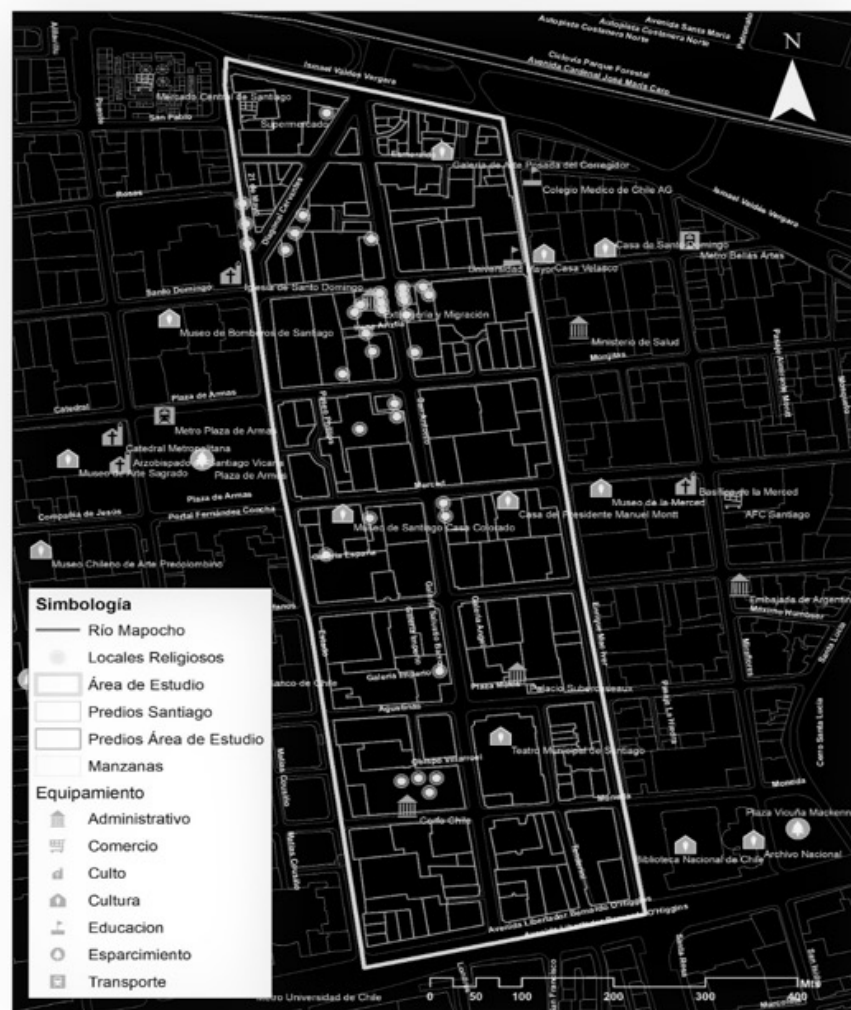


Figura 1:
Mapa área de estudio
Calle San Antonio y calle 21 de mayo, Santiago de Chile

La flexibilidad y mayor libertad de los sujetos para construir su propio sistema de creencias, recogiendo la religión hereditaria, incorporando elementos de la espiritualidad ancestral, o bien, redescubriendo nuevas religiones y vínculos con lo sagrado fuera de las fronteras del cristianismo, le han otorgado mayor dinamismo a la relación que los sujetos establecen con lo trascendente en el Chile actual. Los prejuicios, van quedando en el pasado paulatinamente, y solo forman parte del recuerdo aquellos sujetos que asumían como signo de prestigio y rectitud el sello brindado por el catolicismo hegemónico, o reconocían como “verdaderamente religioso” a aquel que asistía a los templos e iglesias. Dichos cambios, parecen no haber sido considerados en los estudios contemporáneos del fenómeno religioso chileno de manera cabal, pues siguen formando parte de las estructuras analíticas, de manera casi exclusiva, categorías como: “católico observante”, “católico practicante”, “sin religión”, entre otras. De esta forma, cabe preguntarse ¿Qué significa ser católico o evangélico en la actualidad? ¿Qué nos dicen las categorías analíticas respecto al comportamiento de los sujetos en relación con lo sagrado en el siglo XXI?

Dicha flexibilidad se expresa en los siguientes testimonios:

“Yo soy católica, pero no pechoña como se dice, creo en un ser superior. Pechoña, significa que tú, que no te pasas en la iglesia pegándote golpecitos, no. Yo creo en un ser superior...yo leo más psicología transpersonal” (Rosario, clienta, tienda de productos religioso/espirituales, diciembre de 2018).

“Yo creo mucho en Ganesh y la Virgen de Guadalupe esos son para mí mis amuletos, el resto yo no uso otras cosas porque no, no, no, de esas cosas como talismanes que usa normalmente la gente, a mí no me gustan, porque yo soy más de la onda más religiosa. De ahí, de ahí, por ese lado, yo por eso uso o ando con la medalla de la virgen de Guadalupe o Ganesh, y hago sahumeros, inciensos en mi casa, prendo velas, pero esas como más, que tienen que ver más que nada con un tema más de limpieza” (Silvia, clienta, tienda de productos religioso/espirituales, octubre de 2018).

Lo descrito anteriormente, nos permite explicitar como las categorías analíticas clásicas de identificación religiosa, sustentadas en las religiones

históricas (católica y protestante/evangélica), comienzan a ser complementadas por los propios usuarios de bienes y servicios religioso/espirituales/mágico/esotéricos.

Producto de nuestro trabajo de campo, y la serie de entrevistas recabadas, podemos caracterizar de manera preliminar ignorados perfiles de “creyentes/usuarios” en el espacio urbano en estudio, y que no son considerados por las investigaciones locales.

- *Creyentes híbridos*: son aquellos que recurren a una amalgama diversas de sistemas de creencias (occidentales, orientales, originarias, etc.) construyendo un renovado marco interpretativo que relaciona doctrinas, teologías, ritos, prácticas, entre otros, y que encuentran reflejo en adscripciones como: “soy católico budista”, “católico esotérico”, “cristiano espiritual”, “cristiano a mi manera”, “mágico esotérico”, etc. En dicha categoría, pervive de manera difusa una identificación con estructuras religiosas tradicionales.
- *Creyentes sin institución religiosa*: componen esta categoría aquellos sujetos que rechazan la adscripción institucional a una iglesia, movimientos, colectivo o agrupación religiosa, pues consideran que lo religioso/espiritual ha sido corrompido por su estructura y liderazgos, no obstante, manifiestan creer en un ser superior (dios, espíritu, ser, divinidad, energía, algo, etc.) pues, lo religioso/espiritual no puede ser reducido a estructuras institucionales. De esta forma, sus creencias se articulan sobre interpretaciones propias de textos sagrados, evitan a los mediadores religiosos, y manifiestan tener un contacto directo con lo sacro.
- *Usuarios*: son aquellos individuos que escapan de la categoría de creyente o fiel, para posicionarse como consumidores de productos o servicios religioso/espirituales, los cuales son sometidos a evaluación constante de su efectividad. No se identifican como cercano a ninguna religión en particular. De modo general, destacan tres motivaciones en su cercanía con lo religioso/espiritual: la “búsqueda de protección”, “sanación de

enfermedades o dolencias” a través de medios alternativos a la medicina formal, y la “suerte”.

Las categorías antes descritas no son estáticas, pues la relación con lo sagrado es dinámica, flexible y forma parte de los caminos de búsqueda que muchos sujetos realizan con diversas motivaciones (solución de problemas, satisfacción personal, compañía, respuestas a cuestiones cotidianas, etc.). Tampoco agotan las múltiples combinaciones y relaciones que los sujetos establecen con lo sagrado, solo constituye un intento inicial por visibilizar otras categorías que podrían contribuir a caracterizar nuevos perfiles de creyentes en el Chile actual.

Un aspecto importante que debemos considerar tiene relación con los elementos comunes de los sujetos que nos permitieron realizar el ejercicio de caracterización. La autonomía y la libertad de elección resultan evidentes en las conversaciones, entrevistas y el trabajo etnográfico, donde los sujetos de manera recurrente destacan que en ellos radica la decisión de creer o no. No hay espacio para la imposición, y relativizan la religión heredada de sus padres o abuelos, aunque no se desprenden de ella completamente.

En la era del consumo exacerbado, y la búsqueda de satisfacción permanente, la eficacia y la instantaneidad se convierten en elementos valiosos al momento de elegir tal o cual producto o servicio religioso/espiritual. Con relación a aquello, un vendedor de una de las tiendas analizadas nos señala:

“...lo que le pasa a la gente, que la gente mal entiende la fe, la gente cree que la fe es pedirle al santo o a la virgen o a quien tú quieras, pero exigirle, o sea yo quiero esto y eso es lo que necesito que tú me cumplas ahora y si no me cumples ah, porque acá es muy común escuchar no esa virgen no sirve, ese santo no me sirve porque no me cumplió” (José Luis, entrevista tienda de productos religioso/espirituales, junio de 2018.)

Conclusiones

En consecuencia, es posible establecer que la realidad chilena va más allá del “creer sin pertenecer” con la que Davie (2005) caracteriza el escenario religioso europeo, pues estamos frente a modelos de creencia con pertenencia flexible, donde mixturas, amalgamas, packs o síntesis son producto de complejos entramados sociales que dan cuenta de la transformación de un sistema religioso que se adapta a las realidades que la modernidad le plantea (desconfianza de las instituciones, nuevas demandas sociales, respuestas inmediatas, etc.).

Por otra parte, resulta fundamental reflexionar acerca de los modelos comprensivos de la identificación religiosa local, pues como ya hemos descrito, esta sigue siendo analizada a la luz de encuestas y estudios que solo se remiten a la cuantificación de las preferencias religiosas de los individuos, capturando una fotografía, por lo tanto, una imagen estática del fenómeno. En consecuencia, se requiere construir nuevos instrumentos teóricos y metodológicos que den cuenta no solo de las amalgamas e hibridaciones que realizan los sujetos, sino comprender que lo religioso es dinámico y forma parte de un proceso en constante construcción y deconstrucción.

Al parecer los instrumentos y categorías de análisis del fenómeno religioso, en el plano local, continúan retratando a la población sobrevalorando su pertenencia eclesial. Si bien esta fue una de las vetas de análisis durante el siglo XX, el comportamiento de los sujetos en este nuevo siglo permite, al menos como corte temporal, considerar que las dinámicas relacionales se han modificado drásticamente y deben ser incorporadas en un nuevo ejercicio de caracterización.

El uso masivo de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones (internet, televisión satelital, redes sociales, teléfonos móviles, etc.), mayor cobertura educacional universitaria, mejoras en la calidad de vida, avance sostenido de la ciencia, así como, la crisis generalizada de las instituciones, el descrédito de los liderazgos (religiosos, políticos, empresariales, etc.), un mayor reconocimiento de la diversidad sexual, la lucha del movimiento feminista por la igualdad, entre muchas otras señales,

han impactado directamente en la forma en que los individuos se relacionan con lo sagrado en el Chile actual.

Lo religioso se vive de diversas maneras y a distintas velocidades, a lo cual debemos agregar que a través de múltiples espacios: iglesias, templos, calles, plazas, mercados, tiendas, redes sociales, páginas webs, programas de televisión, etc.

Finalmente, es importante reconocer que los grandes centros urbanos, como Santiago de Chile, no solo se articulan como unidades demográficas cosmopolitas y plurales, pues en ellas es donde ocurre la “contaminación cognitiva” (Berger, 2016) base del pluralismo. Es así, como a la luz de nuestra investigación, referida al consumo de bienes y servicios religioso/espirituales, hemos descrito como los sujetos se nutren de diálogos, experiencias y sensaciones en su búsqueda de respuestas.

Bibliografía

Bahamondes, L., Diestre, F., Marín, N. y W. Riquelme. (2017) “Espiritualidad y territorio: La emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile)”. *Revista de Estudios Sociales*, 61: 69-84.

Bahamondes, L. (2017). “Institucionalidad religiosa en tiempos de crisis: desconfianza, filiaciones difusas u búsquedas de sentido en el Chile Actual”, En Vera, Antonieta (ed). *Malestar social y desigualdad en Chile*: 227-249. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bahamondes, L. (2013). “El hecho religioso en clave postmoderna: de la secularización a la mutación”, en Bahamondes, L. (ed.) *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*: 41-55. Santiago de Chile: VDC.

Bahamondes, L. (2012). “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”. *Revista Científica Guillermo de Ockham* 10 (2):109-116

Bankston, C. (2002). “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief”. *Review of Religious Research* 43 (4): 311-325

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Berger, L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.

Berger, P. & Luckmann. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

Bruce, S. (1993). “Religion and Rational Choice. A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior”. *Sociology of Religion* 54(2):193-205.

Bush, E. (2010). “Explaining Religious Market Failure: A Gendered Critique of the Religious Economies Model”. *Sociological Theory* 28 (3): 304-325.

Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: LOM Ediciones.

Cox, H (2009). *El futuro de la fe*. México D.F: Océano.

Davie, G. (2005). “From obligation to consumption: A framework for reflection in Northern Europe”, *Political Theology*, 281-301.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2005). “Mercado y religión contemporánea”. *Revista Desacatos* 18: 53-70.

De la Torre, R. (2008). “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 10: 49-72.

De la Torre, R. & Mora, J. M. (2001). “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Imaginario* 7: 211-239.

Fernandes, S. (2019). “Itinerarios religiosos de un joven brasileño sin religión”. En Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N., y C. Romero. (comp.) *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*: 189-202. Córdoba; EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Montevideo; Universidad Católica del Uruguay.

Finke, R. & Stark, R. (1988). “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities”, *American Sociological Review* 53 (1): 41-49.

Forni, F. (1992). "Emergencia de Nuevas Corrientes Religiosas O "Iglesias Alternativas" sobre fines del Siglo", *Sociedad y Religión* 9: 51-61.

Hernández, M. (2005). "Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación", *Revista Desacatos* 18: 15-28.

Hervieu-Léger, D. (2008). "Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario", *Versión* 21: 15-29.

Hill, J. & Olson, D. (2009). "Market Share and Religious Competition: Do Small Market Share Congregations and Their Leaders Try Harder?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(4): 629-649.

Iannaccone, L., (1991). "The consequences of religious Market Structure". Adam Smith and the economics of religion". *Rationality and society* 3(2): 156-177.

Iannaccone, L., Finke, R., Stark, R. (1997). "Deregulating religion: The economics of church and state". *Economic Inquiry* 35: 350-364.

Jerolmack, C. & Porpora, D. (2004). "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion", *Sociological Theory* 22(1): 140-160

Lenoir, F. (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza editorial.

Márquez, F. (2007). "Imaginarios urbanos en el Gran Santiago: huellas de una metamorphosis", en *Revista eure* 33(99): 9-88.

Martínez, M. (2006), "La investigación cualitativa (síntesis conceptual)", En: *Revista de Investigación en Psicología*, Vol. 9, N° 1, Facultad de Psicología UNMSM. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion_psicologia/v09_n1/pdf/a09v9n1.pdf [consultado el 5 de junio de 2018].

Orellana, F. (2013). "Globalización religiosa y mercantilización de lo sagrado: elementos para su comprensión desde la sociología de la religión", en Bahamondes, L. (ed). *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*: 11-39. Santiago de Chile: VDC.

Oro, A. (1993). "Religiones populares y modernidad en Brasil", en *Sociedad y Religión* 10 (11): 70-82.

Parker, C. (2008). "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural", en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*: 337-364. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Parker, C. (2005). "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". *América Latina Hoy* 41: 35-56.

Pérez, R. (2019). "Apropiaciones mediáticas de la religión vivida". En Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N., y C. Romero. (comp.) *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*: 117-127. Córdoba; EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Montevideo; Universidad Católica del Uruguay.

Sherkat, D. & Wilson, J. (1995). "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", *Social Forces* 73 (3): 993-1026.

Siqueira, D. (2005). "Religiosidad contemporánea brasileña: mercado, medios, virtualidad y reflexividad". *Revista Desacatos* 18: 87-102.

Sotelo, I. (1996). "La persistencia de la religión en el mundo moderno", en Díaz-Salazar, Giner, S. y Velasco, F. (eds). *Formas modernas de religión*: 38-54. Madrid: Alianza.

Taylor, S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.

Thumala, M. A. (2007). *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Santiago de Chile: Random House Mondadori.

Vega-Centeno, I. (1995). "Sistemas de creencias. Entre la oferta y demanda simbólicas". *Revista Nueva Sociedad* 136: 56-69.

Weber, M. (2008). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: F.C.E.

Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: F.C.E.

La organización de las “religiones a la carta”. El carácter instituyente de la transmisión en la espiritualidad Nueva Era

María Eugenia Funes¹¹

Mercedes Nachón Ramírez¹²

Juan Martín Bonacci¹³

Introducción

Las ciencias sociales de la religión han afirmado durante las últimas décadas el avance de un proceso de “creer sin pertenecer” (Davie, 1994), es decir, de pérdida de influencia de las instituciones religiosas tradicionales sobre los creyentes. Este fenómeno estaría acompañado de un individualismo religioso que se plasma en la circulación de los actores a través de distintos grupos y experiencias, y por medio del contacto con objetos sacralizados de variadas fuentes doctrinales. A través de estas circulaciones los actores construirían individual, y de acuerdo con varios analistas, instrumentalmente

11 Doctoranda en Cs. Sociales (UBA) y en Sociología (EHESS), CEIL-CONICET, marufunes28@gmail.com

12 Doctoranda en Cs. Sociales (UBA), CEIL-CONICET, meminachonramirez@gmail.com

13 Doctorando en Cs. Sociales (UBA) y en Sociología (EHESS), IIGG-CMH, juan_m_bonacci@hotmail.com

aquello en lo que creen¹⁴. Estas perspectivas han asociado la individualización de lo religioso a las tendencias generales a la desinstitucionalización de las creencias (Dubet y Martucelli, 2000) y, en muchos casos, se ha recurrido a la categoría de *espiritualidad* para afirmar la difusión de un modelo de religiosidad opuesto a la religión, definida por su carácter impuesto sobre los actores (Heelas y Woodhead, 2005; Frigerio, 2016).

En la Argentina, este fenómeno ha sido constatado a partir de los datos recogidos por la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (Mallimaci, 2013) que muestra la existencia de una distancia entre las identidades, las creencias y las prácticas religiosas, especialmente en el caso del catolicismo¹⁵ (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). En este marco, la espiritualidad Nueva Era (Amaral, 1999, 2003; Carozzi, 2000; Viotti, 2011, 2017; Frigerio, 2013) ha sido varias veces presentada como el ámbito de la religiosidad que expresaría de manera más acabada esta tendencia hacia el individualismo religioso. Varios de los estudios sobre las prácticas religiosas englobadas en el término Nueva Era describieron las relaciones de sus seguidores con lo sagrado como directas, subjetivas e individuales (York, 1999; De la Torre, 2006). Desde esta perspectiva, cada individuo desarrollaría trayectorias únicas de circulación en un ámbito de la religiosidad sin instituciones jerárquicas que establezcan un dogma central sistematizado en un corpus estable, característico de las religiones eclesiales. La espiritualidad fue definida, entonces, a través de metáforas como las de “nebulosa místico esotérica” (Champion, 1990), “religiosidad a la carta” (Schlegel, 1995) o “supermercado de creencias” (Van Hove, 1999) que sugieren que los individuos compondrían sus prácticas espirituales de manera autónoma (Heelas y Woodhead, 2005) y de acuerdo a criterios utilitarios que las asemejan a otras formas de consumo (York, 1999; De la Torre, 2012). Esta perspectiva se vio reforzada por la propia reflexividad de los actores, quienes actualizan en sus discursos una diferenciación entre

“espiritualidad” y “religión”, categoría movilizada para referirse a prácticas y creencias “impuestas” por las instituciones históricas del campo religioso (Carozzi, 1999; Ceriani, 2013).

Recientemente, algunas investigaciones cuestionaron el uso de esos discursos autonomistas como evidencia de un proceso de abandono de la religión “tradicional”, entendida como una institución en la que prima la autoridad externa, por una espiritualidad “autonomista” en la que el individuo elige sus creencias y prácticas religiosas de acuerdo a criterios estrictamente personales, sin la influencia de ningún tipo de instancia grupal o colectiva (Wood, 2007, 2009, 2010; Wood y Bunn, 2009). En ese sentido, comienza a delinearse una tendencia hacia la comprensión de la influencia de diferentes mediaciones sociales a través de las cuales los actores entran en contacto e incorporan creencias espirituales¹⁶.

En este capítulo nos proponemos explorar estas mediaciones a través del análisis de distintos procesos de transmisión de saberes de disciplinas que forman parte de la espiritualidad Nueva Era. Para ello, nos detendremos en la producción de libros y los procesos de formación que tienen lugar en tres casos. Este foco en el problema de la transmisión nos permitirá reconstruir las diferentes formas en que los grupos, organizaciones y empresas sistematizan y organizan el conocimiento espiritual a partir de diferentes lógicas. En primer lugar, analizaremos el caso de la formación en pedagogía waldorf que tiene como objetivo la difusión y la consolidación de proyectos educativos antropológicos. En segundo lugar, abordaremos dos grupos neochamánicos que se proponen difundir sus técnicas y formar especialistas en prácticas terapéuticas basadas en saberes definidos como “ancestrales”. Por último, estudiaremos el caso de los bestsellers sobre terapias espirituales de bienestar personal, como el Mindfulness y la meditación neohindúista, que retoman contenidos, materiales y autores del mundo espiritual y los publican orientados por una lógica comercial. A partir del análisis conjunto de estos tres casos, nos proponemos comprender las particularidades del fenómeno de la transmisión en este tipo de religiosidad, así como los procesos

14 Estas ideas se desprenden de algunas de las propuestas que planteó el paradigma de la secularización en un contexto de crecimiento del pluralismo religioso durante las décadas de 1950 y 1960 (Berger, 1977). Para críticas y revisiones del paradigma de la secularización ver Berger (2012), Casanova (1994), Mallimaci (2008).

15 De acuerdo con esos datos, un 76% de los argentinos afirma concurrir poco o nunca a los cultos de su religión, mientras que un 78% afirma rezar en su casa, un 39% leer libros o materiales religiosos, y alrededor de un 30% visita santuarios, escucha programas religiosos en los medios de comunicación, participa de peregrinaciones y participa de cultos a la virgen o a los santos.

16 La crítica a las interpretaciones del individualismo religioso no implica el desconocimiento de las consecuencias de procesos más generales en torno a la individualización de la relación con el sentido (Michel, 2006) o hacia la construcción del yo como un proyecto reflexivo (Giddens, 1991) que involucra un trabajo intensivo sobre el sí mismo y una continua reelaboración de la relación con el creer.

de jerarquización de saberes, prácticas y técnicas que traen aparejados. Así, nos proponemos analizar un aspecto poco explorado de la espiritualidad Nueva Era que nos permitirá complejizar las hipótesis del individualismo religioso anteriormente mencionadas¹⁷. A diferencia de las investigaciones que reconstruyen las trayectorias de circulación que los actores sociales desenvuelven por diferentes disciplinas y prácticas espirituales, a partir de las cuales se formulan dichas hipótesis, en este capítulo nos concentraremos en los procesos de producción de bienes y de formación en disciplinas que organizan y jerarquizan la oferta de objetos y saberes espirituales a la cual ellos se enfrentan. Ello nos permitirá, por otra parte, identificar las distintas formas que asume la transmisión de saberes y disciplinas espirituales, así como las articulaciones que tienen lugar entre éstas y otros ámbitos de producción de conocimiento. Los datos aquí presentados fueron construidos en el marco de nuestras investigaciones doctorales a partir de estrategias de investigación cualitativa (Vasilachis de Gialdino, 2006) en el marco de las cuales se llevaron a cabo entrevistas en profundidad, observaciones participantes y análisis documental. Asimismo, el análisis de libros de espiritualidad involucró el uso de técnicas cualitativas a través de la confección de una matriz de datos para el establecimiento de regularidades (Archenti, Marradi y Piovani, 2007) luego estudiadas en profundidad mediante las técnicas cualitativas mencionadas.

La transmisión a través de instituciones propias: la antroposofía

La antroposofía es una disciplina esotérica de origen centro europeo creada por el pensador y teósofo Rudolf Steiner a principios del siglo XX en un contexto de crecimiento y difusión del esoterismo en Occidente (Faivre, 1986). Al igual que otras disciplinas espirituales, y en sintonía con el marco interpretativo de la Nueva Era (Carozzi, 2000; Frigerio, 2013), la antroposofía se caracteriza por una noción cosmológica y holista de la persona, entendida como una unidad entre cuerpo físico, etérico, astral y espiritual, que presenta relaciones de simpatía con órdenes materiales trascendentales, como la

naturaleza y el cosmos (Steiner, 1991). Steiner difundió su obra a través de la publicación de libros y del dictado de conferencias. Esta difusión fue dando progresivamente lugar al desarrollo de sub-disciplinas y a la organización de instituciones religiosas, educativas, financieras y terapéuticas propias que proponían un desarrollo holístico e integral del ser humano en las distintas dimensiones de la vida cotidiana (Staudenmaier, 2008; Riera, Saccol y Wright, 2018). La publicación de libros fue central en el proceso de difusión de la disciplina y en la formación de sus seguidores desde los comienzos de la antroposofía

Una de esas instituciones fueron las escuelas antroposóficas cuyo movimiento comenzó cuando en 1919, luego del dictado de una conferencia en la fábrica de cigarrillos “Waldorf Astoria” en Stuttgart, Alemania, acerca de la necesidad de cambios sociales en un contexto de crisis económica, social y política en Alemania, el dueño de la fábrica solicitó a Steiner la organización de una escuela para los hijos de los obreros. Allí se fundó la primera escuela antroposófica que comenzó a ser conocida como “waldorf” por el nombre de la empresa. La creación de esta escuela dio lugar a la expansión de un movimiento pedagógico que se extendió por Europa y Estados Unidos dando lugar a la creación de nuevas escuelas waldorf (Staudenmaier, 2008). El diseño curricular de los contenidos y actividades de estas escuelas involucra una sistematización y orientación práctica de la cosmovisión holista de la antroposofía y se orienta explícitamente al desarrollo espiritual de los niños y jóvenes.

La antroposofía llegó a la Argentina a principios del siglo XX a través de migrantes europeos que habían entrado en contacto con ella en sus países de origen en un contexto de difusión del esoterismo y de las religiones orientales entre los individuos letrados de la elite y los incipientes sectores medios, formados por profesionales, comerciantes, artistas, políticos, intelectuales y científico (Santamaría, 1992; Bubello, 2010; Barrancos, 2011; Quereilhac, 2014). Estos seguidores organizaron, siguiendo una práctica frecuente entre los discípulos de Rudolf Steiner, grupos de lectura e intercambio de obras antroposóficas que se denominaban “ramas”. Muchas de esas obras no habían sido aún traducidas al español y circulaban, por ello, en grupos restringidos de seguidores que hablaban y leían alemán. Fue

17 Cabe destacar que nuestra propuesta de análisis no buscará cuestionar la heterogeneidad de los usos (Semán, 2005) y de las instancias de validación de las creencias (Hervieu-Léger, 2010). Por el contrario, implica aplicar el mismo principio para el análisis de los ámbitos de producción y de formación que organizan, seleccionan, jerarquizan y materializan las creencias y prácticas de disciplinas espirituales concretas.

en estos núcleos donde se generaron los primeros proyectos terapéuticos y educativos antroposóficos locales. En 1966 varias de las ramas existentes se unieron para fundar la Sociedad Antroposófica argentina. A partir de la década de 1980, la antroposofía comenzó a difundirse más allá de esos grupos restringidos a partir de la creación de instituciones terapéuticas abiertas al público general, como la Fundación San Rafael, un centro de atención médica integral fundado en 1987 en el barrio de Núñez, y los laboratorios antroposóficos “Weleda”. En la década de 1990, esa difusión cobró una mayor magnitud a partir de la creación de empresas, como la cadena de panaderías Hausbrot, basadas en la cosmovisión antroposófica y la apertura de la sede argentina de la Editorial Antroposófica, en 1995, abocada a la publicación en español de autores vinculados a la disciplina. A diferencia de los bestsellers o los libros sobre neochamanismo que analizaremos en los próximos apartados, los libros antroposóficos son comercializados en un ámbito restringido compuesto por comercios y librerías especializadas en espiritualidad, como Deva’s o Kier¹⁸, y en instituciones antroposóficas como la Casa Steiner, la Sociedad Antroposófica, la Fundación San Rafael y las escuelas waldorf. De este modo, los proyectos editoriales están frecuentemente supeditados al interés de las instituciones antroposóficas por la difusión del pensamiento de Steiner entre sus redes de sociabilidad. Esa difusión se vería potenciada por la multiplicación de escuelas y proyectos educativos waldorf en las que nuevos individuos se pondrían en contacto con la red local de instituciones antroposóficas (Riera, Saccol y Wright, 2018).

Las primeras experiencias de desarrollo de la pedagogía antroposófica en la Argentina se remontan a 1940 cuando dos maestras vinculadas a las ramas antroposóficas locales organizaron una escuela en el barrio de Florida que recibía, al principio, sólo a hijos de familias alemanas de la zona. La escuela tomó el nombre “Rudolf Steiner” y hacia fines de la década de 1960 contaba con todos los niveles educativos y había sido reconocida oficialmente por el Ministerio de Educación. En 1975 culminaron sus estudios sus primeros egresados. En 1961 la Sociedad Antroposófica fundó la escuela St. Jean que

funcionó hasta 1975. En 1968 un grupo de padres y docentes de la escuela Rudolf Steiner fundó la escuela San Miguel Arcángel en San Isidro (Habbeger, 1983). Este proyecto contaba, al principio, sólo con un jardín de infantes y los primeros cuatro grados de la escuela primaria. La escuela se mudó a Villa Adelina en 1986 cuando las familias y maestros lograron adquirir un terreno a través de un préstamo de un banco antroposófico alemán y del adelanto de cuotas por parte de algunas de las familias (Ramos, 2008). En 1987 se fundó el jardín de infantes Perito Moreno en la localidad de Martínez. Estos proyectos educativos crecieron hasta completar los tres niveles educativos y se constituyeron como nodos desde los cuales se difundiría la pedagogía a través de la formación de padres y maestros que oportunamente organizarían nuevos proyectos educativos waldorf.

A partir de la década de 1990 varias familias y docentes vinculados a las escuelas antroposóficas existentes fundaron nuevas escuelas en la ciudad de Buenos Aires, en varias localidades del Conurbano Bonaerense y en ciudades intermedias del interior de la Argentina¹⁹. Las escuelas waldorf, junto con el resto de las instituciones y subdisciplinas antroposóficas, constituyen nodos de difusión de la antroposofía a nivel local. La audiencia (Becker, 1982) de estas escuelas se compone de docentes, padres, madres y estudiantes que se involucran con ellas de diferentes maneras y entran en contacto con la concepción antroposófica del ser humano y con las consecuencias prácticas que la disciplina propone para la vida cotidiana. En el caso de los docentes, su integración en estos proyectos educativos requiere que amplíen su formación pedagógica con una formación en pedagogía antroposófica. Varias de las escuelas ofrecen sus propios seminarios de pedagogía waldorf, de cuatro años de duración, que se componen de cursos específicos en los que se aprende la historia de la disciplina y se incorporan y practican las técnicas artísticas

19 Actualmente existen cuarenta escuelas waldorf y diversos grupos de juego e “impulsos” waldorf en la Argentina que fueron creados, en su mayoría, a partir de la década de los 2000. Sólo once de ellas cuentan con los tres niveles educativos obligatorios (inicial, primario y secundario), mientras que veintiséis cuentan con nivel primario y otras trece son de nivel inicial. Estas escuelas se encuentran desigualmente distribuidas en el territorio nacional: la mayoría están ubicadas en la zona norte del Gran Buenos Aires, en la ciudad de Buenos Aires y en distintas localidades intermedias de la provincia de Córdoba. En el resto de las provincias existen algunos jardines de infantes en sus capitales (Mendoza, Salta, Resistencia, Posadas), en los principales conglomerados urbanos (Rosario, Bariloche, San Rafael, Plottier, Cipolletti, Puerto Madryn) y en pueblos o ciudades intermedias que han recibido recientemente movimientos migratorios por estilo de vida (Benson y O’Reilly, 2009) de los sectores medios (Lago Puelo, San Martín de los Andes, Villa la Angostura, Capilla del Monte).

18 La librería y editorial Kier fue fundada a principios del siglo XX por el teósofo y filántropo danés Nicolas Kier y desde entonces se especializa en la comercialización y la edición de libros sobre ocultismo, esoterismo, orientalismo y religiones heterodoxas. La librería y editorial Deva’s fue fundada en 2001 como parte de un emprendimiento de un consorcio dedicado a la actividad editorial (Carrone y Funes, 2013).

y manuales que caracterizan al proceso de transmisión de saberes en estas escuelas, orientado a la formación intelectual y espiritual de los estudiantes. Estos seminarios son cursados tanto por docentes que trabajan en escuelas waldorf o que buscan incorporar sus herramientas pedagógicas en sus clases en otro tipo de escuelas, como por individuos interesados en la disciplina en general. El requisito de contar con una formación específica para ser integrado como docente a una escuela de este tipo es, en ocasiones, negociado. Este suele ser el caso de las escuelas en proceso de crecimiento o de aquellas ubicadas en localidades poco habitadas que tienen problemas para incorporar docentes. En muchos casos, estas escuelas contratan docentes interesados en la pedagogía, aún si éstos no cuentan con la formación específica requerida, con la condición de que se formen mientras comienzan a trabajar en la escuela. Estos docentes se forman en alguno de los seminarios disponibles o, en caso de no contar con seminarios de formación cercanos, a través de capacitaciones organizadas por maestros o profesores waldorf. Asimismo, en muchos casos, algunos padres y madres que cuentan con formación docente, artística o profesional, se incorporan como profesores luego de cursar el seminario.

Recientemente el seminario de la escuela Perito Moreno del barrio de Martínez, obtuvo reconocimiento oficial y se constituyó como el primer profesorado en pedagogía waldorf de la Argentina que emite títulos oficiales de maestro de nivel inicial y primario con orientación antroposófica. En este caso, las personas pueden formarse directamente como docentes waldorf sin necesidad de pasar por algún profesorado “tradicional”. Las escuelas waldorf se constituyen, entonces, como espacios de formación no sólo para sus estudiantes, sino también para los docentes, padres y madres que se involucran en ellas. La formación que ofrecen estos espacios da lugar a procesos de jerarquización que distingue a los actores que cuentan con una formación acreditada y una práctica profesional vinculada a la antroposofía de quienes se contactan de manera más informal, a través de la asistencia a una charla o la lectura de un libro, con ella.

Cada escuela cuenta, entonces, con un cuerpo de especialistas en antroposofía que, por su parte, organizan charlas, grupos de lectura y seminarios por medio de los cuales “forman” a las familias en la disciplina antroposófica y transmiten la necesidad de respetar sus principios en varias

prácticas cotidianas, como la gestión del tiempo y la alimentación en el ámbito del hogar²⁰. Asimismo, la gestión comunitaria de estas escuelas implica que varias de las familias se involucren en actividades necesarias para sostener su funcionamiento. Muchos padres y madres participan activamente de comisiones económicas, de infraestructura y de organización de eventos que se constituyen, en sí mismas, como espacios de socialización de la antroposofía. Estos involucran, por ejemplo, el rezo de un lema y la puesta en práctica de un lenguaje y de ejercicios ligados a la cosmovisión antroposófica. Por último, la integración en la sociabilidad de las escuelas waldorf suele dar lugar al contacto con productos y servicios, y a la creación de proyectos económicos y sociales influenciados por la cosmovisión de la disciplina.

La organización de seminarios y programas de formación docente constituye una de las expresiones de la creación de instituciones abocadas a la transmisión de saberes y técnicas para la formación de profesionales y especialistas por parte de la antroposofía. Cada una de las mencionadas subdisciplinas de la antroposofía, la medicina y farmacia antroposófica, la agricultura biodinámica, la terapia curativa, cuenta también con sus propios programas de especialización y formación profesional. Como veremos en los próximos apartados, la creación de instituciones de formación propias diferencia a la antroposofía del neochamanismo y la de la producción editorial de bestsellers, cuyos mecanismos de transmisión se orientan por otras lógicas. A diferencia de éstos, la antroposofía no busca articular sus programas de formación con otros ámbitos de producción y difusión de saberes, sino que crea instituciones propias a las que, en general, accede un público restringido. A continuación, presentaremos el caso de dos grupos de formación en neochamanismo que, al igual que en la antroposofía, tienen por objetivo transmitir la disciplina y formar especialistas que continúen con sus líneas de práctica neochamánica.

20 Los maestros aconsejan, por ejemplo, un respeto por los “ritmos naturales” de la niñez, dado fundamentalmente por el desarrollo de un ritmo sano y ordenado de alimentación y de sueño, y desaconsejan el uso por parte de los niños de aparatos electrónicos, como televisores, computadoras y celulares. Estas prácticas suelen ser justificadas como medidas preventivas frente a desórdenes cognitivos y psicológicos que son percibidos como recurrentes por parte de las familias: problemas de atención, hiperactividad, falta de acaparamiento de límites, adicciones y dificultades para establecer vínculos sociales suelen ser mencionados en estos ámbitos como problemas que estarían atravesando a la niñez y la juventud en la actualidad y que podrían ser erradicados a partir de un replanteamiento de los contenidos educativos y de las prácticas cotidianas en el hogar.

Entre la universidad y los centros holísticos: los espacios de formación del neochamanismo

Otra expresión de la espiritualidad contemporánea en la que recientemente se han organizado espacios de formación que habilitan procesos de jerarquización entre sus seguidores, es el neochamanismo. Este fenómeno surgió a partir de los procesos contraculturales de la década del sesenta que reivindicaron la incorporación de modelos alternativos a los científico-tecnológicos y que dieron lugar a nuevas formas de espiritualidad. En ese contexto, Mircea Eliade con *Las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951) y Levi-Strauss con *La eficacia simbólica y El hechicero y su magia* (1949), dieron pie para la legitimación del chamanismo y su interpretación como un “fenómeno psico y socio integrador”, que resultó clave para su adaptación al medio urbano occidental (Apud, 2013: 16). En términos generales, el neochamanismo es definido como un conjunto de representaciones, discursos y prácticas que se producen a partir de la recuperación y la reinterpretación de la espiritualidad indígena (Scuro, 2015) en contextos urbanos occidentales (Lagarriaga, 2007; Apud, 2013). Sin perder de vista sus diferentes usos, podemos decir que el neochamanismo ha logrado insertarse como una alternativa terapéutica (Idoyaga Molina, 2015) que abarca cuestiones médicas, psicológicas y/o religiosas (Lagarriaga, 1995). En este apartado se analizarán distintos espacios de formación en neochamanismo desarrollados por dos fundaciones que actúan en centros urbanos de nuestro país.

El primer caso es el de la Fundación de Estudios Chamánicos creada en 1979 por el antropólogo estadounidense Michael Harner. A partir de sus investigaciones en comunidades indígenas, Harner desarrolló un método al que llamó “chamanismo transcultural”, en el que se propuso sintetizar los principios básicos de los chamanismos presentes en distintas culturas. Centrándose en la figura del “chamán sanador”, sostuvo que el chamán es “una persona que entra en un estado alterado de conciencia para contactar con una realidad que normalmente desconocemos, a fines de adquirir sabiduría y poder ayudar a otras personas” (Harner, 2017: 65). A través de la ayuda de los “espíritus” con los que se comunica, éste es capaz de curarse a sí mismo y a los demás “recargando la energía vital y extrayendo la negativa” (Harner, 2017). Según plantea, el método que diseñó está basado en su propia interpretación

acerca de las “técnicas chamánicas²¹” investigadas en comunidades de Norteamérica y Sudamérica, junto a estudios etnográficos sobre chamanismo en otros continentes.

A diferencia de las sociedades tradicionales en donde suelen ser pocos los que aspiran a convertirse en chamanes, y menos quienes lo logran (Towsend, 1989), o en donde ocupar tal posición requiere de la transmisión de dones a partir del linaje o experiencias cercanas a la muerte (Wright, 2015), la propuesta de Harner pretendió traducir y adaptar las “técnicas” ancestrales a una técnica comprensible y fácil de aplicar a la vida cotidiana de los occidentales. De este modo, sostuvo que los requisitos para convertirse en un “practicante chamánico” son: intención, voluntad, disciplina y práctica. Asimismo, propuso alcanzar el estado alterado de conciencia a través del sonido monótono de tambores, prescindiendo del uso de sustancias psicoactivas.

Al igual que el caso de Steiner analizado en el apartado anterior, Harner comenzó a difundir su interpretación sobre el chamanismo a partir de la publicación en 1980 del libro *“The way of the shaman”*, presentado como guía introductoria para aquellos que quieran interiorizarse y aprender su metodología²². Esta publicación fue precedida por la aparición *Las enseñanzas de Don Juan* del antropólogo Carlos Castaneda en 1968. A diferencia de los autores antroposóficos publicados por una editorial de su misma disciplina y, en general, comercializados en ámbitos también antroposóficos; estos autores fueron publicados por editoriales de mayor alcance, contribuyendo a la popularización del fenómeno y a la posterior construcción del neochamanismo (Scuro, 2016).

21 La concepción del chamanismo como técnica surgió del historiador rumano Mircea Eliade, que lo definió como una técnica de éxtasis. Según Eliade, el chamán es aquel que se especializa en un trance controlado durante el que su alma se separa del cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo (Eliade, 1986).

22 Su edición en español estuvo a cargo de la editorial Kairós, fundada en 1965 por el filósofo e ingeniero Salvador Pániker, profesor de filosofía oriental en la Universidad de Barcelona. De padre indio, familiarizado de joven con la cultura oriental, en su labor de escritor, editor y profesor universitario procuró articular algunos rasgos de la cultura occidental (como la secularización) con las creencias y las filosofías orientales. La editorial tradujo varias obras de Harner en español y creó una serie de publicaciones sobre chamanismo.

Al mismo tiempo, Harner difundió su método a través de la creación de la Fundación de Estudios Chamánicos²³, que tiene por objetivo la preservación y la enseñanza de los “conocimientos chamánicos”. A través de sus docentes, formados en distintas partes del mundo, difunde y organiza seminarios en países de Europa, Norteamérica y, en el caso de Sudamérica, Argentina y Chile. Si bien la Fundación no tiene sedes físicas en Argentina y en Chile, allí se articula con organizaciones locales en donde se dictan cursos bajo su sello. En el caso de la ciudad de Buenos Aires, este curso se dicta en la Fundación Columbia, un reconocido centro de talleres y formaciones en distintas disciplinas espirituales.

Dentro de sus ofertas encontramos un programa de “formación en chamanismo transcultural” en el que se les enseña a los participantes a tener un contacto “de primera mano” con sus “espíritus de ayuda”. El programa tiene una duración de cuatro años: comienza con un taller inicial, seminarios optativos y luego una formación intensiva en “sanaciones chamánicas avanzadas”. Orientado a aquellos que quieran utilizar la práctica para su propia sanación, pero principalmente como práctica profesional para la sanación de otros, este método es presentado como un complemento al tratamiento médico o psicológico.

En sintonía con los discursos autonomistas de otras disciplinas y prácticas espirituales Nueva Era (Carozzi, 1999; Wood, 2007), los libros de Harner y las narrativas de los actores, actualizan una definición de los practicantes del neochamanismo como autónomos y horizontales. En ese sentido, Harner afirma que “cada viajero individual encuentra directamente en la realidad no ordinaria su propia autoridad espiritual” (Harner, 2017:15). Al mismo tiempo, se refiere a los grupos de tambores, que se reúnen regularmente para realizar la práctica, como grupos autónomos que trabajan en pequeñas comunidades independientes pero que forman parte de una comunidad mayor, carente de jerarquías o dogmas. Sin embargo, es necesario atravesar un proceso de práctica y de aprendizaje para entrar en contacto con dicha “autoridad espiritual” y para participar de esos grupos. En ese sentido, los docentes de la fundación y los individuos formados por ella sostienen que cuentan con una serie de saberes legítimos basados en haber experimentado en repetidas ocasiones la práctica del “viaje”.

A ello se suma que el programa de estudio en chamanismo transcultural propone la formación de “practicantes chamánicos”. Cursar los seminarios abre la posibilidad a trabajar con “consultantes” o “pacientes” e incluso a enseñar los contenidos del taller básico de forma individual. Sin embargo, el hecho de ser considerado “practicante”, no habilita al dictado de cursos y seminarios; para ello existen docentes especialmente autorizados. De la misma manera, aquellos que hayan aprendido estas técnicas por fuera del ámbito institucional y que quieran acceder al resto de los seminarios, deberán necesariamente transitar por el taller básico dictado por un miembro autorizado por la fundación. Al finalizar cada seminario, se firma un acuerdo de confidencialidad en el que los participantes se comprometen a no difundir los conocimientos recibidos. Según los actores, dicha normativa pretende evitar que se produzcan modificaciones en la transmisión de los saberes, de manera que no se distorsione el método creado por Harner.

En este sentido, vemos que el desarrollo de un “método” en particular requiere de la socialización de sujetos en una particular interpretación del mundo que es transmitida por docentes autorizados que se definen a sí mismos como “practicantes chamánicos”. Ahondando en los fundamentos de la estructura de la fundación, nos encontramos con diferencias de especialización entre los practicantes. La diferenciación estaría asociada a niveles de práctica personal y disciplina (cumplimiento de reglas y normas éticas que dirigen la práctica), que se traducen en diferentes cantidades de “poder espiritual” que pueden ser canalizados. Esta habilidad, a su vez, repercute en la eficacia de la cura y, por lo tanto, en la determinación del “reconocimiento social” del practicante. En este sentido, los “docentes”- a los que podríamos llamar *especialistas*- son practicantes neochamánicos avanzados que cuentan con el reconocimiento del resto de los miembros del grupo. Y, por sobre todo, de los directivos de la fundación, encargados de asignarles tal posición.

Otro espacio de formación en neochamanismo es el curso de posgrado de Medicina Tradicional Indoamericana desarrollado por la Fundación Mesa Verde. A diferencia de la Fundación en Estudios Chamánicos, que en las últimas décadas ha institucionalizado de forma transnacional una práctica terapéutica a partir de la formulación y la transmisión de una metodología propia, los miembros de este espacio ofrecen un programa de formación,

23 Ver en <http://chamanismo-transcultural.com/fundacion-de-estudios-chamanicos/>

basado en sus experiencias neochamánicas y profesionales, en una institución educativa previamente consolidada. Específicamente, dentro de la universidad pública.

La Fundación Mesa Verde fue creada en 1997 y se encuentra ubicada en Rosario, Provincia de Santa Fe. Compuesta por cuatro profesionales de las ciencias sociales y de la salud, tiene por objetivo la investigación y el estudio sobre los estados no ordinarios de conciencia. A través de diferentes programas de investigación, sus miembros se proponen promover el respeto y la protección de los saberes ancestrales de la medicina tradicional indígena como elemento de “transformación, evolución y cambio”. En este sentido, una de las temáticas de central interés para sus miembros es el estudio del chamanismo en tanto medicina tradicional de culturas ancestrales y su papel en la construcción de nuevos paradigmas holísticos dentro del campo científico, particularmente, en el ámbito de salud.

Durante una primera etapa, estos profesionales centraron su trabajo en el estudio del chamanismo amazónico y el potencial terapéutico de la ayahuasca. Luego, comenzaron desarrollando actividades de investigación con voluntarios en el marco de sesiones grupales, a fines de comprender los efectos del preparado sobre la psiquis humana. El material construido a partir de esas experiencias fue sistematizado en el libro *Ayahuasca, medicina del alma* publicado por la Editorial Biblos en 2015. En el último tiempo, estas actividades de tipo experiencial fueron dejadas de lado y reemplazadas por la enseñanza de la medicina tradicional indígena dentro del ámbito académico, a través de contenidos exclusivamente teóricos. Sosteniéndose en recomendaciones de la OMS (2009) acerca de la importancia de la investigación y la enseñanza de medicinas tradicionales, estos *especialistas* comenzaron en 2014 a dictar un curso de posgrado en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Rosario, en la que parte de los miembros del grupo contaba con cargos docentes en asignaturas vinculadas a sus respectivas disciplinas (psiquiatría, antropología y psicología).

El curso de Medicina Tradicional Indoamericana está orientado a profesionales de las ciencias sociales y de la salud, pero también se encuentra abierto al público en general. La propuesta está orientada a la construcción

de “puentes” entre la medicina tradicional y la medicina occidental a través de la capacitación y formación de profesionales de distintas disciplinas en conceptos y cosmovisiones indígenas. La duración del curso es de un año, las clases son mensuales y están dictadas por los integrantes de la fundación, así como también por chamanes invitados de comunidades indígenas. Cuenta con la asistencia de aproximadamente cien personas, algunas pertenecientes a la universidad y otras externas, entre las que encontramos residentes de otras localidades del país. Según los organizadores, los alumnos son en su mayoría profesionales de la psicología. El curso se aprueba con la entrega de una monografía final vinculada a las temáticas trabajadas durante el año y finaliza con la entrega de un certificado extendido por la universidad.

El análisis de los casos da cuenta de procesos de institucionalización de prácticas y saberes espiritualizados, a partir de la sistematización y transmisión de conocimientos por parte de especialistas. En el primero de los casos, el carácter de especialista se adquiere a través de la práctica y la disciplina; mientras que en el segundo ser especialista se basa en la articulación de las técnicas y saberes neochamánicos con su propia práctica profesional. Ambos programas culminan con la emisión de titulaciones, que tienen como objetivo dotar a sus egresados de una acreditación que pueda ponerse en juego en su ámbito profesional. Ello aumenta las posibilidades de obtener reconocimiento, tanto al interior de los circuitos neochamánicos, como, en el caso del curso de posgrado, dentro de otros ámbitos profesionales. Al igual que en las formaciones antropológicas, aquí nuevamente vemos emerger formas de jerarquización que cuestionan la imagen de la Nueva Era como un ámbito horizontal, habitado por individuos atomizados. A continuación, presentaremos el caso de los libros de espiritualidad y bienestar personal que nos permitirán comprender otras formas de institucionalización y de jerarquización de saberes en este ámbito de la religiosidad contemporánea.

Espiritualidad para un público amplio: la producción de libros de Mindfulness y de neohinduismo

El carácter de mediación social que expresa la transmisión de saberes espirituales a partir del análisis de las instituciones de formación antropológica y neochamanismo también puede encontrarse en la producción de la literatura que combina espiritualidad y desarrollo personal, y que ha dado lugar a la proliferación de una copiosa obra de autores locales y extranjeros. A través de la mediación editorial, los libros operan en dos sentidos: como referencia y jerarquización de los “terapeutas” o facilitadores de experiencias de transformación personal y como formas de visibilización y difusión de determinadas espiritualidades. En este apartado nos concentraremos en aquellas obras ligadas al Mindfulness y a la meditación neohinduista²⁴ del Arte de Vivir.

Al igual que la antroposofía y el neochamanismo, el Mindfulness y el Arte de Vivir cuentan con espacios de formación propios. El Arte de Vivir es una organización neohinduista (Altglas, 2014) que ofrece cursos de yoga, respiración consciente y meditación coordinados por instructores formados en cursos intensivos de 20 días de duración, llamados TTC (Curso de Entrenamiento de Profesores, “Teacher Training Course” por sus siglas en inglés). Para ser admitido a uno de estos cursos, es necesario haber realizado una cantidad de cursos de respiración y de prácticas de meditación en la organización. Los cursos son dictados por instructores “senior”, provenientes generalmente de la India o los Estados Unidos (Funes, 2012) y, hasta 2012, no eran ofrecidos en la Argentina sino que los interesados debían viajar a otros países para obtener esta formación que los habilita a coordinar los cursos de respiración y meditación.

El desarrollo del Mindfulness está marcado por una estrecha relación con la medicina: su expansión desde los EE. UU. a partir de la década de 1980 se debió a la acción de reinterpretación y difusión de los principios budistas realizada por el médico estadounidense Jon Kabat-Zinn, incorporándose luego a la práctica de la psicología clínica, la psiquiatría y las terapias neurológicas en

las instituciones de salud. Como en el caso de la meditación neohinduista, sus prácticas se organizan a través de encuentros bajo la modalidad de seminarios y talleres con un facilitador, entrenador o guía. En Argentina, al igual que en otros países hispanohablantes, el término ha sido traducido comúnmente como “atención plena” y es frecuentemente realizada por psicólogos, psiquiatras y médicos. Así, el Mindfulness parece reorientar formas del bricolage psico-espiritual propios de las espiritualidades alternativas hacia el campo de la salud mental a través del recurso a un discurso científico (Garnoussi, 2011).

La historia de la religión se ha nutrido de los libros religiosos como una fuente primordial de testimonio escrito. Por caso, la sociología de la religión de Max Weber (1987) ha recurrido a algunos de esos textos para comprender las disposiciones prácticas y éticas de las religiones universales e interpretar sus modos de racionalización del vínculo con el mundo. Los libros considerados por la historia y la sociología de las religiones históricas fueron producidos por autores relevantes para la determinación del curso de las creencias y la institucionalización de principios y prácticas religiosas.

La producción contemporánea de libros religiosos no parece haber merecido un interés similar. En la división social del trabajo académico sobre el campo religioso, el estudio de los libros como materialidad escrita en la que se anclan, se interpretan y se ponen en circulación las creencias religiosas ha sido comúnmente el monopolio de la teología, la hermenéutica o la filología religiosa. Esa disposición académica hacia estos objetos buscó satisfacer la necesidad social de preservar la sacralidad de la que los textos religiosos se encuentran imbuidos y, consecuentemente, al control del tratamiento legítimo de libros que no son cualquier libro²⁵.

No obstante, recientemente, en investigaciones que abordaron el mercado de los objetos del creer se han estudiado los libros en tanto mercancías que pueden estar débil o fuertemente marcadas a partir de la tensión que define las estrategias de las editoriales religiosas (Algranti, 2013). Los libros religiosos se estructuran de acuerdo a la orientación de las editoriales hacia un

²⁵ Análogamente, la crítica literaria se ha reservado para sí el estudio de la producción de obras literarias para preservar y administrar el valor simbólico asignado a una prestigiosa actividad de la “alta cultura” definiendo la conformación del canon legítimo, es decir, distinguiendo los libros, autores y las empresas editoriales que valen simbólicamente de las que no.

²⁴ Sobre la categoría de neohinduismo como un modo de resignificación y adaptación de las creencias hinduistas a los marcos de referencia de la cultura occidental ver Altglas (2014).

público creyente expandido o a la definición de su valor simbólico en función de criterios legitimados institucionalmente por los cuadros especializados de las comunidades religiosas (Algranti, 2013). El análisis de la actividad editorial religiosa ha permitido subrayar el papel que juegan las industrias culturales en la configuración del campo religioso (Semán, 2013: 24)²⁶.

Estos enfoques desde la producción y circulación de bienes simbólicos religiosos complementan los estudios desarrollados sobre las lógicas de apropiación de bienes culturales producidos para un público masivo y orientados a la religiosidad Nueva Era (Semán, 2006; Semán y Rizzo, 2013, Papalini, 2017). No obstante, al colocar el foco en el consumo, los análisis de la producción de literatura espiritual masiva no han considerado en profundidad algunas implicancias de la mediación editorial. Por caso, como ha sido señalado, este tipo de libros religiosos que construyen en el mercado cultural un mercado espiritual pueden haber sido objeto de un proceso de supresión de marcas religiosas específicas que les permite ubicarse en el género de la “autoayuda” (Rocca, 2013)²⁷.

En la transformación contemporánea de lo religioso, los libros también pueden operar como formas instituyentes del creer contemporáneo asegurando la circulación de determinadas creencias en determinados espacios sociales. Por un lado, las relaciones entre autores, creencias y editores influyen en la selección de la oferta literaria y definen potencialmente sus ámbitos de circulación. Por otro, la posición de las casas de edición en el mercado de producción de bienes

simbólicos (Bourdieu, 1995) habilita determinadas formas de reconocimiento y jerarquización de disciplinas y autores. De este modo, mostraremos cómo las características de la edición de libros de Mindfulness y de meditación neohinduista permiten distinguir los modos de organización de estos dos tipos de espiritualidad de desarrollo personal.

Si bien hacia fines de la década de 1990 comienzan a aparecer las primeras traducciones de los libros del médico estadounidense Jon Kabat-Zinn a través la editorial española Kairós, recién hacia mediados y finales de la década del 2000 los libros de Mindfulness se convirtieron en un éxito editorial que atrajo la atención de los principales grupos editoriales trasnacionales, como Planeta y Penguin Random-House, fundamentalmente, a través de las filiales ibéricas de algunas de las editoriales que se encontraban bajo su órbita. En el marco de un mercado internacional del libro en proceso de unificación desde las últimas décadas (Sapiro, 2009), los grandes grupos adquieren un poder superlativo en la selección de las obras traducidas y en el reforzamiento de las posibilidades de circulación de la producción y de los autores de los espacios culturalmente dominantes, particularmente, de los libros de probado éxito en los Estados Unidos.

Hacia mediados del 2010, varios autores locales publicaron sus libros en las filiales argentinas de estas editoriales, con rápidas reediciones. La estructura de estos grandes grupos, en el marco de un proceso de concentración de la industria editorial argentina consolidado hacia la década de 2000 (Botto, 2006), aseguraba una amplia circulación en los principales canales de distribución –con lugares privilegiados en las mesas de exhibición de las principales cadenas de librerías– y con redes mediáticas que incluían reseñas de sus libros y entrevistas a los autores en los grandes periódicos locales y en algunos programas de televisión.

De este modo, a través de sus obras, los autores de libros de Mindfulness en la Argentina, como Clara Badino, Martín Reynoso, Silvio Raij y Javier Candarle se consolidaron como los principales referentes de su práctica y formación en el ámbito local ante un público amplio. Este reconocimiento cultural a través de su conversión en autores, es decir, en figuras individualizadas socialmente autorizadas en la materia de su obra fue central para la validación

26 Desde un campo de investigación diferente –la historia y los estudios del libro y la edición– Dujovne (2014) ha mostrado también la incidencia de la actividad de los editores en la cultura judía en la Argentina y sus lazos transnacionales. Asimismo, un análisis de caso de la producción de libros religiosos en el judaísmo puede encontrarse en el capítulo de Baredes y Tribisi del libro dirigido por Algranti (op. cit.).

27 A través de la reconstrucción de la trayectoria de publicación del pastor evangélico bautista Bernardo Stamateas, Rocca (2013) muestra cómo el proceso de “evaporación” de las marcas orientadas a un público bautista en los textos va de la mano con el pasaje del autor desde editoriales afincadas en la propia comunidad religiosa, hacia la edición propia y la publicación en grandes casas de edición comercial. Por otra parte, no debe soslayarse el papel de los editores en el desarrollo del género “autoayuda” en la Argentina. Hacia mediados de la década de 1940, Antoni López Llaunàs, el director de la editorial Sudamericana, adquirió los derechos de varios libros del autor de best-sellers norteamericanos Dale Carnegie –entre los que se cuentan *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas* y *Cómo hacer un hogar feliz*– y publicó sus primeras ediciones bajo un sello editorial alternativo que denominó Editorial Cosmos para no “contaminar” el prestigio de Sudamericana con obras de escaso valor literario (López Llovet, 2004). El éxito de ventas conllevaría su posterior incorporación al catálogo de Sudamericana.

de los espacios y los agentes más o menos legítimos para la práctica y la formación del Mindfulness. Al no requerir la acreditación en instituciones de enseñanza oficial –no posee programas de formación reconocidos por el Estado–, los cursos de Mindfulness se desarrollan en un mercado relativamente desregulado de terapias espirituales de bienestar personal. Los libros permiten anclar el reconocimiento reclamado a partir del trabajo de conformación de redes con los principales referentes norteamericanos y con la antigüedad en la experiencia de la práctica. Pero además, los autores de Mindfulness han sido publicados en una editorial históricamente ligada al desarrollo de la psicología en la Argentina: la editorial Paidós. La presencia de estos autores en esta editorial y su ubicación en colecciones de “Neurociencias” contribuye a la legitimación del Mindfulness ante un público restringido ligado a las especialidades consagradas a la salud mental²⁸.

Los libros de meditación neohinduista han seguido un itinerario similar a los de Mindfulness en la edición de sus traducciones internacionales y locales desde pequeñas o medianas editoriales hacia las grandes casas transnacionales, aunque su circulación conoce antecedentes en un período anterior. Hacia la década de 1980 ya comenzaban a circular los libros de diversos líderes espirituales hindúes como Swami Vivekananda, Osho, Paramahansa Yogananda, entre otros introductores del Yoga y de las prácticas de diferentes variedades del hinduismo en el mundo occidental. En la mayoría de los casos, se trató de editoriales desarrolladas en el seno de espacios que propiciaban la circulación de los saberes neohindusistas a partir del trabajo de referentes locales que habían entrado en contacto con algún líder espiritual o algunos de sus discípulos directos²⁹. Asimismo, es preciso señalar que la literatura hinduista y de meditación conocía una presencia importante en el ámbito cultural local a través de la editorial y la librería Kier³⁰.

28 Cabe destacar, asimismo, que el libro de Martín Reynoso, *Mindfulness*, fue prologado por el neurólogo Facundo Manes, autor de varios *best-sellers* de neurociencia y uno de los difusores del Mindfulness en medios masivos de comunicación y ante las elites políticas y empresarias –por caso, fue quien recomendó el Mindfulness en 2013 en calidad de neurólogo presidencial a la entonces Presidenta Fernández de Kirchner.

29 Es el caso de Ada Albrecht, licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y fundadora de la Fundación Hastinapura, que en 1981 traduce y publica a Swami Vivekananda en la editorial de la fundación.

30 Sobre la librería Kier, ver nota al pie nro. 5.

Hacia mediados de la década de 2000, los libros de Sri Sri Ravi Shankar se editaron en la Argentina bajo el órgano editorial de la filial argentina de la Fundación el Arte de Vivir (FAV). A diferencia de Osho, que ya era publicado desde hace tiempo por editoriales orientadas a un público amplio, su circulación se ceñía en principio a los circuitos de los miembros y asistentes a las actividades de la Fundación. Hacia principios de la década de 2010, con la expansión y la popularidad creciente de la Fundación, los libros de Ravi Shankar ya tenían un lugar destacado en la librería especializada en literatura espiritual Deva's³¹.

Entre 2011 y 2012 se produce una masificación de la demanda de los servicios y bienes espirituales de la FAV (Viotti, 2015). Entre esos años, la historia de vida de Fernando Ribero³², un empresario miembro de FAV vinculado a personalidades de los medios masivos produce un impacto considerable en las audiencias radiales y televisivas. En 2012, Ribero publica junto a Juan Mora y Araujo, vicepresidente de FAV en la Argentina, *Inspirar: el arte de vivir mejor* publicado por la editorial Planeta. El libro trata la experiencia de transformación de la visión del mundo de Ribero a partir de su contacto con los saberes y prácticas que Mora y Araujo despliega en FAV. La conversión en autores de agentes vinculados a FAV permite consolidar ante un público ampliado el reconocimiento de las actividades de la Fundación, que era objeto de críticas debido a su vinculación con las autoridades políticas (Funes y Viotti, 2015).

La producción de libros de espiritualidad requiere del desarrollo de mediaciones que definen la oferta de bienes espirituales. Estas mediaciones implican tanto una selección de las figuras que se convierten en autores como una orientación hacia un público determinado. La edición de libros de Mindfulness y de meditación neohinduista en grandes grupos transnacionales permite el reconocimiento de los referentes locales y la circulación de sus obras en un público amplio. En el caso de la Fundación el Arte de Vivir, el libro publicado por fuera de sus órganos editoriales capitalizó una experiencia que

31 Sobre Deva's, ver Carrone y Funes, *ibid*.

32 Luego de una crisis de stress y de entrar en contacto con la Fundación el Arte de Vivir, Ribero experimentó un proceso de cambio espiritual al tiempo que le diagnosticaron una enfermedad terminal de la que finalmente fallecería hacia el año 2013.

había suscitado el interés sensible de las audiencias de medios. En cuanto al Mindfulness, los títulos de los autores extranjeros y locales también circularon por una editorial históricamente vinculada a la psicología, favoreciendo la legitimación de autores y saberes entre un público especializado ligado al ámbito de la salud mental.

Conclusiones

La atención a las formas de mediación que operan sobre la conformación de la oferta espiritual Nueva Era permite problematizar algunas de las hipótesis que frecuentemente acompañan a las interpretaciones de la individualización en el ámbito religioso. Como indicamos en la introducción, los diagnósticos acerca de la conformación de una “religiosidad a la carta” (Schlegel, 1995), es decir, un espacio desjerarquizado y monolítico del que cada creyente-consumidor se sirve de acuerdo a sus preferencias individuales, parecen sugerir que las prácticas religiosas estarían cada vez menos influidas por instancias institucionales. Estas perspectivas han dejado de lado en sus análisis las mediaciones sociales que influyen en la composición de esas “cartas”. Este capítulo buscó mostrar las lógicas que atraviesan a dos de esas formas de mediación social, los ámbitos de formación de especialistas y la producción de libros, que jerarquizan los saberes y prácticas espirituales con los cuales los actores sociales entran en contacto. Asimismo, libros y cursos forman parte de procesos de especialización que jerarquizan a los actores dentro de las organizaciones y disciplinas espirituales analizadas.

El foco en los cursos de formación y la producción editorial de diferentes disciplinas espirituales nos permitió distinguir tres procesos instituyentes que organizan el espacio del creer. En primer lugar, la antroposofía muestra un tipo de *institucionalización comunitaria*, a través de la generación de sus propias instituciones (educativas, terapéuticas, etc.), sus instancias de formación y de la publicación de libros en editoriales propias comercializados en esos mismos espacios. En el caso del neochamanismo encontramos un tipo de *institucionalización por articulación* con espacios de formación previamente consolidados, como es el caso de la universidad y de un reconocido centro de formación en diferentes prácticas espirituales. Finalmente, los bestsellers

del Mindfulness y del neohinduismo exhiben una forma de *institucionalización por difusión* a través del acceso a editoriales comerciales orientadas a un público amplio. Estos procesos instituyentes permiten, entonces, complejizar la imagen de la religiosidad contemporánea como un ámbito habitado por meros “consumidores”, y comprender los modos de jerarquización de actores, saberes y prácticas.

Bibliografía

- Algranti, J. (2013). “Las formas sociales de las mercancías religiosas”. En Algranti, J. (dir), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 35-61). Buenos Aires: Biblos.
- Altglas, V. (2014). Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions* 167 : 315-332.
- Amaral, L. (1999). “Sincretismo em movimento. O estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. En Carozzi, M. J., *A nova era no Mercosul* (pp. 27-46). Petrópolis: Vozes.
- Amaral, L. (2003). “Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea”. En Velho, O. (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha* (pp. 17-60). São Paulo: Attar/CNPq.
- Apud, I. (2013). “Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano” Montevideo: Tesis de maestría en Metodología de la Investigación Científica. Universidad Nacional de Lanús.
- Archenti, N., Marradi, A. y Piovani, J. I (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé.
- Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Estudios Sociales*, 40:101-126.
- Becker, H. (1982). *Art worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Benson, M. y O'Reilly, K. (2009). *Lifestyle migration: expectations, aspirations and experiences*. Burlington: Ashgate.
- Berger, P. (1977). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, P. (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49(4): 313-316.

Berlanda, N. y Viegas, D. (2015). *Ayahuasca, medicina del alma*, Buenos Aires: Biblos.

Botto, M. (2006). "1990-2000. La concentración y la polarización de la industria editorial", en De Diego, J. L. (comp.), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000* (201-237). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

Bubello, M. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.

Carozzi, M. J. (1999). "Nova Era: A autonomia como religião". Em *A nova era no Mercosul* (pp. 149-190). Río de Janeiro: Editora Vozes.

Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la UCA.

Carrone, N y Funes, M. E. (2013). "El boom espiritual. Estrategias de diversificación y de utilidad en el campo de la espiritualidad alternativa: El Arte de Vivir y la editorial Deva's". En Algranti, J. (dir), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 135-158). Buenos Aires: Biblos.

Casanova, J. (1994). *Religiones públicas y privadas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Castaneda, C. (1974). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: FCE.

Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7(1): 10-29.

Champion, F. (1990). "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines". En *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* (pp. 16-69). Paris: Centurion.

Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.

De la Torre, R (comp.). (2006). Circuitos Mass Mediáticos de la Oferta Neoesotérica: New Age y Neomagia Popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32): 29-41.

De la Torre, R. (2012) *Religiosidades Nómadas*. Guadalajara: CIESAS

Dubet, F. y Martucelli, D. (2000). *En qué sociedad vivimos*, Buenos Aires: Losada.

Dujovne, A. (2014). *Una historia del libro judío*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Eliade, M. (1986) [1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE.

Faivre, A. (1986). *Accès de l'esoterisme occidental*. Paris: Gallimard.

Frigerio, A. (2013). "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo". En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47-70). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.

Frigerio, A. (2016). La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18(24): 209-231.

Funes, M. E. (2012) Notas sobre el concepto de estrés como clave de interpretación del mundo en el arte de vivir. *Mitológicas*, 27: 61-73.

Garnoussi, N. (2011). Le *Mindfulness* ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle: des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale. *Sociologie*, 2(3):259-275.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Standford: Standford University Press.

Habbeger, J. F. A. (1983). *Historia del movimiento antroposófico en la Argentina*. Inédito.

Harner, M. (2017) *La senda del Chamán*, Barcelona: Kairós.

Heelas, P. y Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hervieu-Léger, D. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Annéesociologique*, 60 (1): 41-62.

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):15-37.

Lagarriaga, I. (1995) "Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del Espiritualismo Trinitario Mariano". En Lagarriaga, I., Galinier, J., Perrin,

M. (coords.), *El chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual* (pp. 85-101), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana, México: Plaza y Valdés.

Lagarriga, I. (2007) "Algunas modalidades del chamanismo en México". En *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados: memorias del Seminario Internacional* (pp.17-61), Cali, Colombia: Universidad del Valle.

Lévi-Strauss, C. (1977) "La eficacia simbólica". En *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba.

López Llovet, G. (2004). *Antonio López Llaunás, un editor con lo piés en la tierra*. Buenos Aires: Dunken.

Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9): 44-63.

Mallimaci, F. (2008). "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política". En Mallimaci, F, *Religión y política en América Latina y Europa* (pp. 117-139). Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, F. (2013). "Introducción". En Mallimaci, F. (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 15-90). Buenos Aires: Biblos.

Michel, P. (2006). Espace ouvert, identités plurielles: les recompositions contemporaines du croire. *Social Compass*, 53(2): 227-241.

Organización Mundial de la Salud (2009). "Medicina Tradicional". [En línea] Disponible en: http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/4262/A62_R13-sp.pdf;jsessionid=82A5A52DCA136D17F97E43630540184B?sequence=1 [consultado el 31 de octubre de 2018].

Papalini, V. (2017). New age, salud y educación. Confluencia y divergencia de posiciones. *Debates do Ner*, 18(31), 227-256.

Quereilhac, S. (2014). "Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1920)". En Bruno, P. (comp.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-154). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Ramos, A. (2008). *Educación al futuro*. *Revista San Rafael*. 1:5-10.

Riera, V., Saccol, C. y Wright, P. (2018). "Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía". En Wright, P. (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 57-76). Buenos Aires: Biblos.

Rocca, L. (2013). identidades desdobladas: Bernardo Stamateas como productor de bienes simbólicos. En Algranti, J. (dir), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 201-226). Buenos Aires: Biblos.

Santamaría, D. (1992). "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología". En Bianchi, S., Aruj, R, Georges, R, y Bjerg, M, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina* (pp. 7-47). Buenos Aires : Centro Editor de América Latina.

Sapiro, G. (2009). *Les contradictions de la globalisation éditoriale*. Paris: Nouveau Monde.

Scuro, J. A (2016) "Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay" Porto Alegre: Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Scuro, J. A. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 17(22): 167-187.

Semán, P. y Viotti, N. (2015). El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260: 81-94.

Semán, P. (2005). ¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers. *Desacatos*, 18: 71-86.

Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.

Semán, P. y Rizo, V. (2013). La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas. *Alteridades*, enero-julio 2013.

Semán, P. (2013). "Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos". En Algranti, J. (dir), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 201-226). Buenos Aires : Biblos.

Schlegel, J. L. (1995). *Religions à la carte*. Paris: Fayard.

Staudenmaier, P. (2008). Race and Redemption. Racial and Ethnic Evolution in Rudolf Steiner's Anthroposophy. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11(3): 4-36.

Steiner, R (1991). *La educación del niño desde el punto de vista de la antroposofía. Metodología de la enseñanza y las condiciones vitales de la educación*. Madrid: Editorial Rudolf Steiner.

Towsend, J. (1989) "Neochamanismo y el movimiento místico moderno" en *El viaje del chamán*, Gary Doore (ed.), Barcelona: Kairós.

Van Hove, H. (1999). L'émergence d'un "marché spirituel". *Social Compass*, 46(2): 161-172.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). "La investigación cualitativa". En Vasilachis de Gialdino, I. (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-63). Barcelona: Gedisa.

Viotti, N. y Funes, M.E. (2015) La política de la Nueva Era: El Arte de Vivir en Argentina; *Debates Do Ner*, 2:17-36.

Viotti, N. (2015): El affaire Ravi Shankar. Neohinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 25(43):13-46.

Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de investigación*, 18:39-67.

Viotti, N. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de trabajo*, 8:135- 152.

Viotti, N. (2017) Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología*, 28, 167-183.

Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Wood, M. y Bunn, C. (2009). Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality. *Sociology*, 43(2): 286-303.

Wood, M. (2007). *Possession, power and the new age. Ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot: Ashgate.

Wood, M. (2009). The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the "Sociology of Spirituality" Paradigm. *Social Compass*, 56(2): 237-248. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>

Wright, P. (2015). Sueño, shamanismo y evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino. *Sociedad y Religión*, 44(25) : 188-245.

York, M. (1999). Le supermarché religieux. Ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. *Social Compass*, 46(2): 173-179.

Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina

César Ceriani Cernadas³³

Rodolfo Puglisi³⁴

Resumen

Durante la última década la teoría social prestó una renovada atención a las implicancias de la materialidad en la vida cotidiana y los arreglos culturales de los grupos humanos, buscando no reducirla a epifenómenos simbólicos o, por el contrario, a determinaciones de procesos económicos inmanentes. En esta presentación nos proponemos situar una serie de coordenadas conceptuales clave, desde la antropología, para reflexionar sobre la dimensión material del fenómeno religioso. De esta manera nos interesa explorar las formas y sentidos en que materialidades (objetos, arquitecturas, cuerpos, vestimentas, imágenes, libros, reliquias, etc.), prácticas y representaciones se imbrican en la construcción dinámica de las comunidades de pertenencia religiosa. En esta

33 Doctor en Antropología Social (UBA), IICSAL/FLACSO/CONICET. Correo electrónico: cesar.ceriani@gmail.com

34 Doctor en Antropología Social (UBA), Instituto de Ciencias Antropológicas/UBA/CONICET. Correo electrónico: rodolfopuglisi@gmail.com

dirección indagaremos comparativamente cuestiones referidas a espacios, territorios, agencias y mediaciones recuperando nuestras investigaciones etnográficas sobre experiencias de misionalización en el Chaco argentino y el movimiento en torno al cura Brochero en las sierras de Córdoba. Dos tópicos, respectivamente, serán abordados: la articulación entre corporalidad y proxémica de lo sagrado y los procesos de patrimonialización religiosa.

Introducción

En este trabajo nos proponemos avanzar en una serie de claves interpretativas orientadas a pensar un emergente campo de indagación teórica y empírica en nuestro país, referido a la dimensión material del fenómeno religioso y las materialidades sagradas. Si bien nuestras investigaciones antropológicas refieren diversos universos empíricos, pues implican una misión evangélica indígena en el norte del país y la devoción a un santo católico cordobés, encuentran un hilo conector en tanto escenarios vivos de experiencias intersubjetivas e institucionalidades cristianas contemporáneas. Consideramos que ambos casos nos permiten iluminar las materialidades en tanto dimensión clave en la producción y reproducción de lo sagrado, la cual se inserta en lógicas de intercambio de bienes, corporalidades y espacios, engarzando asimismo procesos de patrimonialización y reconocimiento social.

Es importante que situemos de antemano nuestros lugares de enunciación ligados a las respectivas trayectorias personales de investigación y el cruce de caminos que nos permitió confluir en este tema. Así, César Ceriani Cernadas viene investigando en los últimos años cuestiones vinculadas a la cultura visual religiosa (imágenes, objetos y fotografías especialmente) en distintas arenas y situaciones sociales. Como el caso de la Ciudad de Buenos Aires y su “resacralización” visual post asunción del papa Francisco (2017a); la polémica socio-religiosa desencadenada por la retrospectiva del artista plástico León Ferrari en el 2004 (2017b); las prácticas de los ex votos como estéticas materiales del deseo (2017c) y la historia visual de una misión evangélica escandinava entre los pueblos indígenas del Chaco argentino a partir de una selección e interpretación situada de su archivo fotográfico (2017, en colaboración con Hugo Lavazza). Precisamente, algunas aristas

vinculadas a este último asunto son las que interesa integrar a este ensayo comparativo. Rodolfo Puglisi, por su parte, inicialmente interesado en el estudio de las prácticas y representaciones corporales en contextos religiosos, comenzó estudiando un culto “mágico” neohinduista, los grupos Sai Baba, donde abundan y son centrales en la estructura simbólica y emocional del grupo los llamados “milagros”, movimiento por supuesto fuertemente carismático centrado en torno a la figura de este líder-santo (Puglisi, 2013). A partir de profundizar en estas cuestiones, paulatinamente comenzó a indagar en los resortes materiales que alimentan y posibilitan la creencia y adhesión religiosa (Puglisi, 2018a), virando luego a problematizar estas cuestiones en otro movimiento espiritual donde también es medular la figura de un santo y donde los milagros, entre ellos especialmente los de “cura” o “sanación”, y el contacto o cercanía corporal con lo sagrado constituyen aspectos centrales del grupo: el movimiento en torno al santo Brochero.

Organizamos esta presentación en tres partes. La primera sitúa algunas coordenadas teóricas fundamentales con el objeto de pensar, al decir de Bateson (1989: 21), “la pauta que conecta” (en tanto “meta-pauta” o “pauta de pautas”) las materialidades, las corporalidades y las espacialidades en contextos religiosos para habilitar de esta manera una reflexión teórica y empírica comparativa. La segunda parte se detiene en el ejercicio comparado de lo que denominamos una “proxémica de lo sagrado”, integrando una discusión en torno a los cuerpos, deseos y presencias que definen la construcción simbólico-política-material de ambos hechos religiosos, el tercer tópico avanza en las “geografías sagradas” que develan poéticas del espacio y patrimonializaciones en curso en la construcción social de la santidad de Brochero en Traslasierra (Córdoba) y en el ciclo de aniversarios y exhibiciones públicas de la Misión Evangélica Asamblea de Dios en la ciudad de Embarcación, Salta.

Materialidades, cuerpos, espacios y mediaciones: algunas claves analíticas

La materialidad como problema o tópico general de indagación dentro del campo del pensamiento antropológico es seminal en la génesis

de la disciplina, especialmente a partir de uno de sus conceptos vertebrales, la noción de cultura. No es necesario enfatizar aquí como los estudios antropológicos o etnológicos pioneros constituían proyectos en las cuales se obtenían objetos y otros bienes culturales para generar colecciones de museo en las metrópolis de las potencias mundiales, es decir, en el contexto del imperialismo euronorteamericano.

Luego de la segunda guerra mundial, muchos investigadores coinciden en señalar un período de decaimiento en el interés por la materialidad de la cultura que dura varias décadas, tendencia que se ve revertida en la década del 80'. En esta dirección, vale decir que en 1985, en el marco de los varios volúmenes que editó sobre historia de la antropología, George Stocking (1985) dedica un tomo completo a la materialidad y allí señala la revitalización que se estaba dando a mediados de los 80' en los estudios sobre cultura material³⁵. En este volumen, es claro que la objetualidad es un diacrítico clave para abordar el objeto de estudio de la antropología, la alteridad u otredad cultural. Justamente el título del volumen es "Object and the Others". Los posteriores problematizaciones sobre la globalización y la posmodernidad (Appadurai, 1991; García Canclini, 1990) y sus resonancias en los estudios sobre transnacionalización religiosa que enfatizan el tránsito, circuito y el rol central de muchos objetos transportados nos invitan a repensar seriamente el rol de la materialidad en nuestro mundo actual. Por ejemplo, es indiscutible el papel que tuvo en el éxito de la expansión mundial del cristianismo, analizada por Webb Keane (2007), las "formas semióticas" encarnadas en objetos poderosos de esta religión, como el "libro", la "cruz", las vestimentas, los himnarios, los edificios de culto, etc.

En el seno de estas problematizaciones, vamos ahora a profundizar en una serie de conceptos que consideramos conforman llaves hermenéuticas para avanzar en la comprensión de las formas materiales de la vida religiosa

35 De igual modo, Daniel Miller luego de abogar por "criar uma compreensão mais profunda da especificidade de uma humanidade inseparável de sua materialidade" (2007: 47), fija también en los inicios de los 80' "a general renaissance in the topic of material culture studies. After several decades in the academic doldrums this has re-emerged as a vanguard area" (Miller, 1998: 3-4). Otra obra por demás influyente en el devenir de los estudios antropológicos sobre arte y cultura material es la de Alfred Gell. En efecto, su obra póstuma *Art and Agency* (1998) revisita radicalmente las teorías antropológicas sobre el arte al ubicar el problema central en el escenario de relaciones sociales de donde emergen los objetos y sus engarzadas intencionalidades.

entendidas como mediación. Según advertimos, el núcleo de nuestro argumento implica concebir la *materialidad en su dimensión positiva de producción y reproducción de lo sagrado*, y evitar reducirla a epifenómenos de procesos económicos o meras representaciones simbólicas. Para lograr este cometido nos situaremos desde dos constructos teóricos principales. El primero refiere a las reflexiones en torno a la dimensión material de la experiencia religiosa y sus articulaciones con la noción de corporalidad (en tanto fundamento de la existencia, el segundo remite a las interconexiones significativas entre espacialidad, patrimonio y religión. David Morgan, historiador del arte especialista en estudios sobre cultura visual y religión e impulsor, junto a la antropóloga Birgit Meyer, de los estudios sobre *material religion*, ha analizado la visión del arte e iconografía religiosa recuperando los análisis fenomenológicos de la percepción efectuados por Maurice Merleau-Ponty (1985), donde se destaca la inmediatez antepredicativa de la experiencia entre cuerpo y mundo³⁶. Influido por estos planteos, Morgan señala que los estudios materiales sobre el fenómeno religioso consideran a la materialidad como "constitutiva en la construcción del mundo, el sentimiento y la actividad encarnada de la creencia como práctica" (Morgan, 2012: 299). Asimismo, enfatiza que "más que considerar lo sagrado como una realidad trascendente o espiritual que debe ser mediada en orden a ser aprendida, propongo que el estudio del sentimiento vivo de la religión comience con el compromiso corporal con imágenes y otros artefactos" (2012: 316).

Otro concepto que nos parece importante recuperar como insumo teórico para reflexionar sobre la materialidad de lo sagrado, que también encuentra en la fenomenología merleau-pontiana una fuente de inspiración, es el de *embodiment* (corporalidad) de Thomas Csordas, antropólogo norteamericano que realizó sus trabajos etnográficos entre grupos religiosos carismáticos³⁷. Csordas delimita su proyecto como una "fenomenología cultural

36 Interesado en la problemática de la gnoseología, es decir, por los procesos de conocimiento, según Merleau-Ponty para conocer los objetos se requiere *primero* que éstos existan y será la experiencia antepredicativa corporal que establecemos con el mundo y sus objetos, la estructura ontológica ser-en-el-mundo, la que posibilitará tal existencia

37 Un antecedente muy importante sobre las problematizaciones entre religión, materialidad y cuerpo lo encontramos en la "perspectiva material" de la religión propuesta por Bryan Turner (1997), quien relaciona estas dimensiones con las estructuras materiales imperantes en un período sociohistórico. Asimismo, al remitir a dimensiones afectivas, no podemos dejar de reconocer tampoco los esfuerzos seminales de Victor Turner (1980) quien advirtió sobre la doble dimensión del símbolo religioso como

del *embodiment*”, la cual denota un intento por avanzar en “la comprensión de la cultura y el sí mismo desde el punto de partida de nuestros cuerpos como ser-en-el-mundo”, y requiere reconocer que nuestros cuerpos son “tanto el sustrato de la existencia como el emplazamiento de la experiencia”. En este sentido, establece que “el *embodiment* es nuestra condición existencial fundamental, nuestra corporeidad en relación con el mundo y con los otros”. Precizando este concepto, el autor enmarca al *embodiment* como “un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptiva y por un modo de presencia y de compromiso con el mundo” (Csordas, 1994: 12). En esta definición, vale enfatizar el contraste que el propio autor establece entre el *embodiment* como un “campo metodológico indeterminado” y el cuerpo como una “entidad orgánica discreta”. Estos planteos nos permiten, en el seno de grupos religiosos, inscribir al *embodiment* (corporalidad) como parte de la materialidad sagrada de un grupo, en una mirada que por supuesto no “cosifica” al cuerpo y a los objetos, sino que enfatiza su carácter de agencia.

Teniendo en cuenta los estrechos vínculos genéticos entre corporalidad y espacialidad³⁸, no sorprende pues el rol que juega el espacio religioso como medio de conexión con lo sagrado y cómo promotor del establecimiento de lazos de pertenencia comunitaria. En efecto “la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura (y por lo tanto la religiosidad) está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984: 22. Citado en Flores, 2016). Sin necesidad de colapsar en un determinismo cultural, sugestivo para las ideas, pero escurridizo para los hechos, tengamos presente que la noción de “morfología social”, acuñada por Emile Durkheim y puesta en práctica analítica por Marcel Mauss (1979), proporcionó los contenidos relativos al estudio del sustrato material de las sociedades y de las poblaciones (movimientos, distribución, ritmos sociales, conformación poblacional). Es factible entonces pensar la espacialidad religiosa como configuradora de una “geografía sagrada” puntuada por determinados “geosímbolos” que activan la producción social y semántica

central en toda eficacia práctica, el polo ideológico/normativo y el sensorial/afectivo.

38 La fenomenología merleau-pontiana, recuperada tanto por Morgan como por Csordas, enfatiza que la corporalidad juega un rol fundamental en la constitución del espacio (Merleau-Ponty 1985: 117). La filosofía husserliana previa ya venía enfatizando el carácter del cuerpo como “punto cero” de la experiencia y fuente de la cual brota la noción de espacio (Aschieri y Puglisi, 2011).

del territorio junto a los procesos identitarios asociados a ellos (Flores, 2016).

Es precisamente en el marco de esta dinámica identitaria que grupos o asociaciones religiosas profundizan su interés en la legitimación social de sus objetos, arquitecturas y materialidades a partir de diferentes “efectos de patrimonialización”. En un contexto histórico y social más amplio, las últimas décadas, en el marco de los estudios sobre procesos urbanos y dinámicas identitarias registran un renovado interés -al decir de Gustavo Ludueña (2012: 20) “por el patrimonio material e inmaterial en sus diversos modos de expresión”. Destacamos, en este sentido, que si bien un bien patrimonial puede originariamente no ser interpretado como material perteneciente al campo de las religiones, observamos un proceso inherente de sacralización en la institucionalidad de toda patrimonialización. En este sentido, el patrimonio cultural como sistema de representación se imbrica en la “religión laica” de los estados nación modernos, constituyendo en este sentido un “conjunto de símbolos sagrados que condensan y encarnan emotivamente unos valores y una visión del mundo” (Prats 2005:19). Por ello, consideramos que patrimonio y religión son, desde situaciones y contextos concretos, tópicos profundamente interconectados que habilitan asimismo una problematización sobre el lugar de la religión en el espacio público de las sociedades contemporáneas y las resultantes “configuraciones de secularismo” -en el sentido propuesto por Emerson Giumbelli (2014: 219).

A partir de estas construcciones teóricas sobre materialidades, mediaciones, cuerpos y espacios patrimonializados, nos interesa ahora poner en diálogo comparativo nuestras respectivas investigaciones antropológicas sobre una misión evangélica indígena en el Chaco occidental y la devoción popular a un flamante santo cordobés (el cura Brochero) a partir de los señalados ejes analíticos.

Corporalidades, deseos y presencias

El foco de análisis comparado es aquí el cuerpo en y desde las materialidades, intentando contrastar el “deseo proxémico” hacia el cuerpo sagrado de un sacerdote devenido en santo y el cuerpo del investigador

como presencia legitimante de una “tradición” misionera evangélica. La “pauta que conecta” ambas indagaciones, en esta aventura comparativa que estamos ensayando, es el carisma material de los cuerpos, ora santificados, ora profanos, en cuyo reconocimiento social se cifran intencionalidades y acciones concretas socialmente situadas.

El cuerpo santo de Brochero: santuario, relicarios y circulación

José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914) fue un sacerdote católico cordobés recientemente beatificado (año 2013) y luego canonizado (2016) por la Iglesia Católica en función de los “milagros” de cura que se le atribuyen. La reciente entronización de Brochero como santo por parte del papa Francisco, posicionándolo como el primer santo “ciento por ciento argentino” (en tanto es el primero nacido y fallecido en nuestro país), ha revigorizado en la actualidad la vitalidad y efervescencia de este movimiento.

La historia hagiográfica del grupo señala que tomando mate con un leproso a quien no quería abandonar en su soledad, Brochero contrajo esta enfermedad. Así, murió de lepra, ciego y casi sordo, enfermedad que en 1914 representaba una clara amenaza a la salubridad pública. Por este motivo, para evitar cualquier peligro de contagio, su cuerpo fue cubierto de cal dentro del ataúd y enterrado en una tumba bien profunda (tres metros) en el piso de la capilla de la casa de ejercicios espirituales (hoy Museo Brocheriano) de Villa Cura Brochero, que está en frente de la plaza principal del pueblo. Asimismo, muchas de sus posesiones personales fueron quemadas para evitar cualquier contaminación.

Cuando comenzaron las solicitudes de canonización, en 1969, fue requisito que se exhumen sus restos. Esto ocurrió el 27 de enero de 1973. Con la presencia del obispo de Cruz del Eje de ese entonces, Monseñor Enrique Pechuán Marín, un grupo de hermanas de la congregación, el médico Carlos Rezzónico y vecinos del lugar se abrió la tumba y descubrieron que el cerebro estaba casi intacto³⁹. Este dato resulta muy relevante dentro del imaginario

³⁹ En los relatos de muchos devotos brocherianos, el hecho de que tejidos blandos hayan sobrevivido durante 59 años a pesar de haber estado enterrados en contacto directo con cal es ya una prueba de la santidad de Brochero. Vale recordar que la bibliografía sobre santos cristianos abunda en ejemplos sobre el carácter imputrescible del cuerpo del santo.

brocheriano, pues la masa cerebral es justamente la parte corporal que se dice sanó en dos niños a través de su intercesión milagrosa y que le valieron la beatificación y posterior canonización⁴⁰.

La parte conservada de la masa encefálica y los demás restos blandos fueron preservados en frascos de vidrio. El cráneo y el resto de los huesos, en una urna. Todo fue colocado en un nicho construido en la pared lateral norte de la capilla de la casa de ejercicios. Según los relatos de muchos devotos con los que tuve oportunidad de conversar, entre ellos guías del museo brocheriano, era tal la cantidad de personas que se acercaban a ver sus restos, y dado que muchas veces la capilla se cerraba por la celebración de los ejercicios espirituales, que en 1994 los restos se trasladaron, en un evento en los que se los movilizó en procesión por el pueblo, a la pared de la casa de ejercicios espirituales que está contigua a la iglesia parroquial “Santuario Cura Brochero y Nuestra Señora del Tránsito”. Allí permanecen hasta la actualidad, pudiéndoselos observar tanto desde la parroquia como desde el oratorio de la capilla. Asimismo, algunos huesos pequeños de su mano izquierda se colocaron en diversos relicarios, uno de los cuales fue regalado al Papa Francisco, otra reliquia fue entregada a la iglesia que recuerda a otro santo⁴¹ canonizado el mismo día que Brochero y otros relicarios recorren en peregrinación nuestro país.

El movimiento en torno a Brochero presenta una fuerte atracción a los restos mortales del santo. Éstas son objeto de masivas visitas en su santuario en Villa Cura Brochero. Mucha gente concurre al santuario a venerar los restos del Santo cura Brochero, sea para pedir (especialmente salud y fertilidad) o para agradecer, haciendo fila para tocar el relicario que las contiene. Asimismo, como hemos mencionado, relicarios son movilizadas a diferentes lugares del país en actividades de peregrinación. Muchos medios

⁴⁰ Nos referimos a los casos del ese entonces bebé Nicolás Flores, donde vale decir que fue el médico Carlos Rezzónico (el mismo que participó décadas antes en la exhumación) quien actuó como perito médico en la causa para establecer si la historia clínica de este niño, por quien Brochero fue declarado beato, estaba fuera del alcance de la medicina. El otro caso en el que se determinó una cura “milagrosa” por intervención de Brochero es de la joven Camila Brusotti, también con un traumatismo craneal (en el primer caso por un accidente automovilístico en el año 2000 y en el segundo producto de violencia familiar en el 2013). Se han recuperado estas historias en un libro periodístico (Premat, 2016).

⁴¹ Se trata del mexicano José Sánchez del Río. Como contrapartida, en el santuario de Brochero hay una pequeña reliquia de este santo.

periodísticos regionales y locales del interior del país se hacen eco de estas peregrinaciones de las reliquias, anunciando el cronograma de su arribo e itinerario por los diferentes pueblos aledaños, informando de su derrotero.

Las declaraciones de las autoridades sobre los restos corporales (reliquias) de Brochero de la que se hacen eco los devotos, señalan que “es un signo de su presencia en medio nuestro como alguien que está vivo”. Precisamente, los estudios sociales sobre las reliquias (Brown, 1981; Geary, 1986; Strong, 2004) han enfatizado cómo las mismas son concebidas por la feligresía como la presencia (y no la mera representación) del santo, portando de este modo su poder. En tanto “objetos poderosos” es comprensible, pues, la generalizada necesidad de estar cerca de ellas (deseo proxémico) por las benéficas propiedades que se le atribuyen. Por otro lado, no es necesario insistir demasiado en los procesos de agregación comunal y los fenómenos de cohesión social que se organizan alrededor de ellas (Geary, 1986).

Además de los restos corporales, otros objetos adquieren también relevancia en la arquitectura afectiva y representacional de los grupos brocherianos. Sobre este punto, vale decir que aquellas posesiones materiales del santo que se salvaron del fuego hace más de cien años, se conservan en el Museo Brocheriano que funciona en la antigua casa de ejercicios espirituales. Así, un confesionario de madera, una montura para cabalgar, elementos para la celebración de la liturgia, maletín, documentos, etc., recuerdan la vida y obra del santo, suscitando en los fieles empatía. Muchos de estos objetos fueron a lo largo de los años tocados infinitas veces por los devotos (especialmente la cama donde murió Brochero, de la cual fueron arrancando pequeños trozos, así como el altar donde celebraba la misa), por lo cual recientemente se instaló un sistema de cámaras, sogas y alarmas que impide que las personas tengan contacto con estos objetos.

Mencionemos muy brevemente las palabras de un devoto brocheriano que transitan alrededor de todas estas cuestiones. Benjamín (albañil, 37 años) comenta que cree en Dios pero no va a misa. Viviendo un tiempo en Traslasierra le contaron de Brochero y se interesó. Ya fue 6 veces al santuario, y año tras año cuando está por llegar la fecha para ir siente “cosquilleos”. Cada vez que está allí dice que “se siente bien”, “cómodo”. Espontáneamente

menciona “santos populares”, particularmente el Gauchito Gil y la Difunta Correa y dice que jamás le interesaron porque se pregunta “¿Dónde están?”. Esta incertidumbre espacial no le ocurre con Brochero, ya que sabe dónde está y puede ir a visitarlo, incluso puede ver partes de su cuerpo. Asimismo, sigue contrastando, enfatiza la dimensión hipotética o de “cuento” de los dos primeros, mientras que dice que no hay dudas que Brochero “existió” y era alguien “cercano”. Comenta, al igual que muchos otros devotos, especialmente los nativos de la villa, que en la zona existen ancianos que tienen viva su memoria, y que transmiten en su relato una cristalina cercanía. Finalmente, vale decir que gente vinculada a la parroquia deja por espacio de un año ponchos sobre la urna que contiene los restos de Brochero. Luego cortan pequeños trozos de estos, que son delicadamente pegados a estampitas. Benjamín tiene una de estas. La lleva a todos lados, incluso cuando viaja, que la pone debajo de su almohada. Esta práctica es muy común entre devotos. Hemos profundizado en todas estas cuestiones con mayor detalle en otro trabajo (Puglisi, 2018b).

Estas características, que sumariamente fueron presentadas, configuran un culto fuertemente carismático motorizado por el deseo proxémico de los fieles hacia los objetos considerados sagrados como lo son los restos corporales del santo y objetos que estuvieron directamente vinculados a él, así como estampitas, imágenes y cualquier objeto que remita a su presencia. Asimismo, podemos hablar de una geografía sagrada que tiene como polo magnético cero el cuerpo del santo, verdadero mojón que permite situar toponímicamente la creencia y dotarla de veracidad.

En lo que respecta a la devoción al Santo cura Brochero, a lo largo del año y en diferentes partes del país tienen lugar una serie de celebraciones que lo conmemoran. Uno de los momentos anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción brocheriana son las “semanas brocherianas”, una de las cuales tiene lugar los días previos al 26 de enero (día de su muerte) donde se realizan una serie de actividades (misas, peñas, festivales musicales, etc.) entre ellas peregrinaciones en diferentes partes del país⁴². Asimismo, tiene lugar también la “semana brocheriana”

42 Muchas de ellas son extensas. Así, por ejemplo, este año 2018 se realizó una peregrinación, la más grande jamás realizada en nuestro país, que partiendo en enero desde la localidad bonaerense de San

los días previos al 16 de marzo, natalicio del santo y fecha dispuesta por el calendario litúrgico católico para celebrarlo anualmente. Durante esta semana también tienen lugar en diferentes partes del país peregrinaciones de todo tipo, algunas a pie, dentro de una diócesis de una parroquia a otra. Asimismo, se realiza en marzo la “cabalgata brocheriana”, así como en septiembre (cercano a la fecha de beatificación) la “caminata brocheriana”. Durante el resto del año, debe señalarse que muchas diócesis, como la de Cruz del Eje, Mar del Plata y Quilmes, cuentan con casas de retiros espirituales (que se llaman “Cura Brochero”) las cuales, bajo el nombre de “encuentros brocherianos” (diferenciados por sexo, edad y estado civil), practican a lo largo del año, durante un fin de semana, ejercicios espirituales de inspiración ignaciana tal como los que realizaba Brochero. Sin lugar a dudas, estas conmemoraciones constituyen performances colectivas que se activan a través de una puesta en escena, reforzando y legitimando imaginarios y narrativas hegemónicas sobre la figura de Brochero así como generando *communitas* (Turner, 1988) entre los participantes.

Presencias legitimantes: el etnógrafo como “acto de institución”

En el año 2009 uno de los autores de este texto inició, con el colega Hugo Lavazza, una investigación etnográfica e histórica sobre la Misión Evangélica Asamblea de Dios (MEAD), cuyo centro institucional se ubica en la localidad de Embarcación, emplazada en las llanuras occidentales del Gran Chaco, norte de la provincia de Salta, Argentina. La MEAD es una corriente misionera pentecostal fundada por escandinavos hacia 1920 bajo el expreso objetivo de evangelizar y civilizar (términos sinónimos en la época) a las poblaciones indígenas de la región. Hasta 1995 estuvo tutelada por misioneros noruegos, entrando luego en un proceso conflictivo de nacionalización del liderazgo, reorganización de la comisión directiva y nuevas orientaciones. En términos etnográficos, el estudio involucró la presencia corporal activa a partir de viajes de campo de 30 a 50 días por año. En dichas estadías de investigación, las visitas a los residentes de Misión La Loma y los barrios lindantes ligados a la ex misión noruega (Tanque, Cristo Arriba y Cristo Abajo), la participación en numerosas actividades religiosas (cultos y celebraciones), el seguimiento de actividades sociales rutinarias (como almuerzos, mates, búsqueda de

leña, etc.) y especiales (cumpleaños, aniversarios, viajes a otros “anexos” de la misión, etc.), fueron hechos usuales. También la residencia en la antigua base misionera (en sus amplios cuartos utilizados *ad hoc* para actividades sociales eclesiales o alojamiento de visitas), o en la lindante casa del pastor y su familia, o en la casa de un amigo y miembro criollo de la ciudad, fueron presencias importantes en esta experiencia de investigación antropológica.

El hecho de que estos ‘cuerpos etnográficos’ hayan sido reconocidos por los vecinos de los mencionados barrios indígenas, por algunos referentes políticos y educativos de la ciudad y por numerosos miembros criollos de la MEAD, hubiera adquirido otras significaciones de no haber mediado su presencia en los artículos publicados en revistas y libros académicos. Estos adquirieron un efecto legitimador en visibilizar la presencia pública de la institución en la localidad de Embarcación y en el escenario provincial. El gestor y conductor de las múltiples acciones orientadas a capitalizar el trabajo de investigación antropológica fue el pastor principal de la MEAD, quehaceres que fueron entendidos por los etnógrafos como parte de un acuerdo de reciprocidad. En aras de graficar empíricamente estas reflexiones sobre el “efecto de institución” que la presencia corporal y la escritura del antropólogo tienen en relación a los grupos y procesos sociales que investiga (una temática largamente problematizada en la disciplina) se reseñaran a continuación tres casos en su orden cronológico.

El primer caso refiere al año 2012 luego de haber publicado el primer trabajo sobre la MEAD en una revista académica local (Ceriani Cernadas 2011). Este hecho motivó al pastor a gestionar ante la Municipalidad el nombramiento de la “Calle Berger Johnsen”, el pastor noruego fundador de la obra, al camino que asciende desde la ruta nacional 34 hasta Misión La Loma. Mediante una carta formal escrita a las autoridades municipales, el dirigente religioso solicitó dicha posibilidad argumentando la antigüedad histórica de la MEAD y del mencionado asentamiento (que en ese año, no azarosamente, cumplía sus 50 años). En la carta, el pastor citó el trabajo en cuestión y lo adjuntó en un anexo, pues él entendía que la objetividad del estudio y el hecho de ser el primero sobre la MEAD otorgaba –al decir de Paul Ricoeur– una “plusvalía de crédito” a la misma. El pedido fue aceptado y la nueva calle fue inscrita con el nombre del pionero nórdico.

Nicolás cubrió los 640 km que lo separan de Villa Cura Brochero en un lapso de tres semanas.

El segundo hecho se vincula a uno de los eventos de las celebraciones del Centenario de la MEAD, realizadas hacia mediados de noviembre de 2016, tema que será retomado en el próximo apartado. Siguiendo las pautas habituales a la organización de las estadías de investigación etnográfica en Embarcación, el antropólogo en cuestión (Ceriani Cernadas) escribió un mail al pastor comentándole que iría a participar de la celebración del centenario. Rápidamente el líder religioso contestó que sería, nuevamente, un gran gusto recibirlo y que ya había pensado “una actividad para los antropólogos”: dar una charla pública en el marco del evento “Presentación de trabajos colaborativos de investigación científica sobre la influencia de Pentecostalismo en el norte de Argentina”. Los títulos seleccionados por el dirigente para tal exposición fueron: “La historia de la conformación de la Misión Evangélica Asamblea de Dios” y “La influencia del Pentecostalismo en los pueblos originarios”. Según fue promocionada por la institución desde su propia emisora radial FM Misión y en la página institucional en Facebook, la charla sería dada por un “científico y profesional en el campo de la antropología”, que comentaría desde una “mirada objetiva” sus investigaciones sobre el cambio religioso entre los pueblos indígenas chaqueños. Se remarca, nuevamente, el modo en que la presencia-cuerpo del antropólogo fue socialmente validada bajo la inscripción de legitimidad buscada por el pastor.

Finalmente, el tercer ejemplo reseña una especie de apoteosis simbólica de este proceso ligada a la presentación pública de un libro editado a fines de 2017, donde se presentan y discuten diversos estudios sobre los procesos de misionalización entre los pueblos indígenas chaqueños durante el siglo XX en el marco de una antropología comparativa (Ceriani Cernadas 2017d). De manera similar a lo narrado en el párrafo anterior, el etnógrafo coordinó junto al pastor la estadía para las primeras semanas de julio de 2018. Tanto él como otros miembros y amigos de la MEAD estaban al tanto de la publicación de la obra desde diciembre del 2017 y esperaban con ansiedad –al igual que el investigador en cuestión– que “llevara el libro” a Embarcación. Esta simetría de deseos respecto a la presentación de la obra implicó distintas motivaciones. Desde el punto de vista del pastor principal, la visibilidad de la obra se engarzaba a un largo proceso de patrimonialización y acomodación social de la MEAD en el contexto del municipio de Embarcación y la provincia de Salta, tópico que será descripto brevemente en el próximo apartado. En el sentir del antropólogo

involucrado, el acto constituía un deber profesional, moral y afectivo, un ritual que era necesario realizar teniendo presente su poder de transmutar, como Durkheim y Victor Turner nos enseñaron, “lo obligatorio en deseable”. El último viaje a Embarcación implicó así una agenda de actividades de difusión del libro organizada por el pastor y la presentación formal del mismo en el templo central de la MEAD. Se destacan de estas acciones, la invitación hecha al antropólogo de participar en la celebración del “tradicional chocolate caliente del 9 de julio” (Día de la Independencia Argentina) que se realiza en la sede de la Municipalidad y en donde participan ilustres personajes de la localidad, como el Intendente, su esposa y senadora provincial, los y las concejales del Consejo Deliberante, entre otros y otras. El único pastor evangélico presente fue el de la MEAD y la ocasión devino en una oportunidad para presentar al etnógrafo porteño a esa ‘selecta sociedad’ e invitar a los presentes a la presentación del libro. Junto a esta acción, se presentaron otras relativas a una entrevista en una de las radios locales y otra para el canal de televisión de la ciudad. Finalmente, durante el día de la presentación varios miembros de la MEAD, indígenas y criollos, la mencionada Senadora y dos concejales y la prensa local se acercaron al templo. La charla fue una exposición de 20 minutos sobre los contenidos y aportes de la obra y la importancia de conocer esos procesos socioreligiosos del norte argentino. Los cálidos saludos de los presentes y las fotos con las reputadas visitas políticas signaron ese carisma del cuerpo y escritura del antropólogo tan estimado por el pastor, al situarlo en lazo metonímico al reconocimiento de la historia y actualidad de la MEAD.

2. Espacios santificados, visualidades y patrimonializaciones

La clave comparativa de este apartado es la recíproca dimensión instituyente entre los espacios y los eventos, el flujo de carismas y el rol estético y político de las “materias poderosas” (edificios, fotografías, objetos, libros) en la legitimación de “geografías sagradas”, genealogías históricas e instituciones religiosas. Continuando el análisis particular de cada caso, y postergando la síntesis comparada para la conclusión, disponemos a continuación dos intencionadas descripciones etnográficas de las pautas centrales que conectan estos espacios, materialidades sagradas y procesos de patrimonialización.

Traslasierra, geografía sagrada de la devoción brocheriana

Si bien, como fue observado en el primer apartado, el santuario y el museo donde descansan los restos corporales y los objetos personales del santo en Villa Cura Brochero son el epicentro o polo magnético al cual apuntan todas las brújulas de la devoción brocheriana, esta aura de sacralidad se extiende a la zona trans-serrana en su conjunto. En efecto, esta área es visualizada como una “geografía sagrada” (Flores, 2016) impregnada toda ella de espiritualidad, en tanto en los relatos es una región que se comprende toda ella recorrida en su vastedad por el cura Brochero a lomo de mula infinidad de veces, dejando su marca en una serie de lugares.

Sobre este punto, vale decir que, como muchos seminaristas de aquella época, la formación de Brochero incluyó el entrenamiento en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas. Convencido del rol central que cumplían estas prácticas en el enderezamiento moral del “paisanaje” y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra a través de casi 200 kilómetros de montaña (hoy camino de altas cumbres) hasta la ciudad de Córdoba para realizar los ejercicios ignacianos (según los registros, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Una de sus obras fue, justamente, construir en la zona una “Casa de Ejercicios Espirituales” para evitar esta larga travesía. Hace ya 24 años se realiza la ya mencionada “cabalgata brocheriana” la cual, con casi una semana de duración, recrea a caballo o a pie el viaje transerrano que Brochero y sus fieles realizaban a Córdoba Capital para efectuar dichos ejercicios⁴³. Asimismo, desde hace cinco años se realiza la “caminata brocheriana”, la cual partiendo del paraje “Giulio Cesare”, también en el camino de altas cumbres, recorre 30 kilómetros para finalizar la procesión dentro del santuario tocando los restos de Brochero⁴⁴. El camino está señalizado de tramo en tramo con una serie de mojones, carteles o puntos del paisaje connotados que contribuyen a la

experiencia de ese recorrido como una actividad espiritual y que refuerzan el sentimiento de pertenencia del grupo y su adhesión al entorno natural.

Estos espacios santificados, “tierra santa” como dicen algunos folletos de difusión, son promocionados por las gestiones gubernamentales a nivel local y provincial en el marco del turismo religioso. Precisamente, se evidencian claros procesos de patrimonialización por parte de los gobiernos municipales y provinciales donde imágenes, estampitas y otros objetos tienen un papel destacado en la consolidación de un imaginario social de pertenencia comunitaria basado en determinadas representaciones morales atribuidas al santo. El mismo logo oficial de la Municipalidad de Villa Cura Brochero tiene la figura de este párroco (de hecho, hasta 1916 dicha localidad se llamaba “Villa del Tránsito” y fue rebautizada en honor al santo dos años después de su muerte). De igual modo, es parte del logo municipal de Santa Rosa de Río Primero, lugar donde nació. Asimismo, el gobierno provincial, a través del Ministerio de Educación cordobés, editó en 2013 un libro titulado “El Cura Brochero, un hombre de fe, un hombre de acción”, donde en el prólogo del mismo, firmado por el gobernador, luego de referirse a Brochero como un “comprovinciano”, finaliza “Es mi deseo entonces que este insumo pedagógico aporte una breve reseña de la vida y obra de José Gabriel del Rosario Brochero y nos ayude a fortalecer nuestra ciudadanía cordobesa, con el compromiso y la alegría que nos caracteriza”. Incluso, hay referencias que se dirigen a abarcar todo el campo nacional, en títulos de libros como “Brochero, más nuestro que el pan casero” referenciando a una serie de imaginarios u horizontes culturales pan-argentinos como el pan y articulándolos con valores morales como la rectitud, la equidad y la ayuda al prójimo. En lo que respecta a las cuestiones de patrimonio, también consideramos importante señalar que hace unos años se creó el “Centro de Estudios Brocherianos”, dependiente de la Diócesis de Cruz del Eje (Arquidiócesis de Córdoba) que edita la revista periódica “Brochero” así como libros sobre la figura de este santo. Asimismo, dicho centro guarda un archivo con diversos documentos del cura. También en estos procesos de memoria, patrimonialización y difusión, vale decir que la Conferencia Episcopal Argentina publicó en un libro, que recientemente reeditó, todas las cartas y sermones de Brochero.

43 Vale destacar que en la última edición de 2018 hubo mil jinetes y quinientos peregrinos. La peregrinación parte de Córdoba Capital y culmina en el santuario de Villa Cura Brochero.

44 De la primera edición participaron 500 personas, mientras que de la última se estima que fueron más de 4500 personas.

Visualidades y aniversarios de una misión evangélica

En esta parte nos detenemos en las poéticas y políticas de patrimonialización puestas en escena por líderes y miembros de la MEAD, en un proceso que, como discutimos previamente, también incluyó la injerencia del trabajo antropológico en la zona desde el 2009. Según advertimos en el primer apartado, el contexto que engloba este proceso refiere a la desvinculación política, jurídica y económica de esta institución del tutelaje noruego, que duró desde 1916 hasta 1995, y el consecuente proceso de nacionalización y autonomía del liderazgo encaminado por la Comisión Directiva de la Asociación MEAD desde el año 2000. Precisamente, y este es uno de los puntos clave que me interesa remarcar, la construcción de un archivo histórico encaminado por el pastor principal hacia mediados de dicha década se revela como significativa al interior de una dinámica social orientada a legitimar una nueva etapa en la historia de la misión evangélica a partir de su visibilidad pública en el contexto de la ciudad de Embarcación y la provincia de Salta. Sostenemos que este archivo, compuesto por fotografías, documentos y objetos (mobiliario, imágenes, artesanías indígenas y vajilla pertenecientes a los misioneros noruegos), debe situarse como un campo dinámico de tensiones, relaciones de poder, fertilización cruzada de legitimidades (entre dirigentes religiosos, funcionarios políticos y antropólogos) y revisitadas narrativas históricas.

Siendo una pionera corriente misionera cuyos inicios se remontan a la misma década fundacional de la ciudad (1910 – 1920), los investigadores en cuestión fueron testigos afortunados, y también agentes mediadores, de un proceso de relectura del pasado y performances rituales conmemorativas. En este sentido, se interpreta la edificación y –de manera especial– la puesta en escena del repertorio visual y material de la MEAD como un proceso de patrimonialización. Su escenificación fue correlativa a un ciclo de celebraciones conmemorativas iniciadas en el 2010 y se orientó a legitimar el presente de la misión a partir de una relectura de su historia religiosa, social y sanitaria entre grupos wichí, toba y nivaclé (en ese orden de prevalencia étnica) del Chaco argentino. Según fue problematizado previamente, en dicho contexto una plusvalía de crédito se inyectó al ser la propia MEAD objeto de investigación científica por parte de dos antropólogos de Buenos Aires y en el marco de un proyecto financiado por el CONICET.

Siguiendo la dinámica expositiva de nuestra indagación previa sobre la presencia del etnógrafo como acto de institución, se reseña a continuación tres eventos centrales en aras de dar cuenta de este proceso de sacralización patrimonializante de la MEAD en la última década.

En el 2011 se efectuaron las celebraciones por el Centenario de la ciudad de Embarcación, fundada a partir de la llegada del Ferrocarril Central Norte por el puente sobre el río Bermejo y colonizada por criollos de la zona y un progresivo asentamiento de familias sirias-libanesas, italianas, bolivianas, griegas y alemanas, entre otras. La fiesta cívica en la plaza central, espacio donde regularmente se celebran las efemérides patrias, elevó con creces su grado de espectacularización y sobrevino en el escenario de diversas festividades políticas y artísticas. Destacamos aquí la construcción de un amplio palco oficial, donde estuvieron representadas las “fuerzas vivas” de la ciudad y la provincia, incluyendo la presencia de tres líderes evangélicos de distintas denominaciones, siendo el pastor de la MEAD uno de ellos. En el marco de estas celebraciones también se realizaron eventos culturales orientados a reforzar la imaginada y practicada “comunidad de Embarcación”. Por ejemplo, la muestra de objetos históricos vinculados a la villa ferroviaria y a los acervos domésticos de algunas familias, exponiendo sus vajillas, radios, cámaras de fotos e instrumentos de trabajo. En este espacio también participó la MEAD poniendo en exhibición fotos y objetos antiguos, como fue el caso (entre otros) de una gran sopera de alpaca donada por la Standard Oil Company a los misioneros noruegos, compañía petrolera norteamericana que tuvo durante décadas una base cercana al pueblo.

En octubre de 2012 Misión La Loma cumplió su medio siglo. Este asentamiento indígena está ubicado a dos kilómetros de la ciudad cruzando la ruta nacional 34, en tierras que fueron comparadas, organizadas y reglamentadas por los misioneros noruegos en 1962, luego del desplazamiento forzado de la antigua misión ubicada en el pueblo⁴⁵. Con el tiempo, La Loma fue anexada como barrio de Embarcación y la gestión de esas 84 hectáreas estuvo dividida entre la municipalidad y la MEAD. Esto implicó que la celebración fuera compartida y como tal sometida a los rituales públicos estatales de rigor, como la palabra del Intendente, del Vice-director de la Escuela Primaria del barrio, del pastor, de dirigentes políticos indígenas, sumado al desfile

45 Al respecto, consultar Ceriani Cernadas y Lavazza 2013.

de las “fuerzas vivas” (bandas militares, policías y bomberos) y de los niños estudiantes. Asimismo, vigorosos cultos nocturnos con numerosas personas y grupos musicales invitados de la zona tuvieron su presencia durante toda la semana. En el exterior de la iglesia, pegados sobre una de sus paredes, unos afiches expusieron una crónica visual de la historia de la MEAD, realizada por jóvenes de la iglesia bajo la guía del pastor. El agobiante calor no permitió una mayor visibilidad de este dispositivo y fue otro el rito de patrimonialización central de esta jornada festiva: el descubrimiento de la placa donada por la Municipalidad a Misión La Loma. El Intendente municipal y el por entonces presidente del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPIS) estuvieron a cargo del acto de descubrimiento de la placa, acompañados por el pastor y otros dirigentes políticos. La placa signaba lo siguiente: “1962-2012. A ‘Misión La Loma’ Embarcación. En sus Bodas de Oro. Pueblo y Gobierno. Municipalidad de Embarcación”.

Nuestro ejemplo final refiere al ya comentado aniversario del Centenario de la MEAD el 20 de noviembre de 2016. Subrayamos que en esta celebración uno de los principales dispositivos de la memoria y del carisma institucional puestos en escena fueron afiches y fotografías con textos que daban cuenta de una breve historia visual de la misión, sumando a la celebración del centenario varios objetos indígenas “típicos” junto a parte del mobiliario y vajilla de los misioneros noruegos. Las fotos fueron especialmente recorridas por los participantes, reconociendo muchos de ellos a familiares, amigos o afines. Estas performances visuales adquirieron una importante relevancia en tanto registros materiales que testimonian y legitiman la presencia centenaria de esta corriente misionera y sus vínculos estrechos con los pueblos indígenas de la zona y con la historia misma de la ciudad de Embarcación. Asimismo, es interesante observar que más allá del señalado proceso de nacionalización y autarquía de esta misión, las celebraciones del Centenario explicitaron visualmente la impronta de la tradición noruega y las marcas distintivas de la misma, presente en las banderas unificadas, pero no simétricas, de Argentina y Noruega (70% de Argentina, 30% de Noruega), la presencia de los tres hijos varones del misionero y pastor Per Pedersen (que comandó la obra entre 1952 y 1985) y la lectura de mensajes alusivos. Es posible entonces comprender la conmemoración del Centenario como una sacralización patrimonializante de personalidades, cronologías y genealogías. La instalación de placas y

fotografías con los linajes misioneros; la ceremonia de re dedicación del templo; la firma de un compromiso de entregas de títulos de tierra a las comunidades toba, wichí, nivaclé y guaraní de las misiones (una disputa iniciada desde fines de los años ‘90); la presencia de autoridades provinciales y municipales fueron algunos de sus hitos. En definitiva, las celebraciones dieron cuenta de una performance cultural donde se pusieron en escena símbolos históricos, narrativas del pasado y materialidades ejemplares, entendidas como objetos emblema que buscaron ser consagrados en situaciones concretas dada sus connotaciones históricas, folclóricas, idiosincráticas.

Conclusiones

En primer lugar, nos parece importante enfatizar que la mirada antropológica sobre la materialidad de lo sagrado que aquí ofrecemos si bien recupera conceptos inspirados en la fenomenología para focalizar en la experiencia, no se encierra en una perspectiva meramente vivencial y ahistórica. Justamente, ambos somos antropólogos socioculturales que además de nuestro trabajo etnográfico en el presente estamos fuertemente interesados en el diálogo con la historia y/o que prestamos atención a las reconstrucciones historiográficas para captar fenómenos de larga duración. De hecho, estamos investigando expresiones cristianas cuyos referentes tienen más de 100 años. En este sentido vale explicitar, pues, que nuestros lentes analíticos no se enmarcan en la llamada fenomenología religiosa, más allá de recuperar ciertos insumos conceptuales para intentar dar cuenta de las experiencias de los grupos con las materialidades sagradas.

En segundo lugar, profundizando en las características de los grupos abordados, vale destacar que la MEAD y el movimiento en torno al cura Brochero remiten a un colectivo de personas organizadas alrededor de un líder que, si bien con diferentes grados y desde ideologías religiosas muy distintas, se le reconoce un poder sacro. Por ello, por ejemplo, hasta la actualidad se identifican las tumbas del santo católico y del pionero noruego Berger Johnsen (que a la sazón fue también reconstruida en 2010 con motivo del aniversario de los cien años de su llegada a la Argentina). Ambos lugares devienen, con distintas valencias y comportamientos asociados, en espacios

sagrados. Asimismo, ciertos objetos vinculados a las vidas de estos hombres carismáticos también están, a los ojos de seguidores y líderes religiosos, impregnados de sus carismas, como el restaurado púlpito desde el cual predicaba Johnsen y el altar de Brochero localizado en su homónimo museo. En el caso de Brochero, no obstante, dada la potencia numinosa y efectiva de su cuerpo (el *mana* según el clásico término antropológico), la cercanía corporal con la materialidad sagrada, en sus reliquias y objetos más próximos, juega un destacado papel *per se*. La “proxémica de lo sagrado” constituye así una variable analítica altamente significativa para explorar las formas de la adhesión en estos grupos y, si ampliamos el rango comparativo, también en otros. Pero aquí sumamos también otra presencia corporal que activa acciones y afectos concretos: aquella del antropólogo involucrado en la investigación y la producción escrita de sus parciales resultados. En efecto, y como tratamos de advertir en el caso de la MEAD a partir de la experiencia etnográfica de uno de nosotros, el cuerpo del estudioso puede asimismo devenir en un “cuerpo carismático”, más profano que sacro, pero bajo el aura de la legitimidad y el reconocimiento público. Este último fue otorgado menos por las “cualidades extraordinarias” del investigador que por la acomodación de sus acciones a los deseos, expectativas e instrumentalizaciones de algunos de sus “seguidores”.

Cuerpos, carismas, distancias y legitimidades se imbrican asimismo en el otro eje que organizó esta exploración comparativa, centrado en las articulaciones entre religión y procesos de patrimonialización. Nuestros análisis nos permiten observar comparativamente dos movimientos contrastantes en las construcciones patrimonializantes. Por un lado, una agencia fundamentalmente ejecutada “desde arriba”, es decir vinculada a sectores de poder gubernamental o religioso, como es el caso de la progresiva polinización de Brochero en la localidad, sus cercanías y en los circuitos con otras localidades serranas. Por otro, un trabajo “desde abajo” en pos de la legitimidad social de una institución religiosa no hegemónica en el marco de una localidad fronteriza como Embarcación y de la paralela búsqueda de prestigio por parte de la dirigencia espiritual. Si el primer caso puede remitirse a una construcción patrimonializante de lo sagrado, el segundo puede signarse como una edificación sacralizada del patrimonio. Sin embargo, conviene mantener la precaución y reconocer que estos juegos de contrastes deben todavía ser refrendados por mayores análisis etnográficos, sociológicos e históricos.

Finalmente, trascendiendo las cuestiones específicas sobre las formas materiales de la vida religiosa abordadas en este trabajo, consideramos importante para los estudios regionales en ciencias sociales de la religión fomentar y profundizar en ejercicios como los que aquí llevamos a cabo. Es decir, interpelar dos expresiones religiosas cristianas a través de una serie de ejes analíticos comunes y contrastantes dinámicas sociales y simbólicas. Ello deviene algo particularmente importante a la luz de la actual efervescencia de la llamada “antropología del cristianismo”, impulsada en poderosos centros de enunciación académica. Confiamos en que será sólo a partir de estudios etnográficos profundos, socio-históricamente situados y de análisis en clave comparativa, que podremos decir cuáles elementos, y sobre todo cómo, son efectivamente comunes entre diversas expresiones cristianas y cuáles no.

Bibliografía

- Appadurai, A. (1991). “Global Ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology” En: Fox, R. (org.). *Recapturing Anthropology: Working in the present* (pp. 191-210). Santa Fe: School of American Research Press.
- Aschieri, P. y Puglisi, R. (2011). “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales”, En: Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 127-150). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bateson, G. (1989). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ceriani Cernadas, C. (2011). “La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945”. *Memoria Americana* 19: 121-145.
- Ceriani Cernadas, C. (2017a). “Estéticas de la pertenencia: el ‘fenómeno Francisco’ en la cultura visual argentina”. En: Roldán, V. y A. Frigerio (eds.) *Francisco: el impacto de su pontificado en América Latina* (pp. 53-69). Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. (2017b). “Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino”. En: Pace, E., Oliveira, I. y M. Aubrée (eds.). *Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade* (pp. 79-92). São Paulo: Fonte Editorial; Edições Terceira Via.

Ceriani Cernadas, C. (2017c). “‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo”. En: Ríos, J. (ed.). *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos* (pp. 22-30). Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes / Taller Eloí Ediciones.

Ceriani Cernadas, C. (ed.) (2017d). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica.

Ceriani Cernadas, C. y Lavazza, H. (2013). “Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino” (1935-1962). *Boletín Americanista* 67: 143-162.

Ceriani Cernadas, C. y Lavazza, H. (2017). “Por la salvación de los indios”: una travesía visual por la misión evangélica de Embarcación, Salta (1925-1975)”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(2): 1-34.

Cosgrove, D. (1984). *Social formation and Symbolic Landscape*. Beckenham-Kent: Croom Helm.

Csordas, T. (1994). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza.

Flores, F. (2016). “Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos”. *Cultura y Religión*, Vol. X, 1: 3-16.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Geary, P. (1986). “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”. En: Appadurai, A. (ed.) *The social life of things* (pp. 169-193). New York: Cambridge University Press.

Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Giumbelli, E. (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. Sao Paulo: Editora Terceiro Nome.

Keane, W. (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press.

Ludueña, G. (2012). “Visibilidad pública, ‘nueva evangelización’ y multiculturalismo en el patrimonio religioso de la ciudad de Buenos Aires”. *Ciências Sociais Unisinos*, 48(1): 19-28.

Mauss, M. (1979). “Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social”. En: *Sociología y Antropología* (pp.359-426). Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Miller, D. (1998.). *Material cultures: why some things matter*. London: University College London Press.

Miller, D. (2007). “Consumo como cultura material”. *Horizontes Antropológicos*, 13(28): 33-63.

Morgan, D. (2012). “The Look of the Sacred”. En Orsi, R. (ed.) *Cambridge Companion to Religious Studies* (pp. 296-318). Cambridge: Cambridge University Press.

Prats, L. (2005). “Concepto y gestión del patrimonio local”. *Cuadernos de Antropología Social* 21:17-35.

Premat, S. (2016). *Milagros Argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Puglisi, R. (2013). Reflexividad y experiencia en el movimiento Sai Baba argentino. *Avá - Revista de Antropología* 22: 249-271.

Puglisi, R. (2018a). “Cuerpos, objetos y reliquias. Apuntes sobre la materialidad de lo sagrado”. En: Algranti, J., Mosqueira, M. y D. Setton (eds.) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos. (En prensa).

Puglisi, R. (2018b). Una aproximación antropológica a las reliquias en la devoción al cura Brochero. *Actas de las X Jornadas de Sociología de la UNLP*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). 5, 6 y 7 de diciembre de 2018.

Stocking, G. (Ed.) (1985). *Objects and Others. Essays on museums and material culture*. Madison: The university of Wisconsin press.

Strong, J. (2004). *Relics of the Buddha*. New Jersey: Princeton University Press.

Turner, B. (1997). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.

Territorialidades y materialidades en contextos religiosos diversos de Argentina

Natalia Soledad Fernández⁴⁶

María Julieta Ruffa⁴⁷

Catalina Monjeau Castro⁴⁸

Introducción

Las creencias y las experiencias de los/las fieles se insertan en diversos territorios para quienes estos últimos no constituyen meras delimitaciones geográficas sino espacios habitados y negociados. En definitiva, los territorios no existirían como tales si no fueran enunciados y vividos por los propios actores.

Este trabajo se realiza a partir del análisis de tres casos provenientes del catolicismo y del evangelismo en el contexto argentino. El criterio

46 Doctora en Sociología – IDAES-UNSAM – Becaria CEIL-CONICET. Correo electrónico: fernandez.nt@gmail.com

47 Doctoranda en Ciencias Sociales – UBA – Becaria CEIL-CONICET. Correo electrónico: julietaruffa@hotmail.com

48 Doctoranda en Ciencias Sociales – UBA – Becaria CEIL-CONICET. Correo electrónico: catalina.monjeau@gmail.com

de selección tiene por objetivo potenciar analíticamente los contrastes y semejanzas entre modalidades distintas de conformar y habitar territorios y de usar materialidades en contextos religiosos.

El primero de los casos refiere al análisis del culto al “Santo Cristo de la Quebrada” en la Provincia de San Luis, Argentina. El mismo tuvo su origen, a mediados del siglo XX cuando un crucifijo de madera fue encontrado en el interior de un árbol mientras era hachado por Tomás Alcaraz, un vecino de un paraje rural. A partir de allí comenzó a ser venerado en una pequeña capilla cuyo descubridor mandó a construir, puesto que la imagen dio “claros mensajes” de que quería permanecer allí, dando origen a la localidad de Villa de la Quebrada. Hoy en día se ha vuelto el centro devocional más importante de la provincia, con una multitudinaria celebración patronal el 3 de mayo. Así, se problematizará la resonancia de la oposición sagrado-profano a partir del poder sacralizante de un símbolo que se ubica socialmente en un lugar determinado. Para ello, daremos cuenta del conflicto que se produce por la apropiación y el uso del territorio y de las materialidades a partir de la expropiación por parte de la Iglesia Católica del templo y de la imagen del santo.

El segundo de los casos analiza un grupo del Movimiento Scouts de Argentina Asociación Civil (SAAC)⁴⁹ ubicado en una parroquia de la Diócesis de Quilmes, Provincia de Buenos Aires, donde los/las scouts realizan diversas actividades que propician valores religiosos, civiles y morales de carácter colectivo e individual. En los grupos scouts, la delimitación de los espacios constituye un elemento central para la existencia del Movimiento puesto que en esos espacios las materialidades con las que se relacionan niños/as, jóvenes y adultos/as dan sentido y fortalecen la pertenencia de los sujetos en el escultismo. Asimismo, las apropiaciones del territorio y los usos de las materialidades funcionan como vectores de significado que construyen identidades scouts católicas.

Por último, analizaremos el caso de una iglesia evangélica bautista que a comienzos de la década del 2000 conformó una asociación civil cristiana

que gestiona una variedad de programas de intervención y trabajo social. Tanto la iglesia como la asociación civil se ubican en el barrio residencial de Quinta Galli en la localidad de Crucecita en el Partido de Avellaneda, en el sur del conurbano bonaerense. En particular, nos detendremos en el proceso inmobiliario que habilitó la compra de un nuevo edificio en donde los miembros de la congregación desarrollan la mayoría de las actividades litúrgicas y “sociales”. El cambio de ambiente, de un templo tradicional a un edificio que morfológicamente puede ser descrito como un club, nos permitirá problematizar la relación entre los espacios, las materialidades, los usos del dinero y la producción social de lo sagrado.

A partir de un abordaje cultural del espacio y de las materialidades, analizaremos de manera situada la relación de mutua influencia entre los modos de habitar religiosamente los territorios y las materialidades insertas en estos últimos. Entendemos que a la vez que los actores contribuyen a demarcar material y simbólicamente los lugares que habitan, esos espacios habilitan procesos de sociabilidad religiosa. Para este abordaje, nos basamos en los aportes de la antropología, la geografía socio-cultural y la sociología de las religiones comparadas, a partir de tres campos de investigación construidos separadamente como estudios de casos etnográficos (Stake, 1995; Neiman y Quaranta, 2006).

Siguiendo los aportes de Vasilachis (2006) nos centraremos en los sujetos y en la situación donde éstos crean sentidos, elaboran perspectivas y construyen significados. El análisis cualitativo se efectúa en base a información observacional y a expresiones orales y escritas, recogidas con pautas flexibles. Mediante la información que se releva, se intenta captar la definición de la situación que efectúa el propio actor social y el significado que este le otorga a su conducta, que permiten interpretar los hechos. En este sentido, el análisis contempla la totalidad de la configuración en que se sitúa el actor y es, por lo tanto, holístico. Se basa en un método comparativo que va enfrentando casos similares entre sí, pero diferenciando en algunas características cruciales, tratando de formular interpretaciones que incluyan conceptos teóricos que se van construyendo en ese mismo proceso de análisis (Glaser y Strauss, 1967; Strauss, 1989).

49 La mayor cantidad de los grupos scouts de Argentina forman parte del Movimiento de educación no formal Scouts de Argentina Asociación Civil creado en el año 1996 como fusión de dos instituciones precedentes, una de corte laical y otra, católica creadas entre las décadas de 1910 y 1930.

Hacia un abordaje cultural de los espacios, los territorios y las materialidades

Distintos autores han problematizado las categorías de territorio, espacio y lugar. En el análisis propuesto, estos conceptos partirán de perspectivas que destaquen la subjetividad y la agencia de los actores religiosos involucrados con los espacios y cómo estos se integran en la vida de los actores en un movimiento inacabado que articula vida y territorio (Lindón, 2017).

En este sentido, entendemos al territorio, al espacio y al lugar de modo situado, ligados a sentimientos de pertenencia y a procesos de identificación e integración social (Barabas, 2010; Costilla 2014). Según Michel de Certeau (1996) el lazo social se construye desde las formas de discurso situadas territorialmente. Así, hay lazo en la medida en que existan posibilidades de intercambio, reciprocidad y trama social en un espacio y tiempo. El lazo social articula, genera diálogo y cohesión. Asimismo, el territorio, a diferencia de un mero soporte físico, se transforma permanentemente en una serie de significados culturales con implicancias históricas y sociales. Es por ello que nos alejamos de una concepción del espacio entendido como un mero contenedor neutral, como una realidad material preexistente que tiene valor de uso, pero no está moldeada por las personas (Barabas 2010; Raffestin 1993). Por el contrario, nos interesa destacar cómo viven los sujetos en diversos espacios y cuál es su relación con los territorios que construyen y habitan con cada acto cotidiano.

Desde nuestra perspectiva, consideramos a las categorías de territorio, espacio y lugar como escenarios en los que se establecen relaciones entre distintos actores y el medio que los rodea que permiten la construcción de instancias de sociabilidad, en términos de espacio transitado y vivido por los/las propios/as sujetos (De Certeau, 1996; Costilla, 2014; Martínez, 2014; Nates Cruz, 2011; Rebok, 2012).

En consonancia con lo anterior, se plantea que el concepto de territorialidad alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico

y emocional (Raffestin 1993; Barabas 2010, Martínez 2014). La territorialidad, aparece entonces como el conjunto de relaciones mediatizadas, simétricas o asimétricas con la exterioridad, a la vez que puede ser comprendida como una experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio (Raffestin, 1993; Segato, 2008: 45; Sack, 1986). Con ello consideramos que no hay una separación tajante entre sujetos y el mundo exterior en diálogo con los postulados de Ingold (2000) sobre el medioambiente. En efecto, este autor entiende que el mismo, lejos de estar completo, no se encuentra indisociado de los componentes (objetos y personas) que reticularmente lo conforman. En el mismo sentido, la materialidad no es una realidad en sí misma, sino que se halla en un proceso de constante cambio, producto de la interacción humana y de las transformaciones del medioambiente (Ingold, 2012, 2013a y b; González Varela, 2018).

Partimos de una noción de materialidad en un sentido amplio, tal como lo contemplan los *Material Cultural Studies*, la cual abarca una variedad de elementos que incluyen desde artefactos manufacturados hasta elementos del medioambiente. De este modo, entendemos que la materialidad incluye a todo lo que rodea a los seres humanos de forma tangible, así como también a lo acústico, a lo visual, a lo estético y a lo financiero, entre otros.

En particular, suele pensarse que hablar de sistemas de creencias implica en principio trascender lo meramente material. Sin embargo, como señala Miller (2005), lo inmaterial no se separa fácilmente de lo material, sino que los seres humanos se relacionan con lo extraordinario a través de expresiones inmateriales y materiales.

En relación a cómo se piensa la materialidad en contextos religiosos locales, destacamos los trabajos de Algranti (2015; 2018) quien ha reflexionado sobre la “cultura material religiosa”, la cual refiere a una multiplicidad de manifestaciones objetivas que organizan el funcionamiento interno de un proyecto religioso o espiritual. Con el foco puesto en analizar diferentes modos del consumo de las mercancías religiosamente marcadas, el autor reconstruye los entramados de relaciones que expresan los objetos.

En función de los aportes teóricos reseñados, nos proponemos problematizar desde un sentido amplio las territorialidades, las espacialidades y las materialidades que se ponen en juego en contextos religiosos. En lo que sigue, presentaremos brevemente cada uno de los tres casos elegidos. Dos de ellos pertenecen al catolicismo y el tercero, al evangelismo y se ubican en la provincia de San Luis (Argentina), Quilmes (sur del Gran Buenos Aires) y Avellaneda (sur del Gran Buenos Aires), respectivamente. Los tres casos constituyen objetos de estudio de proyectos de investigación individuales más amplios en el marco de la realización de las tesis doctorales de las autoras e incluyen la realización de entrevistas en profundidad, registros de observación participante y análisis de documentos (Becker, 2016: 73-83) a partir de cuyos materiales pretendemos establecer analogías y diferencias sobre los casos seleccionados. A continuación, analizaremos los tres casos en función de estas consideraciones teóricas.

Los usos del espacio y la materialidad

Lo sagrado, lo profano y los conflictos en las territorialidades y materialidades del culto al Santo Cristo de la Quebrada

El caso de Villa de la Quebrada puede considerarse como un caso paradigmático de aparicionismo y producción de un santuario. En esta sección nos proponemos desarrollar cómo a partir de la aparición de una imagen religiosa, el “Santo Cristo de la Quebrada”, se da un proceso de sacralización del espacio. Cabe aclarar que el material analizado en este apartado refiere en gran parte al período en el que transcurren las fiestas patronales y peregrinaciones anuales, dado que en este momento particular dentro del calendario local se condensan y se hacen más tangibles las diversas formas de construir, significar y delimitar tiempos, espacios, lugares y materialidades.

Para desarrollar este análisis se complementará con una mirada atenta a los conflictos y tensiones entre los diferentes actores involucrados (la familia Alcaraz, los especialistas religiosos de la Diócesis de San Luis, las autoridades civiles, los vecinos, los comerciantes y los peregrinos) que se disputaron no solo la imagen sino también el espacio de Villa de la Quebrada.

En este sentido, vemos cómo la aparición de una imagen entendida como símbolo religioso⁵⁰ determina la sacralidad de un lugar, pues el espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y hacerlo cualitativamente diferente (Eliade, 1999). De este modo, el culto que se consolida en torno a la imagen le da un cierto carácter especial a la localidad en tanto lugar “elegido” donde se instaló el santuario para su veneración y alrededor del cual se conformó la localidad de Villa de la Quebrada, que es conocida a partir de entonces como “Capital de la Fe”, dando cuenta del carácter sagrado que conlleva ese territorio.

El culto comienza a crecer bajo dominio privado con una presencia sacerdotal dada de manera auxiliar. En los inicios, la imagen contaba con cierto reconocimiento eclesiástico acerca de su relación con la divinidad, a pesar de no haber sido consagrada ritualmente por ningún obispo. Sin embargo, a pesar de no contar con una presencia sacerdotal fija, ni de ser reconocida oficialmente, se constituyó como objeto de culto antes de ser consagrada ya que se fue destacando su poder vinculado al milagro (Fogelman, 2003). Asimismo, esta particularidad puede entenderse según Algranti (2014) como un tipo de manifestación particular del carisma: el carisma de objeto, el cual no actúa sobre personas, grupos o funciones sino sobre objetos. En este caso, se trata de una imagen de devoción que expresa ciertos aspectos de las potencias sobrenaturales. Aquí, como en el caso que el autor estudia, el elemento movilizador que desata las energías religiosas y un estado de ánimo carismático no es un sacerdote ni un cargo de la curia, sino una imagen en particular: la del Santo Cristo de la Quebrada.

De este modo dicha imagen pasó de ser una imagen-objeto de devoción privada a constituirse en una representación cargada de eficacia simbólica destinada al culto público. Asimismo, se percibe cómo la imagen se convirtió en una fuente de poder y prestigio tanto para quien la detentaba como para la facción a cuyo cuidado se encontraba (Gruzinski, 2007).

50 Cualquier entidad -sea un objeto, una práctica, un hecho, un ser o una expresión- que vehiculice una concepción particular -significado- que trascienda a su sentido más inmediato y concreto, puede ser entendida como símbolo (Geertz, 1987).

En este sentido, el culto estuvo manejado por la familia Alcaraz hasta mediados del siglo XX, pese a los conflictos que se dieron con las autoridades eclesiales por la comercialización de la fiesta y la “paganización” de las prácticas religiosas. Estas tensiones fueron en aumento e implicaron la intervención judicial, el allanamiento del santuario y el “secuestro” de la imagen. Ante esta irreversible situación, a los propietarios del templo no les quedó otro camino que aceptar el ofrecimiento del Obispado de comprarles el templo con toda su existencia. Es así que a fines de 1945 se firma un boleto de compra-venta a nombre del Obispado según el cual “los señores Alcaraz hermanos y estos venden la propiedad que ocupa la Capilla del Señor de la Quebrada, con todo lo edificado, clavado y plantado”⁵¹. Sin embargo, poco después de firmarse la escritura, los vendedores (ex propietarios) hicieron expresa aclaración de que “al Señor de la Quebrada no lo venden: lo donan a la iglesia”. Esta situación nos permite analizar junto con Godelier (1998) la discusión y el análisis sobre la teoría del don de Mauss en la que el autor sostiene que hay cosas que se dan, cosas que se venden y otras que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar para conservarlas, siendo estas últimas generalmente los objetos sagrados, tal como sería en la imagen del santo de la Quebrada. Estos bienes son generalmente heredados de los antepasados y en su origen han sido donados por los mismos dioses, confiriéndoles un valor extraordinario. Es por ello que son bienes que se atesoran, y si excepcionalmente llegan a ser objeto de “don”, en realidad no dejan de pertenecer nunca a sus propietarios originales.

Vemos entonces cómo el límite entre lo sagrado y lo profano, entre clérigos y laicos, entre la Iglesia y el pueblo, comenzó a marcarse más fuertemente cuando el Obispado, luego de arduos conflictos (que incluyeron actuaciones judiciales, negociaciones, y procesos de compra-ventas) logró obtener la titularidad y el manejo de la capilla, su imagen y culto, despojando de la administración a sus primeros dueños, “Los Alcaraces”, acusados de realizar un mal manejo del santuario y del culto, de ejercer el comercio y de desviar la fiesta. Por eso aún hoy se percibe en el pueblo un “resentimiento”, una “tensión” para con la iglesia: “el pueblo siente que la iglesia les robó algo” decía el párroco local.

51 Archivo Privado. Descend. De Tomás Alcaraz, citado en: Maldonado, J.I. 1988. El Santo Cristo de la Quebrada. Mendoza, Martín Fierro, p.65.

Es de destacar cómo las autoridades religiosas ante la imposibilidad de controlar el monopolio de los bienes de salvación se apropian y recurren a otros lenguajes seculares como el lenguaje jurídico del mundo del derecho para lograr así obtener el control del culto. Tal es así que en 1992 se produjo un nuevo conflicto entre la Iglesia local y las autoridades gubernamentales, que se llevó hasta el Superior Tribunal de Justicia. En el mismo, el Obispado de San Luis pidió la ilegalidad de ciertas ordenanzas decretadas por la Municipalidad de Villa de la Quebrada, las cuales afectaban el “libre ejercicio de poder espiritual de la Iglesia Católica” durante las festividades patronales. El fallo resultó favorable para el Obispado, por lo cual la municipalidad, acatando la sentencia judicial, promulgó en marzo de 1993 una ordenanza⁵², que tenía como fin decretar una “zona de reserva religiosa” con un radio de 250 metros a la redonda del pórtico de la iglesia y que incluye también el vía crucis⁵³ emplazado en el cerro Tinaja a un costado del santuario.

En la misma se incluían una serie de prohibiciones tales como: la instalación de comercios, el uso de amplificadores de sonido, la difusión oral y/o gráfica de actividades “políticas”, “sexológicas”, y/o “religiosas de otros cultos ajenos al católico”, “productos que impliquen apología de los vicios”, entre otras. Recuperando el abordaje cultural de la materialidad vemos cómo en este caso, la misma abarca no solo lo tangible sino también lo acústico, lo visual, estético y financiero.

Esta ordenanza trajo algunas tensiones entre el obispado, el municipio y los vecinos ya que la municipalidad parcela el espacio de la villa para alquilarlo a los comerciantes que instalan sus puestos sobre las calles del pueblo. De la misma forma que los vecinos que viven sobre las manzanas lindantes a la plaza, denominados “frentistas”, pueden alquilar el frente de sus casas para esta misma actividad. Es así como los espacios que quedan dentro de la zona de reserva quedan excluidos de la posibilidad de ser comercializados generando conflictos entre los diferentes actores. En relación con esto el administrador parroquial manifestó: “La municipalidad no puede

52 Archivo del Obispado de San Luis. Carpeta Villa de la Quebrada 1992-93. Sentencia Judicial y Ordenanza Municipal.

53 La obra consiste en 14 esculturas que representan las estaciones del calvario, talladas en mármol de Carrara por el escultor italiano Nicola Arighini en 1951.

decirle al pariente no alquiles tu vereda, ya que también es el momento en que gana plata. No quiere perder lotes para alquilar”⁵⁴.

Tal como señalan Durkheim (1982) y Douglas (1973), se aplica (en este caso por medio de dicho decreto) una serie de prohibiciones que, por un lado, protegen y aíslan las cosas sagradas, la “zona de reserva” y, por otro, mantienen a distancia y “ponen aparte” las actividades, ciertas materialidades y el espacio de lo profano. Es así como en este centro devocional es posible identificar el espacio profano donde se realizan actividades consideradas mundanas como el comercio y el esparcimiento que implican materialidades como la venta de mercancías de los más variados rubros, la reproducción de música tropical, bailes y peñas, entre otros. Por otro lado, el espacio caracterizado por la sacralidad máxima, expresado por una materialidad a la que se le atribuye un gran valor simbólico (Carballo, 2009; 2010) como la imagen del santo, el santuario y el calvario.

Este último espacio es el lugar elegido por los fieles y peregrinos para depositar los “ex votos”, entendidos como objetos ofrecidos a una imagen sacralizada en agradecimiento por un favor recibido y como resultado de una promesa previa (Ruffa y Costilla, 2015). Estos objetos se presentan en las más variadas formas (además de las clásicas flores y velas, se ofrecen cartas, mechones y colines de cabello, fotos, pañuelos, peluches, llaveros, ropa de bebé, un traje de novia o elementos que representan las sanaciones agradecidas como yesos, prótesis, muletas, estudios médicos). Dichos objetos, si bien son de uso ordinario, adquieren un carácter extraordinario cuando se convierten en “ex votos” y se colocan en las distintas estaciones del vía crucis, en especial en la duodécima estación que simboliza la muerte de Cristo, ubicada en la cima del cerro. Es interesante destacar cómo a menudo en cultos cristianos los calvarios adquieren un carácter estratégico en tanto sitios sacralizados visibles y de altura (Ruffa y Costilla, 2015).

Como vimos, este caso puede ser identificado como uno típico del aparicionismo, en el siguiente veremos cómo influyen las prácticas y las actividades de laicos pertenecientes a un movimiento scout en la configuración

de territorios y de qué forma las materialidades construyen identidades scouts. Ambos casos permiten advertir la complejidad y la diversidad al interior del mundo católico.

Territorialidades, materialidades e identidades en el escultismo católico argentino

En este apartado, nos enfocaremos en un grupo scout católico inserto en una parroquia de la zona sur del Gran Buenos Aires donde se realizó trabajo de campo entre los años 2016 y 2018. Al respecto, se analizará el modo en que este grupo se vincula con los territorios parroquiales en los que se inserta y las negociaciones y tensiones que ello implica. Asimismo, se dará cuenta del potencial significativo de las materialidades en tanto vectores que construyen identidades scouts.

Scouts de Argentina Asociación Civil (SAAC) incluye la mayor cantidad de grupos scouts en Argentina y resulta de la fusión entre dos organizaciones previas, una religiosa y otra secular. Cuenta con 72.000 miembros distribuidos en todo el país y depende de la Organización Mundial del Movimiento Scout (OMMS) que nuclea 40 millones de scouts en todo el mundo. Según datos informados por Scouts de Argentina, la institución cuenta con un 98% de scouts católicos. Por ello, los vínculos que los grupos scouts establecen con las jerarquías eclesiales católicas -que le otorgan el patrocinio a la institución para afincarse en parroquias- constituyen un elemento clave para la existencia del escultismo católico en Argentina.

Los grupos scouts católicos realizan sus actividades en parroquias situadas en distintas diócesis⁵⁵ desde donde adquieren importante visibilidad y participación en el espacio público. Al mismo tiempo, gran parte de los proyectos y las actividades solidarias scouts, dirigidos a la comunidad local, nacional e internacional, se desarrollan por fuera de la delimitación territorial parroquial-diocesana. De este modo, aparece una clara distinción entre un “adentro” y un “afuera” parroquial concebidos en términos territoriales que, aunque no limiten la circulación de los sujetos por ambos espacios, sí demarcan el tipo de prácticas que se llevan a cabo en uno y en otro. Mientras en el primer caso, las prácticas tienen un fin intra-grupo, tendientes a

⁵⁴ Entrevista padre Luis P, administrador parroquial del Santuario Santo Cristo de la Quebrada, 27 de julio de 2013, Villa de la Quebrada.

⁵⁵ División y organización territorial de la Iglesia Católica.

desarrollar fuertes lazos de sociabilidad entre sus miembros y a propiciar un tipo de educación no-formal centrada en valores scouts; en el segundo caso, las prácticas benefician a comunidades mayores.

Desde el nivel directivo de SAAC, se delinean los objetivos y las actividades educativas para las distintas ramas etarias⁵⁶ y se motiva a que los grupos identifiquen las necesidades del territorio en el que se insertan para realizar distintas actividades solidarias. En este sentido, los territorios scouts pertenecen a la esfera de la reproducción social, identificándose como espacios separados de los ámbitos en donde se produce la política educativa scout en su sede central ubicada en la ciudad de Buenos Aires. De este modo, los voluntariados⁵⁷ scouts responden a la identificación de problemáticas “ambientales” y a la resolución de las mismas con el fin de “dejar el mundo en mejores condiciones de las que lo encontramos” según el legado de su fundador Baden-Powell. Por ello, podemos entender que, si bien para los grupos scouts el espacio aparece como un lugar *sobre* el cual actuar, no existe tal separación entre los sujetos y el mundo exterior sino que, en efecto, el medioambiente se encuentra indisociado de las prácticas que realizan los actores.

Aunque los grupos scouts estudiados son católicos, su finalidad no es catolizar a los sujetos externos a la institución sino desarrollar tareas colectivas basadas en el valor scout de estar “siempre listos para servir”. En este sentido, no se busca la adhesión de nuevos miembros de forma masiva, ya que, según los lineamientos de Scouts de Argentina, por cada seis niños/as o jóvenes debe haber un dirigente como estrategia educativa no-formal para un mejor funcionamiento de las seisenas, equipos o patrullas⁵⁸ y del trabajo en equipos.

De esta forma, las actividades scouts no poseen un discurso explícitamente evangelizador. Sin embargo, las mismas se desarrollan en base

56 Edades de las ramas: Castores (4/5- 7/8 años); Lobatos y Lobeznas (7/8 - 10/11 años); Scouts (10/11- 14/15 años); Caminantes (14/15- 17/8 años) y Rovers (17/18- 21 años).

57 Entre las actividades voluntarias realizadas por SAAC se identifican las visitas a ancianos/as y niños/as en Hogares; la asistencia a Cottolengos; el pintado de instituciones educativas o sociales; la asistencia a fieles en las Peregrinaciones a Pie a Luján o San Cayetano; la asistencia a inundados; entre otras.

58 Grupos al interior de cada rama etaria conformados por seis niños/as o jóvenes.

a la espiritualidad y a las figuras católicas de Jesús, la Virgen María, el Espíritu Santo y santos católicos patronos de cada rama, la participación en misas, retiros, sacramentos (bautismo, comunión, confirmación y matrimonio) y el rezo de oraciones scouts católicas (Fernández, 2018). A esto se suma, la promoción del valor del servicio para con los otros y el mundo, lo cual puede entenderse como una forma de “predicar a través del ejemplo”.

En cuanto al uso del espacio al interior de las parroquias, los grupos scouts se reúnen los fines de semana en los denominados “patios de grupo” que, por lo general, son patios a cielo abierto donde niños/as y jóvenes realizan juegos y dinámicas; planifican y organizan proyectos y servicios, se forman en distintas temáticas, realizan actividades religiosas, ritos y ceremonias. Estas actividades se orientan al aprendizaje de los valores de la ley y la promesa scouts⁵⁹.

De acuerdo con Douglas (2000), las instituciones son prácticas colectivas, pero también marcos cognitivos y morales dentro de los cuales se desarrollan los pensamientos individuales. Los valores scouts incluidos en la ley, la promesa y los elementos que conforman la simbología scout configuran marcos cognitivos y morales que orientan las acciones de niños/as, jóvenes y adultos en los grupos scouts y por fuera de ellos. La cosmología scout, compuesta por diversos símbolos (objetos, uniformes, pañuelos, insignias) y prácticas (saludo scout, ceremonias de iniciación y ritos de paso), significa el tránsito de los/las scouts por la institución, mantiene la tradición y permite la distribución de roles y progresiones entre sus miembros. Finalmente, entre los grupos scouts, niños/as y jóvenes desarrollan distintas “áreas de crecimiento” tales como la corporalidad, la creatividad, el carácter, la afectividad, la sociabilidad, la espiritualidad y la vida al aire libre, dando cuenta de una concepción del sujeto conformado por dimensiones diferenciadas que deben ser mejoradas progresivamente. De este modo, el escultismo se propone como un “estilo de vida” y como un sistema de moralidades conformado por valores scouts que deben ser incorporados y controlados por los propios sujetos (Berger y Luckmann, 2011; Elías, 2016).

59 Los valores de la promesa scout se centran en deberes que debe cumplir el/la scout con la religión, la patria, los demás y consigo mismo, la ayuda al prójimo y la vivencia de la ley scout -decálogo centrado en valores, actitudes y comportamientos vinculados a la moral, la religión, la salud, la naturaleza, la familia y la sociedad-. Para más información ver: <https://www.scouts.org.ar/nosotros/ley-y-promesa> [30/10/18].

Los “patios de grupo” son facilitados por los curas párrocos cuando se funda un grupo scout en una parroquia y son condición necesaria para el desempeño de las actividades scouts. En el caso analizado, el grupo scout se inserta en el patio de un colegio parroquial, donde normalmente los/las estudiantes tienen educación física.

La estadía de los grupos scouts en los “patios” no se adquiere de una vez y para siempre al momento de su fundación sino que el territorio se preserva manteniendo el lazo social (Mauss, 2009) entre los miembros del grupo scout y el sacerdote⁶⁰, mediante el compromiso con actividades pastorales de relevancia para el calendario católico tales como cuaresma, semana santa, pascuas y navidad, así como también mediante su participación en eventos y festividades diocesanas relevantes como la Peregrinación Juvenil a pie a Luján, la Misa de la Esperanza⁶¹, o Mate y Encuentro⁶². En caso contrario, la inserción del Movimiento en las parroquias es vista como una mera ocupación del territorio descomprometida con la religión católica. Siguiendo a Michel de Certeau (1996) podemos advertir que el lazo social se construye desde las formas de discurso situadas territorialmente. Por ello, hay lazo en la medida en que existan posibilidades de intercambio, reciprocidad y trama social en un espacio y tiempo.

60 Un caso disruptivo sobre la imposibilidad de mantener el lazo social fue la expulsión de los grupos scouts de las parroquias de la ciudad de La Plata por ser considerados por el Arzobispo Aguer como okupas al enfocarse en las actividades del Movimiento y como “difusores de la ideología del género” por incorporar en foros juveniles charlas sobre educación sexual integral como tema de interés propuesto por las juventudes. Si bien este fue uno de los motivos iniciales por los cuales el Arzobispo Aguer se opuso a que los grupos de SAAC se insertaran en las parroquias, finalmente, la razón por la que los grupos fueron expulsados se centró en la reforma estatutaria realizada desde SAAC para cambiar la definición de la categoría “familia” “conformada por un hombre y una mujer” a otra “conformada por personas que se amen” que permitió la oficialización de la participación de homosexuales (jóvenes y adultos) que ya integraban la institución. Para más información ver: 1) Carta del Arz. Aguer al Arz. Poli disponible en: <http://www.aica.org/documentos-s-TW9ucy4gSOljdG9yIEFndWVY-6367> [26/11/16] y 2) la carta del Arz. Poli al Arz. Aguer disponible en: <http://www.aica.org/documentos-s-Q2FyZGVuYWw-gTWFyaW8gQXVyZWxpbyBQb2xp-6368> [2/12/16]

61 La misa de la Esperanza se realiza en la Diócesis de Quilmes desde el año 1996 ante la situación política y social del país con los altísimos índices de desocupación, la angustia de las personas y la falta de oportunidades. Para más información ver: <http://www.obisquil.org.ar/index.php/10-noticias-de-la-diocesis/498-19-11-xxi-misa-de-la-esperanza> [30/9/18].

62 “Mate y Encuentro” se inicia en el año 1984 como para unir la reciente presencia en la diócesis de Quilmes de seminaristas con grupos de jóvenes. Para más información ver: <http://www.obisquil.org.ar/index.php/10-noticias-de-la-diocesis/442-vuelve-mate-y-encuentro> [30/9/18].

En paralelo a las actividades desarrolladas cada fin de semana por los/las scouts, también participan de la parroquia grupos de confirmación, catequesis o comunidades de jóvenes y adultos/as que se ubican en los salones del colegio. Por lo que, los territorios utilizados por cada grupo están delimitado de antemano para los/las actores religiosos y en el caso de los/las scouts, las materialidades llevadas en sus cuerpos (uniformes, pañuelos, banderas, insignias) y las disposiciones corpóreo-espaciales presentes en el territorio se destacan respecto al resto de los grupos católicos.

Los grupos scouts no solo adquieren un territorio parroquial sino que las ramas realizan procesos de apropiación de esos espacios habitándolos a partir de la construcción de edificaciones de 2x5 metros denominadas “Kraal”⁶³ o “base” donde guardan sus pertenencias y decoran el espacio para reunirse cada fin de semana. Estas construcciones están ubicadas en lugares reservados, de modo que no sean vistos ni hurgados por los/las estudiantes del colegio durante la semana. Para construir las edificaciones, los/las scouts realizan un trabajo colectivo entre los/las miembros del grupo y familiares externos a la institución, recaudan el dinero obtenido de rifas y ferias del plato realizadas a la salida de misas para comprar los materiales de construcción, colaboran en la organización de la obra aportando conocimientos y tiempo en la edificación o cocinando para quienes trabajan. En este sentido, las edificaciones no son meras construcciones arquitectónicas sino materialidades cargadas de un valor simbólico y emocional para los actores que expresan la unión entre los/las miembros de la comunidad y los vínculos establecidos con familiares que, si bien no pertenecen al escultismo, tienen un lugar importante para los grupos scouts⁶⁴. Este aspecto permite advertir, cómo influyen los modos de vida de los/las scouts en la configuración del territorio y cómo este se integra en la vida de los actores en un movimiento inacabado que articula vida y territorio (Lindón, 2017).

63 Término de origen zulú que significa reunión de jefes y que en el argot scout remite a las edificaciones donde se reúnen los/las miembros beneficiarios/as y dirigentes de una rama.

64 Sobre este punto es interesante señalar que muchos/as de los familiares que participan asiduamente de los grupos scouts se denominan “colaboradores/as” y luego de un período de tiempo llegan a convertirse en potenciales dirigentes de las ramas infantiles o juveniles.

En las “bases” se encuentran mesas y sillas construidas por los/las propios jóvenes scouts, carpas usadas para campamentos, el acta donde se registran las actividades de las ramas, utensilios para preparar la merienda, materiales para la construcción, cuadros con imágenes de campamentos de la comunidad al momento de su creación y actuales, banderines de la comunidad, entre otros. A esto se suman las propias simbologías scouts entre las que se destacan las insignias de identificación de rama y de progresión, los uniformes y los pañuelos.

Vale la pena destacar entre estos objetos al “Libro de Oro” que, con cierta estética artística, registra experiencias, actividades, aventuras y conflictos vinculados a la “vida de grupo” de cada rama desde el momento de su creación hasta el presente. El libro permite a los/las integrantes de la rama reconocer su pasado y dejar constancia de las experiencias vividas en el presente a las futuras generaciones:

Yo soy la guardiana de la leyenda, que es la que escribe en el Libro de Oro que está desde los comienzos de la patrulla donde se van anotando todas las cosas importantes que van pasando, los campamentos, el ingreso de personas nuevas, el pase, las promesas, el cambio de pañuelo, cómo se llevaron las chicas en un campamento, las elecciones de guía y sub-guía. [...] vas viendo las experiencias que tuvieron otras chicas o sacás ideas para cocinar, también hay fotos. [...] A veces me encuentro con alguna chica que estuvo en la patrulla y cuando me habla sobre un campamento, la puedo entender porque ya la leí en el libro⁶⁵.

El “Libro de Oro” es resguardado por el/la “guardián/a de la leyenda”, rol asignado en cada rama a un/a joven para registrar por escrito, con fotos y/o dibujos los momentos más importantes de la comunidad en actividades recreativas, campamentos, ceremonias, ritos de iniciación y ritos de pase de una rama a otra. Asimismo, se coloca en altares dispuestos para la celebración de diversas ceremonias y ritos junto a imágenes de los santos patronos de las ramas como San Francisco de Asís, San Jorge, Santa Rosa de Lima, Santa Teresita, entre otros. El “Libro de Oro” está reservado a los/las integrantes de la rama y a sus antiguos miembros. Si bien durante el trabajo

de campo no se pudo acceder al libro, según lo registrado en observaciones y charlas informales, el mismo contiene una portada adornada con materiales llamativos y se divide en varias partes. En la Rama Scout, el “Libro de Oro” contiene el “tótem” de la patrulla con su nombre y dibujo; un registro con características, costumbres, hábitat y fotos del animal totémico; el “grito scout”⁶⁶, el himno, el lema y los colores de la patrulla; el diseño del banderín; un calendario con fechas de cumpleaños de sus miembros y la fecha de fundación de la “patrulla”. Además, se coloca la historia del grupo con el listado de sus miembros indicando las fechas de ingreso, de promesa, de pase de etapa, las especialidades y la mención de integrantes que hayan alcanzado distinciones especiales de reconocimiento. Las narraciones se centran en experiencias de campamentos, excursiones, actividades prolongadas y otros hechos memorables que se quieran registrar por escrito en forma de crónicas o bitácoras. Algunas narraciones están acompañadas por croquis, planos, recortes de prensa, recuerdos, caricaturas, dibujos y fotografías. También, se registran diversos conocimientos de la patrulla como recetarios, fichas de técnicas scouts (orientación, código morse, campismo, cocina, senderismo, montaña); el listado de las herramientas y los materiales de la patrulla; y el cancionero.

Con Miller (2005), podemos pensar que en lugar de existir una relación de exterioridad de los/las scouts con el “Libro de Oro”, el proceso de objetivación materializado en la producción de este objeto da forma y produce la memoria del grupo. Asimismo, entre algunas concepciones antropológicas sobre el concepto de memoria como las de Bloch (2005) y Sperber (1988) se destaca la memoria entre los mecanismos mentales comunes en el proceso en el que se interactúa con el mundo. Sobre este punto, se indica la importancia que tiene recordar para los procesos de aprendizaje y para la ejecución de tareas y actividades de índole ritual y de la vida diaria (González Varela, 2018: 22). Asimismo, podemos advertir que las materialidades scouts constituyen vectores de sentido que construyen identidades entre sus miembros.

⁶⁶ Los “gritos scouts” se realizan en una formación inicial que realizan los grupos scouts al comenzar y al finalizar las actividades. En esta formación, las “seisenas” de cada rama gritan fuertemente su nombre evocando un grito de batalla e indicando las cualidades identificatorias de cada seisen. En la rama Caminantes del caso estudiado, las seisenas (equipos) se denominan “Mapuches”, “Picunches”, “Araucanas” y “Onas” y cada una tiene cualidades características diferenciadas. Por ejemplo, el grito de las “Araucanas” es: “Equipo Araucanas. Audaces y serviciales. Siempre Listas”.

⁶⁵ Entrevista realizada a Guillermina, 18 años, Rama Scouts. Grupo Scout de Quilmes, 25/3/17.

En esta clave, los territorios constituyen no sólo un espacio geográficamente circunscripto para el desarrollo de los grupos scouts sino que remiten a intereses expresados entre los diversos actores involucrados, a prácticas que delimitan y reconstruyen los espacios y a vínculos que los actores establecen con los territorios y las materialidades involucradas en el espacio social (Arias, 2013). Desde esta perspectiva, el territorio se delimita en tanto es nombrado, habitado, integrado y apropiado por los propios actores, fundando un escenario de lo cotidiano y de lo comunitario desde un movimiento inacabado que articula vida y territorio (Arias, 2013; Carballada, 2015; Lindón, 2017).

El próximo caso también se trata de una asociación civil sin fines de lucro que desarrolla proyectos de educación no formal, pero a diferencia del Movimiento Scout que se inserta dentro del catolicismo sin fines estrictamente evangelizadores, esta otra asociación se ubica dentro del mundo evangélico bautista con una clara pretensión evangelizadora y expansionista, dando lugar a otra configuración del territorio y de las materialidades.

¿Y el dinero? Sobre los usos del espacio y las materialidades en el evangelismo bautista

Este caso se trata de una asociación civil cristiana evangélica creada en el marco de una iglesia bautista. En 1955, de la mano de una misionera estadounidense, se funda esta iglesia que iría poco a poco a hacerse referente del evangelismo bautista en la zona sur del conurbano bonaerense. La congregación estuvo liderada durante tres décadas por un pastor de origen eslavo con un perfil conservador y volcado fundamentalmente a la liturgia. A principios de la década de 1990, con la llegada de un nuevo pastor⁶⁷, en consonancia con la “renovación”, el ciclo de avivamiento y el discurso de la “teología del reino presente” vivida en el evangelismo en general (Algranti, 2010; Mosqueira, 2014) y en el bautismo en particular, la iglesia pasaría a volcarse a una gestión “menos eclesialística y más social” -en términos del pastor principal de la congregación-. De cara al análisis propuesto en

este capítulo, nos centraremos en estudiar este segundo momento dada la relevancia explícita que adquieren el uso del espacio y las materialidades (y en especial, la forma en que interviene el dinero) en el desarrollo de esta iglesia evangélica y sus diferentes proyectos institucionales.

Con su llegada, el pastor principal de la congregación comenzó a desarrollar junto con un equipo pastoral de matrimonios, programas sociales que serían canalizados algunos años después (2001) en la formación de una asociación civil cristiana y en la compra de la nueva iglesia (2016-2017) (proceso que analizaremos más adelante). Estos programas se orientan por la búsqueda de la “integración y vinculación de jóvenes al cristianismo”, por medio de actividades fundamentalmente ligadas al deporte y el “trabajo social comunitario”⁶⁸. Estas labores son leídas como “trabajo evangelístico” ya que proponen que los jóvenes se incorporen a la iglesia por medio del deporte y del involucramiento con “problemáticas sociales” que a su vez permitan el contacto con futuros sujetos plausibles de convertirse al cristianismo bautista.

De todos modos, desde la lógica de los actores no se trata solamente de tareas de carácter proselitista sino de un “acompañamiento” y “cuidado integral” de las personas, con foco en las dimensiones materiales de reproducción de la vida de estas. Asimismo, la impronta de este tipo de tareas está marcada por un discurso de “transformación” de la persona, opuesto fuertemente al “asistencialismo”, en tanto se busca que estas incorporen el “discernimiento del espíritu santo” en todas las actividades de su vida cotidiana. De esta manera, como resultado de los cambios propuestos desde la dirigencia pastoral, la congregación se amplía y consolida fuertemente generando incluso, una activa “militancia” por parte de los jóvenes.

La consolidación de estos procesos de crecimiento se puede ver en dos momentos fundamentales: la creación de la asociación y la compra de un nuevo predio en el que se desarrollan las actividades litúrgicas y “sociales” mencionadas anteriormente. Desde mediados de siglo pasado hasta el 2016, la Iglesia funcionó en el mismo edificio: un templo arquitectónicamente construido para los “fines del culto”. Sin embargo, más allá de que la memoria del grupo estuviera afectivamente anclada a dicho edificio, para crecer,

67 Desde finales de la década de 1990, la Confederación Evangélica Bautista designó como principal pastor a cargo de la congregación a Charly, con un perfil dirigencial, formado en el Seminario de Formación Teológica Bautista de Buenos Aires y con conocimiento y experiencia en trabajo social local y regional, enfocado tanto en la gestión federativa como en aquella ligada a la de las congregaciones y las comunidades de base.

68 Para ampliar acerca del “mundo juvenil cristiano” ver Mosqueira, 2014.

según el pastor principal, “en todos los sentidos: en lo social, lo educativo, lo congregacional, lo cultural” y debido fundamentalmente a la voluntad de expansión y de contar con un espacio más grande y funcional para las múltiples tareas desarrolladas dentro de la institución, comenzó a gestarse lentamente la idea de cambiar de espacio.

Este proceso resulta particularmente interesante de ser analizado en un doble sentido. Por una parte, el cambio de ambiente (de un templo tradicional, a un edificio que morfológicamente puede ser descrito como un club) y por otro, los procesos de gestiones inmobiliarias y financieras que habilitaron la compra del nuevo edificio nos hablan de un uso específico del espacio, de las materialidades y del dinero en la medida en que se encuentran relacionados con la gestión del crecimiento de la comunidad religiosa, por un lado, y con la promoción de proyectos que involucran una definición de bienestar personal concebido en términos materiales y espirituales.

En este punto, cabe aclarar que si bien las iglesias evangélicas suelen basarse en el sistema de administración por diezmo (que permite sostener los diferentes gastos de la congregación), la reproducción y organización económica depende de cada congregación. De esta forma, aunque la institución nacional que custodia legalmente las propiedades de las iglesias es la Confederación Evangélica Bautista Argentina, la propiedad donde se emplaza el templo y la asociación es de la congregación y por tanto ésta tiene autonomía de decisión. Como veremos a continuación, el equipo pastoral que lidera la congregación es quien tiene la potestad para decidir, con negociaciones y construcción de consensos mediante, acerca de los usos del dinero y del espacio de la institución.

Al momento de gestionar la compra del nuevo edificio, varias fueron las cuestiones a resolver. Sin embargo, una de ellas destaca por lo relevante. La cuestión del dinero pasó a ser el eje de las discusiones entre los miembros del equipo pastoral de la congregación. ¿Cómo, sin un capital inicial, comprar un predio que cumpliera con los exigentes requisitos de cara a convertirse no solo en la nueva iglesia sino en un posible emprendimiento económico rentable? Los actores que lideraron el proyecto estaban convencidos de que, lejos de excluirse del “mundo económico”, lo necesario era “entrar en él, pero con

una lógica distinta”, tal como señalaba una de las pastoras. Esto da cuenta de cómo cosmovisiones espirituales pueden influir en las prácticas económicas y a su vez generar un uso y una circulación particular del dinero (Funes, 2018). De esta forma, con la certeza de “dar la pelea contra Mammón⁶⁹” en el mismo campo de las gestiones financieras e inmobiliarias, la apuesta consistió en introducir la “lógica de la confianza” y del “trabajo cooperativo”, no basado en la obtención de ganancias. Esta cosmovisión cristiana e intramundana habilita cierta lógica en el uso del dinero con el objeto de influir en el desarrollo de la comunidad religiosa.

Habiendo tomado la decisión expresa de no pedir a la feligresía que sostenga económicamente el proceso, los tres matrimonios pastorales se pusieron de acuerdo en respaldar el proyecto con sus propios ahorros si la gestión inmobiliaria de la compra de la nueva iglesia fallaba (lo que podía llegar a implicar una venta de las propiedades familiares para eventualmente vivir todos juntos en el edificio que se compraría). Una vez tomada la decisión por parte del cuerpo pastoral, se habló con “el liderazgo” (cerca de unos cuarenta líderes que estuvieron en su totalidad de acuerdo). Posterior a este consenso, un domingo de culto, el pastor principal comentó y desarrolló en una prédica con toda la congregación, reunida “como una asamblea”, la idea de vender el templo y comprar un nuevo espacio. La alegría y el entusiasmo fueron generalizados: de hecho, en el momento (y gracias al consenso alcanzado y la confianza construida) no hubo cuestionamientos ni en torno a las implicancias afectivas de desprenderse de la materialidad del edificio que los había acompañado por aproximadamente medio siglo, ni en torno a la existencia efectiva de capital para realizar la transacción en cuestión.

Se negoció con varias inmobiliarias barriales optando finalmente por la propuesta de una de ellas: se trataba de un gran predio que durante décadas había funcionado como un club. Sin embargo, la tasación del lugar -resultó demasiado elevada para el escaso presupuesto inicial con el que contaban los pastores. Por este motivo, decidieron negociar directamente con el dueño quien, si bien no era “cristiano”, valoró positivamente sus referencias y su “espíritu emprendedor y audaz”, llevándole un proyecto de emprendimiento

69 En términos nativos, Mammón alude al “amor al dinero”. Según el Antiguo Testamento, se refiere a la “abundancia o avaricia material”.

productivo (la reconversión del viejo templo en una serie de departamentos financiados “en pozo”). Con la puesta en marcha de este emprendimiento consiguieron más inversores con los que finalmente pudieron solventar la compra. Actualmente, todo el capital que se consigue a través de la explotación del emprendimiento se reinvierte: de esta manera, existe un compromiso explícito para la no existencia de ganancias ya que se trata de una empresa social.

En este caso, el dinero ocupa un lugar central en un entramado en el que conviven proyectos y agentes inmobiliarios, bancas colectivas, inversores, donantes, empresarios y equipos pastorales. Sin embargo, esto no solo habla de procesos de monetización en contextos religiosos sino específicamente de una cosmovisión particular sobre el dinero. Lejos de que este aparezca como un mero objeto técnico o neutral para desarrollar ciertas funciones (medio de intercambio, unidad de cuenta, reserva de valor y medio de pago), es incorporado en una trama de sentidos (Zelizer, 2010) concebida en términos positivos que articula nociones nativas de “confianza” y “economía social”. Si bien en varios discursos se considera problemático y digno de cierta “sospecha” el entrecruce del dinero con la religión (y con otras dimensiones de la vida social) (Wilkis, 2013), para los actores de este caso, el uso del dinero articula sentidos materiales y trascendentes y en esa clave, resulta por demás positivo.

El trabajo y la economía social aparecen como categorías nativas que aluden a la gestión de diferentes proyectos sociales informados por una visión trascendente en particular. Resulta interesante reflexionar sobre los modos de financiamiento de este tipo de proyectos. En particular, en el caso que aquí se desarrolla, aparece un uso específico del dinero y del mercado inmobiliario (a partir de la compra de un nuevo terreno donde se erige el edificio de la congregación) por medio del cual se busca propagar una visión del mundo que involucra una dimensión espiritual. Esta elaboración de una lógica de apropiación del mercado inmobiliario implica que la congregación, liderada por el equipo pastoral, compra, capitaliza y vende terrenos y construcciones para financiar la edificación de sus (nuevos) espacios y sus programas. La gestión de las ganancias obtenidas a través de las transacciones inmobiliarias está condicionada por la lógica del grupo, es decir, más que buscar la obtención

de dinero con fines mercantiles, el dinero es el medio para el desarrollo de proyectos vinculados al crecimiento de la comunidad religiosa. A través de la categoría nativa de “economía social”, algunos de los integrantes del grupo dan cuenta de prácticas económicas que no buscan la ganancia como un fin en sí mismo sino como un medio para el alcance de objetivos “sociales” y de un bienestar que involucra dimensiones materiales y espirituales.

Lo particular de este espacio es que no solo funciona como un club, sino que las actividades del culto y de diferente índole ligadas a la comunidad religiosa se dan allí también. Teniendo en cuenta el cambio de un edificio a otro, cabe reflexionar sobre las particularidades espaciales de los mismos. Mientras el primer predio que funcionó como soporte de la iglesia tenía las particularidades estéticas y arquitectónicas propias de un templo que tienden a separar claramente momentos y lugares profanos y sagrados, el nuevo predio tiene una disposición espacial diferente que lleva a una superposición de momentos y lugares que dificulta el uso de la separación tajante sagrado-profano. El nuevo predio se trata de una construcción inserta en un tejido residencial en un terreno de aproximadamente 1500 metros cuadrados y posee una cubierta liviana que permite espacios de grandes dimensiones con natatorios, gimnasios, vestuarios, salas, buffets y canchas.

Si bien existen procesos de sacralización particulares ligados a los momentos de culto, es interesante remarcar que los mismos se dan en las mismas canchas donde se realizan las actividades lúdicas, recreativas y deportivas de la asociación. A excepción de un escenario que, mediante un dispositivo mecánico, se baja en el medio de una de las canchas, los elementos materiales que componen la atmósfera del culto son los mismos que componen las atmósferas “diurnas” (luz blanca, cancha, sillas de plástico, etc.), lo cual no impide la “bajada y presencia del espíritu santo” en los momentos de adoración y alabanza.

En este caso, los usos de espacios y materialidades, lejos de ser meros elementos externos o de soporte, forman tramas específicas con las personas que forman parte de la asociación. En el siguiente apartado, reflexionaremos sobre los sentidos que estos dos conceptos toman a la luz de una comparación analítica entre los tres casos presentados.

Reflexiones finales

A lo largo del trabajo, el territorio y el espacio son comprendidos de modo situado, ligados a sentimientos de pertenencia y a procesos de identificación e integración social. Por su parte, sostenemos que las materialidades no constituyen una realidad en sí misma sino procesos en constante cambio, producto de la interacción humana y de las transformaciones del medioambiente. De este modo, nos propusimos problematizar tres casos empíricos en los cuales dichas concepciones actúan como vectores. Cabe aclarar que esta distinción es meramente analítica. Si bien aquí se presentan ambos conceptos por separado para facilitar la problematización teórica, se debe tener en cuenta que en los casos analizados estos conceptos aparecen fusionados y son inseparables entre sí.

En los tres casos presentados, los espacios y las materialidades no aparecen como realidades en sí mismas, sino que, en un ida y vuelta, se hallan profundamente vinculados con las acciones que las personas desarrollan. En este sentido, hemos tratado de comprender cómo las instituciones religiosas analizadas configuran los espacios y las materialidades y, al mismo tiempo, cómo estas dos influyen en las prácticas, subjetividades y sociabilidades religiosas de los individuos.

En lo que sigue, nos proponemos concluir analizando transversalmente los contrastes y semejanzas de los tres estudios de caso a partir de las dimensiones elegidas, atendiendo a las formas en las que se expresan las materialidades y los territorios en las distintas situaciones.

Respecto a los modos de apropiarse y habitar los territorios, por lo general, en el catolicismo es la Iglesia quien cede espacios a los fieles para la realización de distintas actividades pastorales. En el escultismo, si bien es la Iglesia Católica quien habilita que los grupos scouts se ubiquen en las parroquias, estos deben cumplir con ciertas condiciones pautadas por los curas párrocos participando como asistentes o dirigentes en diversas actividades pastorales. Este aspecto se debe al carácter de asociación civil de Scouts de Argentina que para muchos sacerdotes es una institución externa a las actividades pastorales más tradicionales de la Iglesia como catequesis, confirmación, perseverancia

o comunidades laicales. Por ello, los territorios scouts no son cedidos de una vez y para siempre por la Iglesia sino que los grupos deben articular y mantener un sistema de don y contra-don para lograr cierta armonía con los curas párrocos. En estos territorios, además, las imágenes y las actividades religiosas conviven con las simbologías, cosmologías y prácticas propias del escultismo, aspecto que permite diferenciar los espacios habitados por grupos católicos destinados a los sacramentos o las comunidades católicas de los espacios scouts católicos.

Por su parte, en el evangelismo bautista, la reproducción y organización económica y espacial depende de cada congregación. La propiedad donde se emplaza el templo y la asociación es de la congregación y por tanto ésta tiene autonomía de decisión. Por este motivo quien lidere la congregación tiene la potestad de decidir cómo se organizan los usos del espacio y del dinero. En este caso, la conformación del territorio requiere de la gestión de emprendimientos económicos rentables: la organización, financiación y compra de espacios institucionales es llevada a cabo por congregaciones lideradas por equipos pastorales. Así, en este caso específico, el logro del consenso se fundó en gran medida en el tipo de liderazgo que el pastor principal construye: la discusión del proyecto de compra del inmueble fue gestada a partir del diálogo con diferentes niveles jerárquicos de la institución y, posteriormente, con la congregación reunida en asamblea durante el desarrollo de uno de los cultos cuya temática versó sobre la “concepción cristiana del dinero”. De esta forma, la construcción del consenso, lejos de deberse a la inexistencia de tensiones, se logró a partir de negociaciones gestadas por una autoridad con una fuerte legitimidad.

En este punto, es interesante destacar que, a diferencia de lo que sucede en los casos arriba mencionados, en el culto al Santo de la Quebrada es la propia imagen la que sacraliza el espacio y funda un nuevo territorio, lo cual genera un conflicto entre la familia dueña del santo y las autoridades religiosas. Primeramente, el territorio donde se ubica el santuario y donde es venerada la imagen fue escogido por la propia imagen y construido por la familia Alcaraz. Con el correr de los años, las autoridades religiosas comenzaron a criticar la forma en que esta familia llevaba adelante el manejo del culto, por considerar que estaban lucrando con el mismo. Es por ello que

mediante una serie de acciones que implicaron la intervención judicial, el Obispado logró adquirir y controlar el espacio circundante al santuario de Villa de la Quebrada.

Respecto a la dimensión de las materialidades, en este caso, podemos advertir elementos vinculados a la sacralización del espacio tales como la imagen del Cristo de la Quebrada, el santuario, el vía crucis y los “ex votos”. Estos últimos se destacan ya que, a pesar de ser objetos cotidianos, cambian su valor al ser depositados como ofrendas en espacios sacralizados como el calvario en la cima del cerro. Asimismo, se encuentran las materialidades que demarcan un espacio profano como mercancías en venta, música tropical, bailes y peñas, entre otros. Dichas materialidades demarcan y diferencian las esferas sagrada y profana habilitando la realización de prácticas litúrgicas y rituales en el espacio sagrado y prácticas recreativas, comerciales y de esparcimiento en el espacio profano.

En el caso del escultismo, los sujetos interactúan constantemente con las materialidades. Las insignias, los pañuelos y los uniformes llevados en los cuerpos de niños/as, jóvenes y adultos/as dan cuenta de jerarquías, sentidos y experiencias vividas por los/las scouts en los territorios y asimismo construyen identidades vinculadas a los valores centrales del escultismo cristalizados en su promesa y ley. Por su parte, otras materialidades utilizadas por los grupos scouts como banderas (nacional y scout), estatuillas de santos, “gritos scouts”, cantos y otros objetos rituales y ceremoniales, permiten demarcar los espacios scouts diferenciándolos de otros grupos católicos. Finalmente, otras materialidades como las fotografías, las actas o el “Libro de Oro” resguardan conocimientos, registros y memorias de los grupos a lo largo del tiempo. Estas materialidades les permiten a los/las scouts reconocer su pasado y dejar constancia de las experiencias vividas en el presente a las futuras generaciones.

En el tercer caso, algunas de las materialidades presentes en el templo como las sillas, las luces y los ambientes, se usan, a la vez, tanto para realizar actividades deportivas y recreativas como para llevar a cabo las litúrgicas. Lejos de ser clara la separación de momentos y lugares (como en el caso del culto al Cristo de la Quebrada), se destaca la superposición espacial y material de elementos sagrados y profanos. En efecto, el uso de mobiliario y

de soportes tecnológicos como proyectores y aplicaciones de celular (como la de la Biblia) generan situaciones en las que las categorías dicotómicas de lo sagrado y lo profano no funcionan analíticamente. Como mencionábamos anteriormente, los momentos de culto, de adoración y alabanzas y los contactos personales con presencias sobrenaturales como el espíritu santo no tienen que ver estrictamente con una imagen o una materialidad específica con poder sacralizante. En cambio, estos momentos sagrados, sean o no efímeros, se suceden en la misma atmósfera “diurna” en la que se desarrollan las actividades del club y de la asociación.

Dentro de las materialidades, el dinero aparece como un elemento común, pero en cada caso es utilizado y conceptualizado de modo diferente. Mientras que en los casos del evangelismo bautista y del culto de San Luis el dinero aparece tematizado y problematizado, en el del escultismo su presencia es de tinte utilitarista. Por un lado, en el caso de los evangélicos no solo es un tema central para el desarrollo y crecimiento institucional, sino que forma parte de una cosmovisión específica que lo valora positivamente. Por otro, en el caso de Villa de la Quebrada el dinero aparece bajo la concepción de la iglesia católica local como un elemento ligado al ámbito de lo profano. Por lo tanto, es estigmatizado y se debe mantener aparte de los territorios y las materialidades sagradas. Por último, los/las scouts constantemente juntan dinero para irse de campamentos, organizar proyectos, reponer carpas y otros objetos de uso asiduo pero este elemento no responde a una problematización grupal específica apareciendo como mero objeto técnico para desarrollar ciertas funciones (medio de intercambio, unidad de cuenta, reserva de valor y medio de pago).

Finalmente, a partir del análisis de los tres casos presentados en este capítulo, esperamos haber contribuido al estudio de los espacios, los territorios y las materialidades en contextos religiosos, mostrando el carácter imbricado y relacional que adquieren los mismos y sosteniendo la relevancia de efectuar abordajes holísticos, interdisciplinarios y comparados.

Referencias bibliográficas

Algranti, J. (2010). *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

- (2014). Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miríada*, 6, (10), 139-166.

- (2015). La materialidad de las creencias. Análisis de las formas rituales de consumo religioso. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- (2018). Produzir o Extraordinário: Objetos, rituais e carisma na vida religiosa urbana. *Religião e Sociedade* 38(1): 159-180.

Arias, A. (2013). Lo territorial en el territorio de la Argentina. Connotaciones históricas, políticas y culturales de lo social de los territorios. *Revista Margen* 71: 1-7.

Barabas, A (2010). El Pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá Revista de Antropología* 17:11-22.

Becker, H. (2016). *Mozart, el asesinato y los límites del sentido común*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Berger, P. & Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Carballeda, A. J. M. (2015). El territorio como relato. Una aproximación conceptual. *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, 76:1-6.

Carballo C. T. (2010). Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios socioterritoriales. Revista de Geografía* 8:53-69.

Costilla, J. (2014). "Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy", en: A. Benedetti y J. Tomasi (comp.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 119-163). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.

Douglas, M. (2000). *Comment pensent les institutions?* Paris: Le Découverte.

-1973. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Durkheim, E. (1982) [1912]. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Akal Editor.

Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Fernández, N. S. (2018). Construcciones de juventud, prácticas democráticas y vínculos intergeneracionales en el escultismo católico contemporáneo de Argentina. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales* 25(44):177-203.

Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *El método de comparación constante de análisis cualitativo. The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine.

Fogelman, P. (2003). Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la virgen de Luján. *Entrepasados* 23: 123-148.

Funes, M.E. (2018 en prensa). La concepción mágica del dinero en la espiritualidad Nueva Era de Buenos Aires. *Cultura y religión*.

Geertz, C. (1987) *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Basic Books. Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Madrid: Editorial Paidós.

González Varela, S. (2018). "Repensando el concepto de Mesoamérica por medio del análisis antropológico de la materialidad y la memoria cultural". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín 33(56):15-38.

Gruzinski, S. 2007 (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y colonización en el México español. Siglos XVI – XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ingold, T (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London & New York.

-(2012). "Toward an Ecology of Materials". En: *Annual Review of Anthropology* 41:427-442.

-(2013a). *Making: Anthropology, Archeology, Art, and Architecture*. Routledge, Londres y Nueva York.

-(2013b) Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7, (11): 19-39.

Lindón, A. (2017). La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana. *Territorios* (7):27-41.

Martínez, B. (2014). Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Runa* [online]. 35, (1):77-92.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Miller, D. (2005). Introduction. In *Materiality*. London: Duke University Press

Mosqueira, M. (2014). Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano. *Miríada* 6 (10):139-166.

Nates Cruz, B. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Coherencia* 8(14):209-229.

Neiman, G. & Quaranta, G. (2006), "Los estudios de caso en la investigación sociológica". In: Vasilachis, I (coord) *Estrategias de investigación cualitativa* (pp.213-234). Barcelona: Gedisa.

Rebok, A. G. (2012). *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Buenos Aires: Biblos.

Sack R. L. (1986). *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Segato, R. L. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (Compilador) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp.41-81). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Strauss, A. 1989. *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAAC. *Lineamientos para la animación de la dimensión espiritual. Política Religiosa. Asesoría Nacional de Formación Religiosa* (2007).

Stake, R. E. (1995). *The art of case study research*. Sage.

Raffestin, C. (1993). *Por uma Geografia do Poder*. Sao Paulo, Ática.

Ruffa, J. y Costilla J. (2015). "Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada". Actas del IV Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur. Buenos Aires, RELIGAR. CD ROM. ISBN: 978-987-29605-1-3.

Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.

Wilks, A. (2013). *Las sospechas del dinero: moral y economía en la vida popular*. Paidós: Buenos Aires.

Zelizer, V. (2010). Part two: the social meaning of money. In: ZELIZER, V. *Economic lives: how culture shapes the economy* (pp. 89-164). Princeton: Princeton University Press, 2010.

Religión, materialidades e identidad regional: El Gauchito Gil en la Patagonia Chilena (Región de Aysén)⁷⁰

Nelson Marín Alarcón⁷¹

Introducción

El Gauchito Gil representa una de las devociones populares más extendida e importante en la Argentina actual. Al igual que otros santos populares en Latinoamérica, el Gauchito forma parte de las prácticas de sacralización en contextos cotidianos que realiza la gente común (Martín, 2007), al margen o en contra de la institucionalidad eclesial católica y sus mecanismos teológicos-dogmáticos formales (Bastían, 1997; Marzal, 2002). Aún cuando su estilo devocional e historia particular poseen arraigo entre los sectores populares argentinos –los marginados de la modernización ilustrada diría Parker (1993)–, lo cierto es que el Gauchito Gil ha sufrido un proceso de expansión social, territorial y cultural a partir de la masificación

70 La presente investigación se basa en un trabajo de terreno realizado en la ciudad de Coyhaique y alrededores (Región de Aysén, Chile) durante el mes de enero de 2018, y se enmarca en las actividades del Grupo de Investigación en Religiosidades, Imaginarios y Patrimonios Locales de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

71 Doctorando en Religión en las Américas, University of Florida, Académico del Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile. Correo electrónico: nmarin@uchile.cl

de su imagen en nuevos formatos desde la década del 2000 (Barrios, 2016). A los tradicionales santuarios y cruces de carretera propios de los santos rutereros (Saidon, 2011), se han sumado libros, películas, spots publicitarios y productos de retail, los cuales han despertado un interés en su figura más allá de los tradicionales espacios de la religiosidad popular. En la actualidad, el Gauchito es uno de los más importantes y dinámicos íconos de la cultura popular argentina.

Una parte importante de la fuerza de la devoción al Gauchito Gil proviene de su historia y sus milagros. Al igual que otros santos populares –aquellos que han sido levantados por la práctica cotidiana de los creyentes al margen de los procedimientos de canonización oficiales (Coluccio, 2003)- la historia del Antonio Gil ha sido constantemente reconstruida a partir de la tradición oral. Los relatos son cambiantes y a veces contradictorios, aunque cierto consenso sitúa sus orígenes y muerte en la ciudad de Mercedes de la provincia de Corrientes entre 1840 y 1878. La leyenda cuenta que Antonio Gil entra en la clandestinidad al negarse en 1875, bajo pretexto de “no querer derramar sangre de hermano”, a ser reclutado por el coronel Juan de la Cruz Salazar para combatir en la guerra entre unitarios y federales. Una vez transformado en forajido, el Gauchito Gil se dedicó a robar a los ricos y repartir a los pobres, demostrando en cada aventura la destreza y picardía que le harían ganar el afecto popular. Sobre su muerte las versiones son nuevamente disonantes. Algunos mencionan una rivalidad con un comisario por el amor de una mujer –Estrella Díaz Miraflores-, aunque se acepta que posiblemente el 6 de enero de 1978 habría sido apresado en una fiesta en San Baltasar y degollado dos días después por la milicia en las afueras de Mercedes. Es en este hecho donde ocurre su primer milagro, cuando en el momento de su ejecución, garantiza a su verdugo la inminente llegada de una carta con el perdón de las autoridades. No conforme con acertar a este hecho, le informa al militar que su hijo estaba gravemente enfermo, declarando, además: “cuando llegues a tu casa reza por mí y tu hijo se salvará”, cosa que el militar habría hecho suplicando su perdón y recibiendo a cambio la sanación del niño. Este acto maravilloso habría inspirado el levantamiento de una cruz en el lugar de su asesinato –kilómetro 111 de la Ruta Nacional 123- y la difusión de su carácter milagroso entre la población local.

De acuerdo con Barrios (2016), sería desde la década de los 80' y 90' que el Gauchito habría comenzado a expandirse más allá de su contexto local en la provincia de Corrientes. Este proceso se daría junto a una nueva oleada de canonizaciones populares en Argentina centradas en muertes trágicas de jóvenes con gran repercusión mediática –María Soledad Morales, Gilda y Rodrigo forman parte de este grupo (Carozzi, 2006). En el caso particular del Gauchito Gil, la migración interna, junto a la reproducción masiva de su típica imagen sobre una cruz roja desde los 70' (Barrios, 2016; Sousa, 2013), habrían contribuido a llevar la devoción a otros rincones del país, e incluso cruzar fronteras hacia Brasil y Paraguay. De acuerdo con la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina de 2008, el 44% de los encuestados afirma creer mucho o algo en el Gauchito Gil a nivel país (Belinki, 2010), transformándolo en una de las devociones de mayor difusión de las últimas décadas.

No obstante, el atractivo del Gauchito no solo se encontraría en su eficacia milagrosa, sino también, en la explotación de sentimientos más profundos relacionados con la identidad nacional y religiosa. Calificado como “símbolo de la argentinidad que sobrepasa lo religioso” (Barrios, 2016), “mito nacional argentino” (Sousa, 2013), o “amalgama entre Jesucristo y el Martín Fierro” (Frigerio, 2015), la identificación del Gauchito con la identidad nacional se daría por la complementación entre la tradicional figura del gaucho argentino y la herencia colonial católica. En otros términos, el Gauchito Gil es ante todo “gaucho”, es decir, representa a aquellos hombres de campo que junto a su caballo “se destacaban por su destreza en las tareas ganaderas y llevaban un particular estilo de vida errante y solitario” (Sousa, 2013:151). De orígenes populares y rechazados por la cultura civilizatoria decimonónica, la imagen del gaucho comienza a fines del siglo XIX a ser lentamente domesticada y apropiada por el discurso de la elite ilustrada a través del criollismo y la literatura gauchesca del Martín Fierro (1872), Santos Vega (1872) y Don Segundo Sombra (1926). De acuerdo con Barrios, este “primer nacionalismo argentino” (1870-1930) se caracterizaría por la promoción de simbologías unificantes –la bandera, el himno, los héroes de la independencia y la figura del gaucho-, que buscaban obscurecer las diferencias raciales, sociales y culturales de los argentinos. Por su parte, la exaltación de la herencia católica –por ejemplo, a través de reforzar el vínculo entre la Virgen y la

nación-, expresaría el mismo proceso de unificación dentro de una dimensión religiosa. En otros términos, similar a como lo describe Larraín (2010) para el caso chileno, se podría afirmar que la herencia colonial argentina se expresaría en la construcción de una identidad nacional centrada en el apego a la tierra, la vida rural y una profunda religiosidad católica. Considerando la conexión de la devoción del Gauchito Gil con las características antes señaladas, no resulta extraño la afinidad y cercanía que produjo desde un comienzo en los sectores populares y campesinos argentinos.

Sin embargo, pese a su sentido profundamente rural y local –descrito como orgulloso de su estirpe, su tierra y su gauchaje según algunos fieles (Funes, 2010)-, la expansión del culto al Gauchito Gil ha estado vinculada a la migración de sus devotos e imágenes. Aun cuando su presencia es más fuerte en el sector de Cuyo, el noroeste y el noreste argentino (Belinki, 2010), los santuarios y banderas de color rojos se distribuyen en todo el territorio argentino, incluso cruzando fronteras hacia los países vecinos. Es el caso de la Patagonia chilena donde la histórica circulación de personas hacia ambos lados de la frontera ha catalizado influencias socioculturales desde hace décadas. Un sentimiento de unidad cultural construido sobre la condición de aislamiento y la vida rural, concretada en la figura del “gaucho patagónico”, ha dibujado el contexto dentro del cual el Gauchito Gil se ha expandido en las regiones chilenas de Aysén y Magallanes en los últimos 10 años. Paulatinamente las casitas y banderas rojas han aparecido al costado de las carreteras internacionales y los caminos que conectan las ciudades principales, complementando un paisaje religioso poblado por animitas de muertos en accidentes y otras devociones populares como San Sebastián y la Difunta Correa. La lejanía de los pequeños santuarios –ubicados en su mayoría en las afueras de las ciudades- se condice con el misterio de sus devotos del campo y la ciudad que mantienen las velas encendidas, aunque solo ocasionalmente se dejan ver.

El presente artículo pretende indagar en las características de la devoción al Gauchito Gil en la Región de Aysén, Chile. En particular, nos interesa analizar las condiciones que han favorecido la proliferación reciente del culto considerando la histórica circulación y afinidad cultural entre la Patagonia chilena y la argentina. La hipótesis central de este texto

sostiene que la aparición del Gauchito Gil en territorio chileno se da en un contexto de revalorización de la tradición local, asociada a la cultura gauchesca, con posterioridad a las movilizaciones sociales de Magallanes y Aysén. El movimiento regionalista de la última década, el cual tuvo un protagonismo mediático relevante en 2011 y 2012, habría promovido una reafirmación de la cultura local donde el Gauchito Gil habría encontrado terreno fértil para su difusión. En otros términos, si bien no es posible afirmar una relación de causalidad directa entre el Gauchito Gil y las movilizaciones sociales de Aysén, si es posible postular que el Gauchito encarna ideales, valores y formas de vida socialmente valorados a partir del reforzamiento de la conciencia local en la zona durante la última década.

El Gauchito Gil en la Región de Aysén: Un análisis desde la cultura material

Analizando el caso estadounidense, McDannell (1995) afirma que los cristianos quieren ver, escuchar y tocar a Dios. Para ellos no es suficiente ir a la iglesia los domingos, llevar una vida moral o aguardar por un eventual lugar en cielo. Necesitan plasmar su religión en el paisaje, poseer imágenes piadosas en sus hogares y cargar elementos que les recuerden su fe cerca de sus cuerpos. Para ellos la religión es más que un tipo de conocimiento leído en libros o escuchado en sermones, pues experimentan el significado de lo divino, la naturaleza de la muerte y el milagro de la sanación, a través de la interacción con imágenes y formas religiosas. A través de la dimensión experiencial y sensorial de la religión, los creyentes se introducen en sistemas de valores, normas y comportamientos que definen su vida religiosa en la cotidianidad. En este sentido, esta perspectiva material tensiona las visiones intelectualistas de la religión que centran la mirada en el desarrollo del saber y discurso teológico, para poner la atención en aquellas formas en que la gente común habita un mundo sagrado y profano a la vez.

El reconocimiento de esta dimensión sensorial y material de la religión, que para los estudios de la religión en Norteamérica o aquellos católicos post

Concilio Vaticano II ha resultado profundamente problemática⁷², se encuentra en el centro del desarrollo de la religiosidad popular latinoamericana. La devoción de imágenes, la utilización de amuletos, el agradecimiento a través de ofrendas y exvotos, la sanación a través de rituales, hierbas y rezos, entre otras muchas prácticas, reflejan el habitar de un mundo poblado por activas fuerzas sobrenaturales. Entre aquellas, la emergencia de los santos populares, es decir, sujetos que tras una muerte violenta han sido “animitizados” o canonizados popularmente, representa uno de los fenómenos de más larga data y visibilidad en Latinoamérica y nuestro país (Bahamondes, 2016). Estas “casitas vacías” (Lira, 2002) son construidas como “señal, recordatorio, homenaje o por miedo a que el alma del difunto quede vagando y moleste a las personas que viven en el sector” (Readi, 2016:17). Sin embargo, la popularidad de la animita puede crecer, multiplicarse y migrar con límites insospechados, tal como ha sido la historia del Gauchito Gil en Chile. Esto evidenciaría la diversidad de orígenes y perfiles de los sujetos animitizados, siendo su principal característica su poder como mediadores cercanos y validos con el mundo sacro (Bahamondes, 2016).

Aun cuando la reconstrucción y transmisión de la historia del Gauchito Gil resulta de gran importancia en el encantamiento que produce sobre los fieles –más adelante discutiremos las asociaciones e identificaciones que aquellos realizan-, el tipo de relación entre el Gauchito Gil y sus devotos es mayormente material. En la Región de Aysén, la presencia del Gauchito Gil se expresa en cerca de una decena de pequeñas casitas ubicadas en los caminos que conectan Coyhaique y localidades aledañas, careciendo de los grandes santuarios vistos en Argentina. La más importante en términos de dimensión espacial y evidencia material se haya en plena Carretera Austral en el segmento que conecta Coyhaique y Balmaceda -sector de la Laguna Foitzick-, la cual también ha sido identificada como una de las más antiguas de la región. Según diversos testimonios, hace unos 10 años una pequeña

casita roja fue colocada cerca de las animitas de dos icónicas devociones populares en la zona: San Sebastián y la Difunta Correa. Ambas figuras, de gran reconocimiento popular en la región, poseen animitas y santuarios populares importantes que han convertido a ese punto del camino en un foco de religiosidad reconocido en la zona. Sin embargo, el hecho más llamativo es la creciente expansión de la animita del Gauchito Gil en sus dimensiones espaciales, integrando elementos como placas, regalos, bancas, basureros y estructuras para colocar velas y ofrendas, llegando a invisibilizar la tradicional animita de la Difunta Correa ubicada a menos de 20 metros. En conceptos de un informante de la ciudad de Coyhaique, el Gauchito Gil ha terminado por “desplazar” y “colonizar” el espacio de la Difunta en este lugar⁷³.

Es precisamente este punto el que presenta más elementos de análisis material dentro de la red de animitas que el Gauchito Gil ha construido en Aysén. Sin embargo, los patrones que manifiesta son similares a otras casitas rojas, primando la presencia de pequeñas imágenes y estatuas de yeso del Gauchito Gil, cruces y rosarios, imágenes religiosas con oraciones de tipo canónico –Virgen de Lujan, San Sebastián- o popular –San La Muerte, Gauchito Gil-, objetos personales, flores plásticas, velas, alcohol, cigarrillos, dinero, botellas de agua, medallones y elementos confeccionados como ofrenda.

Sobre el origen de las figuras del Gauchito Gil no existe claridad, aunque los entrevistados que afirmaron poseer estatuillas en casa confiesan que las compraron en algún viaje a Argentina o fue enviada por algún familiar que vive en aquel país. La ausencia de una industria estable dedicada al diseño y producción de elementos asociados al Gauchito Gil en Chile ha generado que la constante circulación transnacional de personas en la Patagonia y las familias binacionales se hayan transformado en importantes factores en la difusión y apropiación de la devoción en territorio chileno. Por otra parte, la dificultad para adquirir productos diseñados exclusivamente para la devoción al Gauchito –los cuales se encuentran en una etapa germinal como veremos más adelante- ha generado que los objetos que pueden ser identificado como ofrendas corresponden en su mayoría a las tradicionales velas, alcohol y cigarrillos, dinero, artículos personales y botellas de agua.

72 McDonnell (1995), destaca como los estudios de la religión en Norteamérica han estado marcados por el “modelo puritano” centrado en el pensamiento teológico y una actitud iconoclasta que contrasta con el “mundo católico”. Por su parte, Orsi (2005) afirma que durante la emergencia de una cultura post-Conciliar durante la década de los 70s y 80s, la Iglesia Católica promovió una devoción a los santos y la Virgen más centrada en un lenguaje de la amistad y la moralidad, desenfatizando el exceso de emocionalidad y el carácter milagroso. En otros términos, se privilegia una aproximación más intelectualista centrada en las palabras (teología de la modernidad), antes que una corporal, cotidiana y mágica.

73 Entrevistado 3. Entrevista realizada en Coyhaique. 16 de enero de 2018.

Entre las velas priman las comunes velas blancas y algunas rojas –el color que identifica al Gauchito Gil-. Tal como otras animitas y santuarios, algunas de ellas se encuentran colocadas y prendidas en pequeñas estructuras metálicas, mientras que otras dentro de su envoltorio y esperando a ser utilizadas. Generalmente se hayan acompañadas por flores plásticas y de género que adornan la estructura metálica de la casita o se encuentran en tarros acompañando las imágenes de yeso, tal como un altar de iglesia. Conocido es el rol y significado que poseen las velas y las flores en los ritos cristianos, por lo que más interesante resulta el segundo grupo de elementos. Cuando se les pregunta a los fieles que es lo que habitualmente se le deja al Gauchito Gil, ellos responden: “lo que a él le gusta”. Aquí aparece el imaginario del “gaucho” que identifica el consumo de tabaco y alcohol con la vida rural, festiva y errante. Buena parte de los entrevistados afirmó reconocerse en la vida campesina, por lo que tenían la certeza de cuáles eran los gustos del Gauchito Gil, en el fondo, porque son los mismos gustos de ellos. El alcohol apareció en forma de latas de cerveza, cajas de vino y vasos a medio llenar. En el caso de los cigarrillos, estos se encontraban en unidades, paquetes sellados y restos consumidos. Uno de los entrevistados, quién se refería al Gauchito Gil como su “amigo”, afirmaba que antes de cada viaje o jineteada⁷⁴ pasaba a “conversar y fumarse un cigarro con el Gauchito Gil”⁷⁵. El mismo individuo confesó que durante esas conversaciones se genera la petición de ayuda o favor, la cual podía ir desde eventos futuros o lejanos –éxito en las jineteadas, seguridad, salud personal y/o familiar- hasta necesidades más inmediatas como dinero prestado. La ofrenda de dinero como símbolo de la buena vida de la que gustaba el Gauchito también es común, aunque en el caso anterior además se toma prestado y se devuelve -con o sin intereses-, tal como se haría con un amigo. El gusto por el dinero y la buena vida del Gauchito Gil no es interpretado como algo negativo, sino como reflejo de su condición aventurera, amigable y humana.

74 La jineteada gaucha es una actividad ecuestre celebrada en sectores de Argentina, Brasil, Uruguay y la Patagonia chilena. Identificada con la “cultura gauchesca”, el evento se basa en distintos desafíos que involucran sostenerse sobre un potro o yegua sin domar (“caballos reservados” en el lenguaje patagónico) por una cantidad de tiempo determinado (8 a 14 segundos). Las categorías de competencia incluyen Crina Limpia o Potro Pelado, gripa surera, bastos con encimera, entre otras. Por lo general, las jineteadas se realizan en campos ubicado en la Región de Aysén y Región de Magallanes, aunque se han difundido recientemente a otros sectores del Chile central.

75 Entrevistado 10. Entrevista realizada en Coyhaique. 27 de enero de 2018.

Interesante es la ofrenda a través de objetos personales que van desde llaveros y pulseras hasta prendas de vestir, entre las cuales sobresalen los pañuelos. Uno de los rasgos característicos en la representación tradicional del gaucha es su pañueleta al cuello, la cual ha sido reproducida sistemáticamente en color rojo en la típica imagen del Gauchito Gil desde los años 70 en Argentina (Barrios, 2016). No obstante, los pañuelos ofrendados en su mayoría corresponden al tipo pañuelo de invierno y no al típico pañuelo gaucha –solo en la animita de la Carretera Austral se encontraron algunos pañuelos impresos con la cara del Gauchito Gil, los cuales suponemos fueron confeccionados en el contexto de las jineteadas que discutiremos más adelante-. Lo anterior nos hablaría de una feligresía que, si bien se refleja en los aspectos gauchos de Antonio Gil, no corresponden necesariamente a individuos que utilizan dichas vestimentas, por lo general masculinas. Sin embargo, al no poder realizar una categorización de las personas que participan del culto a las animitas –son esporádicas y alejadas de los centros urbanos-, es difícil hacer una caracterización exhaustiva sobre los tipos de fieles.

Finalmente, el último grupo de elementos lo representa las botellas de agua, los medallones y los objetos confeccionados como agradecimiento –entre los últimos, arpilleras bordadas con el nombre del Gauchito Gil, fotografías plastificadas del Gauchito Gil con agradecimientos, así como pulseras de maternidad, nos muestran la intención de ofrendar algo íntimo frente a situaciones específicas-. Sobre las primeras resulta interesante su alta presencia dentro y fuera de la mayoría de las animitas. No obstante, más que su frecuencia es llamativo el hecho de que las botellas de agua son la ofrenda característica de la Difunta Correa, otra devoción argentina de gran difusión en la región y el país. En el caso de la Difunta Correa, la botella de agua tiene directa relación con el relato que sostiene su muerte a causa de la sed, el hambre y el cansancio, a la vez que amamantaba a su bebe (Krause, 1995). La cercanía espacial entre animitas, la presencia cruzada de imágenes y símbolos –en el santuario de San Sebastián del camino que une Coyhaique y Puerto Aysén se encontraron una figura de la Difunta Correa y el Gauchito Gil también-, y la utilización de ofrendas características de una animita en otra –también se encontraron pañuelos en el santuario de San Sebastián-, nos habla que las distintas devociones comparten un universo simbólico y feligresía común, más que competir desde trincheras separadas. Esto daría

luces sobre la presencia de un territorio donde habitan seres sagrados que interactúan y son reconocidos por los creyentes en lo cotidiano –la gente suele tocar la bocina cuando pasan cerca de las animitas-, aun cuando expresen una fidelidad específica con alguna imagen. Fidelidad que, por lo general, no es definitiva ni exclusiva.

Por otra parte, la existencia de medallones con imágenes católicas, religiosas populares, y símbolos no cristianos expresaría el carácter ecléctico de la devoción en esta zona. Aunque no fueron encontrados de forma masiva, la presencia de medallones con la imagen de la Virgen del Carmen o el propio Gauchito Gil, símbolos orientales como el Yin Yang y algunos atrapasueños, reflejarían la presencia de aquel creyente flexible que escoge, mezcla y sintetiza símbolos a su conveniencia del cual habla extensamente los estudios religiosos contemporáneos (Mardones, 1999; Champion, 1997; Lenoir, 2005; Bahamondes, 2012). De igual manera, expresaría el carácter “entre medio” de la religiosidad popular latinoamericana que es capaz de moverse entre los significados más arraigados del catolicismo tradicional y los elementos propios de hipermodernidad (De la Torre, 2012). Aunque no es posible determinar el origen de los objetos religiosos no cristianos, es factible afirmar que su presencia dentro del contexto de una práctica religiosa popular tradicional expresa la interacción creativa que se puede originar entre lo local, la información difundida por las nuevas tecnologías de comunicación y el mercado de productos religiosos. Después de todo, como discutiremos luego, la migración del Gauchito a Chile también debe mucho a la difusión de su historia a través de medios de internet (sus películas en YouTube, sus comunidades en redes sociales, y sitios que cuentan su historia), la cual ha sido reapropiada en el marco de lo que se piensa como tradición local.

El último punto es importante de destacar pues plantea una dificultad metodológica para poder dimensionar los alcances y límites de la devoción al Gauchito Gil en la Patagonia chilena. La información más concreta sobre fieles y/o simpatizantes proviene de un perfil de Facebook que reúne a chilenos y argentinos -en proporción similar- en torno a la devoción en Chile, y que posee como punto de residencia la ciudad de Coyhaique. El compromiso virtual con la devoción se expresa en la participación a través de publicaciones de imágenes y oraciones al Gauchito Gil, fotos personales en santuarios o altares,

y publicaciones de eventos asociados a su veneración -peregrinaciones o servicios religiosos-. No obstante, la gran mayoría de las personas adscritas al sitio web no interactúan de forma constante, demostrando poca claridad respecto a su vínculo con la devoción a través de este medio⁷⁶.

No obstante, el lugar donde la devoción al Gauchito Gil aparece de forma más activa es en las fiestas costumbristas llamadas jineteadas. Durante aquellos eventos, celebrados en su mayoría durante los meses cálidos de la Patagonia chilena, la imagen del Gauchito Gil reluce en los pañuelos, poleras, chalequillos, tatuajes, estribos y monturas de los jinetes y asistentes. Los devotos que lucen la típica imagen del Gauchito son en su mayoría jóvenes entre 15 y 35 años aproximadamente, quienes participan en algunos desafíos como jinetes, prueban fortuna jugando a la *taba*⁷⁷, o solo buscan entretenerse socializando y consumiendo algunos de los productos que se ofrecen –cervezas, vino, comida chatarra, asados patagónicos, etc.-. Este hecho es confirmado por los organizadores de los eventos quienes sostienen la gran fidelidad que posee el Gauchito Gil entre las nuevas generaciones, situación que se condice con la novedad de su reciente aparición en región. Al preguntarle a los fieles sobre la forma en que conocieron al Gauchito Gil, algunos responden que a través de jinetes argentinos que participan en el circuito de jineteadas de Aysén. Otros mencionan viajes a la Patagonia argentina donde viven familiares y amigos que son devotos, los cuales les proveerían de imágenes y estatuillas que luego llevan hacia Chile. Sin embargo, interesante para esta investigación resultan los mecanismos de apropiación y producción de la tradicional representación del Gauchito Gil que se dan en el contexto de las jineteadas.

Aunque algunas personas afirman que parte de las imágenes que conservan en sus hogares y altares han sido descargadas de internet e impresas por ellos mismos, otros aprovechan el pequeño mercado de

76 Uno de los entrevistados, quien aparece como adscrito a la página del Gauchito Gil en Chile, afirma no ser devoto, aunque confiesa que le genera atracción y simpatía por ser un santo vinculado a la ciudad de Coyhaique y la región. Sin embargo, no fue posible confirmar los tipos de adscripción a través del mismo ejercicio con la totalidad de personas que se vinculan al sitio.

77 La *taba* es un juego, de origen español muy difundido en Sudamérica, que consiste en lanzar una “*taba*” hecha de una aleación de metal con un hueso de vacuno, con el objetivo de adivinar y apostar sobre en qué posición cae. Este tradicional juego es muy popular en las zonas rurales ganaderas y especialmente gauchas.

mercancías que se genera en torno a las jineteadas para adquirir algún producto estampado con la imagen del Gauchito Gil. El negocio, llevado a cabo por uno de los activos promotores de las jineteadas en Aysén, se basa en la impresión de imágenes del Gauchito Gil en elementos como poleras, pañuelos, lápices, bolsas y llaveros. Entre la gama de dibujos que ofrece se encuentran iconografías religiosas de gran arraigo en Argentina, como la Virgen de Lujan, así como otras más genéricas como rosarios, y diseños que representan la cultura gaucha, como bustos de caballos y siluetas de jinetes. Llamativo es la ausencia de imágenes de la Virgen del Carmen u otra devoción asociada con la “chilenidad”, reforzando la importancia que tienen los referentes argentinos en la configuración de la religiosidad gaucha en la Patagonia chilena. Al consultar por los mecanismos de producción se nos informa que se utilizan medios tecnológicos –computadores, impresoras, máquinas de estampados-, aunque a nivel doméstico y artesanal. En este sentido, las formas de apropiación y reproducción de la tradicional imagen del Gauchito son similares a las dinámicas de replicación a baja escala a través de SIMULCOP que primaron en los años 70’s en la provincia de Corrientes (Sousa, 2013), aunque bajo la actual masificación de herramientas de diseño, hardware y acceso a internet. No obstante, resulta fundamental el hecho que el mismo productor de mercancías del Gauchito Gil sea quien se encuentra en la organización de las jineteadas, pertenezca a la agrupación “Amigos Sin fronteras” que busca rescatar las tradiciones patagónicas, y sea el editor y fotógrafo a cargo de la primera revista de jineteadas de Aysén: “Palenque Número Uno”. Lo anterior sugiere que la producción y venta de artículos del Gauchito Gil no solo se da como una oportunidad de mercado de quien busca realizar un buen negocio, sino también, refleja el estatuto legítimo que posee como devoción y símbolo de los valores y formas de vida que la jineteada pretende representar. En este punto es donde la historia del Gauchito como gaucho forajido que se enfrenta al poder central de “los militares argentinos”, para robarle a los ricos y darles a los pobres, adquiere relevancia. Como desarrollaremos en el siguiente apartado, la identificación de estas cualidades en el Gauchito Gil ha permitido su apropiación en un contexto de revaloración de la identidad local y regional frente al histórico centralismo de Santiago.

El Gauchito Gil como dimensión religiosa de un territorio movilizado

Localizada a distancias considerable de los centros de desarrollo político y económico del país, la Patagonia chilena ha sido permanentemente imaginada e intervenida de acuerdo con los intereses del Estado-nación. Tal como mencionan Núñez, Aliste y Bello (2014), esta zona del país ha transitado desde la noción de espacio indómito que media entre el Chile austral y el resto del país a fines del siglo XIX y principios del siglo XX; un territorio apto para la colonización extractivista y urgente de chilenización durante buena parte del siglo XX; como una zona de potencial desarrollo capitalista y de urgente conectividad durante la dictadura chilena; hasta un actual “reservorio de vida” a merced del capitalismo verde que se desarrolla bajo la promoción del turismo y la biodiversidad. En cada uno de los casos se han construido políticas de integración que descansan en una idea de frontera inhóspita y de retraso económico a superar, invisibilizando las dinámicas humanas propias de la gente que históricamente ha habitado y transitado por aquellos parajes. Siguiendo los planteamientos de Serje (2017), estos lugares son transformados en “regiones invisibles”, en las cuales la imagen de sus riquezas naturales contrasta con el subdesarrollo, el caos, el peligro y el carácter infantil de su gente. Desde esta representación estereotipada, se ha promovido la necesidad de explotación bajo los intereses metropolitanos –Santiago en el caso chileno-, que terminan por ocultar las particularidades geográficas, históricas, de su diversidad y la importancia que significa para el planeta.

Considerando lo anterior, uno de los focos de tensión entre metrópolis y región periférica es la asociación de la pertenencia patagónica a la comentada identidad gaucha. No hay que recorrer mucho las calles de Coyhaique, Puerto Aysén o Balmaceda para ver como las boinas, los bombachos y los pañuelos aparecen entre la población local. Para el afuerino el conflicto es evidente en la medida que el símbolo que se ha difundido como representante de la chilenidad es el “huaso chileno”⁷⁸. No obstante, las condiciones geográficas y la conectividad hacia el sector trasandino hacen que las fronteras nacionales

78 El “Huaso” representa la figura tradicional del campo chileno, de la misma forma que el gaucho lo es para la Argentina. Su referente se encuentra en la vida rural del Chile central, desde la cual ha sido caracterizado con frecuencia como inocente, pícaro y festivo. Similar a como sucedió con el gaucho argentino, el huaso chileno ha sido levantado como símbolo de la identidad nacional desde el Estado chileno (Gutiérrez, 2010).

suelan ser más porosas en la Patagonia, facilitando un intercambio fluido en lo humano, lo económico y lo cultural. Esto se daría a tal punto que algunos de los entrevistados afirman: *“nos sentimos mucho más identificados con Argentina que con el resto de Chile”*⁷⁹. Las familias se desperdigan a ambos lados de la frontera, al tiempo que los transportistas y comerciantes circulan con frecuencia de un lugar a otro, dibujando una dinámica territorial que excede los límites políticos nacionales. Sassone (2014) describe la Patagonia argentina como un territorio socioculturalmente diverso a pesar de su escasa población, hecho que pudiese ser también aplicado al territorio chileno. En tanto región de pioneros, colonos, exploradores, pueblos originarios, migrantes, turistas y viajeros, la Patagonia representa *“un mosaico social complejo, heterogéneo y diverso, atravesado por lógicas en tensión”* (Sassone, 2014:31)

Tal como reconocen algunos entrevistados, la llegada del Gauchito Gil a la Región de Aysén no supera los 10 años a la fecha. Su difusión ha estado vinculada a lo que identifican como un proceso de revalorización de la cultura gaucha en la zona. La creciente realización de jineteadas en la región de Aysén y Magallanes es vista como uno de los importantes mecanismos mediante el cual el Gauchito Gil se ha dado a conocer entre la gente de campo, la cual es señalada como sus más importantes devotos. Tal como menciona uno de los entrevistados,

*“desde que las jineteadas comenzaron a profesionalizarse, a competir a la usanza de cómo se hace en Argentina, a ir al (Festival de Folklor y Domadura) Jesús María, empezó a cobrar fuerza el Gauchito y empezaron a aparecer algunas animitas”*⁸⁰.

Según reconocen los entrevistados, aunque la jineteada representa una práctica llevada a cabo desde hace décadas en los ámbitos privados, la creación de un circuito estable de eventos abiertos al público, en los cuales interactúan jinetes chilenos y argentinos en distintos desafíos, es algo reciente en la región de Aysén. Como mencionamos anteriormente, es en esta clase de actividades donde las poleras, pañuelos y los tatuajes del Gauchito Gil

se muestran más abiertamente, suscitando el interés de los jóvenes jinetes y el público espectador que no dudan en hacerse de algún producto del santo en el comercio asociado a la fiesta. El auge de las jineteadas, las cuales se hayan fuertemente influenciadas desde Argentina—se reconoce que en Argentina la práctica no solo es más difundida, sino también se encuentra más profesionalizada, siendo el Festival de Jesús María de la provincia de Córdoba un referente obligado—ha sido fundamental en la vitalidad que posee el Gauchito Gil en la Patagonia chilena hoy.

Una afirmación común entre los entrevistados es la idea de que *“la gente más nueva cree harto en el Gauchito”*⁸¹. Esto explicaría el que, *“No hay arraigo de generaciones (con el Gauchito Gil) como con la Difunta Correa”*⁸², siendo una nueva oleada de jóvenes, quienes se encuentran más comprometidos con las tradiciones gauchescas, uno de los principales promotores de esta devoción en territorio nacional. El éxito que ha tenido el Gauchito Gil entre segmentos juveniles devela un hecho importante de apuntar: tal como han mostrado otras investigaciones, más allá de los estereotipos que los presentan como rebeldes y desinteresados, los jóvenes se muestran abiertos y proactivos a formas de religiosidad personales y no institucionalizadas, (Silva, Romero y Peters, 2010; Romero, 2010). Un entrevistado reflexiona sobre este resurgir de la cultura gaucha entre los jóvenes en los siguientes términos:

*“Yo me crie en la costa del río Baker, ese era el río que querían represar. En la escuela nos enseñaban a bailar cueca y que Chile era el huaso, mientras yo veía a mi papá como se iba al campo vestido de gauchito y cantaba la música esa. (...) Hoy es bien común ir por la calle y ver a gente vestida de gauchito, por lo menos en la juventud, porque los viejos de campo siempre se han vestido así”*⁸³.

De acuerdo con algunos testimonios, los procesos de chilenización que intentaron borrar la figura del gauchito del territorio nacional, especialmente

81 Entrevistado 2. Entrevista realizada en Coyhaique. 16 de enero de 2018.

82 Entrevistado 4. Entrevista realizada en Coyhaique. 16 de enero de 2018.

83 Entrevistado 2. Entrevista realizada en Coyhaique. 16 de enero de 2018.

79 Entrevistado 1. Entrevista realizada en Coyhaique. 15 de enero de 2018.

80 Entrevistado 4. Entrevista realizada en Coyhaique. 16 de enero de 2018.

durante la dictadura de Pinochet⁸⁴, así como el influjo de la cultura urbana y el uso de las nuevas tecnologías entre los jóvenes, proyectaban una amenaza importante a la reproducción de la cultura gaucha local. Sin embargo, la revalorización de lo gauchesco por parte importante de los sectores juveniles de Aysén, catalizó la emergencia de Gauchito Gil como práctica religiosas novedosas en la zona, aunque dentro de un marco de significados que se encuentran reconstruyendo la idea de lo tradicional. En este sentido, utilizando términos de Hobsbawm y Ranger (2002), es posible sugerir que el Gauchito Gil representa la dimensión religiosa –o al menos parte de ella- de una tradición gaucha que se está “inventando” a la luz de las reivindicaciones políticas del último tiempo. Con esto no queremos decir que el gaucho y las prácticas campesinas de la Patagonia sean producto de la ficción de las nuevas generaciones. Sin embargo, cada práctica rescatada y resemantizada intencionalmente refleja más las condiciones sociopolíticas y culturales actuales de la Patagonia, antes que una forma estática de hacer las cosas tal como en antaño. En este sentido, siguiendo a Hervieu-Léger (2005), poco importa la fidelidad o antigüedad de las representaciones, imágenes, saberes, comportamientos, actitudes, etc. que se consideran como tradicionales, sino más bien, lo fundamental recae en la capacidad que estos elementos poseen para conectar el pasado con el presente, aun integrando innovaciones y reinterpretaciones.

Por otra parte, los testimonios resaltan la importancia de los recientes procesos de movilización social en la Patagonia como catalizadores de una nueva conciencia local. Más específicamente, se menciona como la oposición entre 2011 y 2012 frente a los proyectos Hidroaysén y Cuervo lograron “(...) que la gente viera el lugar que tiene, enterarse de su historia, querer más su identidad”⁸⁵. Ante la inminente inundación de grandes extensiones de territorios por embalses, con efectos importantes en comunidades relocalizadas, cambios en los flujos de agua y un impacto importante en la biodiversidad de la zona, produjo la articulación de la protesta bajo la articulación de movimientos sociales y ambientales como “Patagonia Sin Represas”. En palabras del

Instituto Nacional de Derechos Humanos, el año 2011 supuso una “mayor conciencia que existe por parte de la población y las organizaciones de la sociedad civil respecto al derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación” (INDH, 2012:243). En el caso particular de Aysén, siguiendo a Reyes, “la oposición y resistencia de los diferentes actores sociales, se fundamenta en referencias materiales y en representaciones del territorio que definen como santuario de la naturaleza, patrimonio de la humanidad, fuente de vida, reserva de vida, y en algunos casos definido como ‘regalo de Dios’” (Reyes, 2015:453).

Durante el año 2012 se llevan a cabo las llamadas “Protestas de Aysén” entre los meses de febrero y marzo. Las mencionadas luchas ambientales se sumaban a conflictos de hace más de una década relacionados con las cuotas de pesca artesanal sustentable frente a las grandes empresas y monopolios del sector pesquero. La confluencia de ambas demandas fue creando una identidad común de rechazo a las formas de manejar los recursos territoriales dentro del modelo industrializador promovido desde el gobierno central (Pérez, 2015). La solidaridad social despertó en los albores del conflicto, logrando el compromiso de actores tan diversos como empresarios turísticos, inversionistas ambientales, grupos de jóvenes y líderes locales. Pérez describe con claridad este proceso de revaloración de la identidad local a partir del conflicto:

“El grupo de presión va adquiriendo características propias asociadas a tradiciones de los pioneros de la Patagonia Aysenina, muchos hijos de pioneros se comprometen con esta causa y son el principal renova de esta corriente de ciudadanos que luchan por el medio ambiente, pero por sobre todo luchan por el respeto a sus tradiciones y a su territorio” (Pérez, 2015:109).

Uno de los entrevistados recuerda como la Cabalgata desde Cochrane a Coyhaique –más de 300 kilómetros- realizada por 300 jinetes a la vieja usanza, representó un símbolo de cómo la sociedad civil local se levantaba en forma de reprobación frente a las autoridades centrales. Las banderas negras en las casas, los cacerolazos y las barricadas, se sumaron al apoyo manifestado en marchas en Santiago y las redes sociales. Frente al creciente conflicto, el movimiento en su conjunto logró generar una mesa de trabajo

84 Uno de los entrevistados afirma que, durante la dictadura militar, en especial después del conflicto entre Chile y Argentina por el canal Beagle, existió un ataque sistemático a todo elemento que referenciara a la cultura gaucha por considerarse símbolo de lo argentino.

85 Entrevistado 5. Entrevista realizada en Coyhaique. 12 de enero de 2018.

con el gobierno y posicionar temas de interés regional que iban desde rebajas en los combustibles, el desarrollo de la educación superior en la zona, hasta sentar las bases para un modelo de desarrollo regional sustentable.

En síntesis, utilizando las palabras de un informante, *“el renacer (del orgullo por lo local) llegó con las amenazas de las represas”*⁸⁶. Ciertamente los problemas entre la administración local y los intereses del gobierno central han sido una constante en la larga historia de centralismo y exclusión de las regiones en Chile. Sin embargo, los conflictos de la última década removieron el tejido social y despertaron un aprecio por la propia cultura que ha generado el terreno apropiado para la integración del Gauchito Gil dentro del mapa religioso de la Patagonia chilena. En otros términos, el Gauchito Gil representa los ideales de valentía, rebeldía, comunitarismo, localismo y ruralidad que se hayan en la base de esta nueva y antigua forma de entender la identidad patagónica.

Conclusiones

A partir del presente artículo hemos podido analizar las particularidades religiosas y sociohistóricas que han favorecido la expansión del culto al Gauchito Gil en la Región de Aysén, Chile. La presencia de esta devoción en territorio chileno reviste de un gran interés investigativo considerando su reciente aparición en la zona, así como su histórica vinculación con la identidad nacional argentina.

En términos de su presencia en Chile, a través del trabajo de campo se logró caracterizar el carácter dinámico que posee el Gauchito Gil en la Región de Aysén. Situada dentro de la tradición católica popular, más específicamente los santos populares, el Gauchito Gil se mueve entre los símbolos religiosos cristianos, ofrendas características de otros santos populares, objetos provenientes de la religiosidad asiática y esotérica, y elementos personales de los devotos. Lo anterior nos hablaría de un perfil religioso espontáneo y ecléctico que carecería de patrones de devoción rígidamente normados, así como de una industria estable que provea de productos vinculados a su

culto. Estas características reflejarían en parte los procesos de apropiación y adaptación al contexto social y territorial de la historia del Gauchito Gil en la Patagonia chilena.

La pregunta inicial que motivó esta investigación es: ¿por qué aparece el Gauchito Gil recientemente si el carácter transnacional de la Patagonia ha sido una constante histórica desde hace décadas? Parte importante de los estudios que vinculan transnacionalismo, migración y religión afirman el rol central que juega lo religioso dentro de la experiencia del migrante, reproduciendo comunidades de origen en el lugar de destino, consolándolos frente a las dificultades materiales y espirituales, y favoreciendo la integración en el nuevo territorio. No obstante, el análisis de la devoción al Gauchito Gil en la Patagonia chilena nos muestra un caso diferente. El culto al Gauchito ha crecido a partir de un proceso de revalorización de la cultura y tradición local con posterioridad a las movilizaciones sociales de la última década. La emergencia simultánea entre ambos fenómenos –el Gauchito y las protestas– podría ser interpretada como simple casualidad. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, se produciría una afinidad electiva –usando un concepto weberiano– entre la revalorización de lo local y la expansión de la devoción. El Gauchito Gil encarnaría valores relacionados con la libertad, la rebeldía, lo local y lo comunitario, que serían reconocidos –en tanto devotos o simpatizantes– tanto entre quienes se encuentran comprometidos con el rescate de las tradiciones, quienes participan de las actividades campestres como las jineteadas, como quienes viven en la región y comparten el orgullo de ser aiseninos.

Bibliografía

Bahamondes, L. (2016). “Del anonimato marginal al reconocimiento popular: Animitas y delinquentes”. En: Lira, C. (edit.). *Lecturas de la animita: Estética, identidad y patrimonio*. Santiago: Ediciones UC.

Bahamondes, L. (2012). “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”. *Revista Científica Guillermo de Ockham* Vol. 10, N° 2. 109-116.

⁸⁶ Entrevista 2. Entrevista realizada en Coyhaique. 12 de enero de 2018.

Barrios, C. (2016). "Configuraciones de la nación argentina en la imagen del santo popular Gaucho Antonio Gil". *Memoria y Sociedad* 20(40). 205-221.

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Belinki, A. (2010). "La devoción al Gauchito Gil en la Ciudad de Rosario y Gran Rosario. Un análisis de los aportes desde los estudios cuantitativos a una perspectiva cualitativa. Nuevos problemas, nuevos desafíos. *Sociedad y Religión* N° 32/33. Vol. XX. 220-241.

Carozzi, M. J. (2006). "Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las Canonizaciones populares en la década del 90". En: D. Míguez y P. Semán (edit.). *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.

Coluccio, F. (2003). *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Del Sol.

Champion, F. (1997). "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". En: Delumeau, J. (edit.). *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México D.F y Madrid: Siglo XXI. 709-739

De la Torre, R. (2012). "La religiosidad popular como "entre medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada". *Civitas-Revista de Ciencias Sociais*, Vol. 12. N° 3. 506-521.

Funes, M. (2010). "Las búsquedas de sanación y los rituales terapéuticos vinculados al Gauchito Gil (Argentina)" (online). Biblioteca Virtual Universal. (Rescatado el 10 de diciembre de 2018) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/151841.pdf>

Frigerio, A. (2015). "Tres Santuarios del Gauchito Gil en el conurbano" (online). *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. (Rescatado el 10 de diciembre de 2018) <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-3/>

Gutiérrez, H. (2010). "Exaltación del mestizo: La invención del Roto Chileno". *Revista Universum* N°25, Vol. 1. 122-139.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

Hobsbawm, E. y Ranger, T.(eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Instituto Nacional de Derechos Humanos (2012). *Informe Anual. Situación de los Derechos Humanos en Chile*. Santiago: INDH

Krause, M. C. (1995). "La transformación diacrónica del mito". *Revista Anthropologica* Vol. 13, N° 13. 205-220.

Larraín, J. (2010). "Identidad chilena y el bicentenario". *Estudios Públicos* 120. 5-30.

Lenoir, F. (2005). *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. España: Alianza.

Lira, C. (2002). *El rumor de las casitas vacías: Estética de la animita*. Santiago: Ediciones UC.

Mardones, J. M. (1999). *Nueva espiritualidad, sociedad moderna y cristianismo*. México: Universidad Iberoamericana. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.

Martín, E. (2007). "Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina". En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos. 61-86.

Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.

McDannell, C. (1995). *Material christianity. Religion and popular culture in America*. New Haven and London: Yale University Press.

Núñez, A., Aliste, E. y Bello, A. (2014). "Patagonia-Aysén en la construcción del imaginario geográfico de la nación". *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* N° 76, Año 35. 165-188.

Orsi, R. (2005). *Between heaven and earth. The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Parker, C. (1993). *La otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: FCE.

Pérez, M. (2015). "Movimiento social de Aysén. Un caso de análisis de incidencia ciudadana en la agenda de políticas públicas". *Revista de Estudios de Política Pública*. 110-116.

Readi, P. (2016). "Origen e historia de la animita". En: Claudia Lira (edit.). *Lecturas de la animita: Estética, identidad y patrimonio*. Santiago: Ediciones UC.

Reyes, S. (2015). "Proyecto Hidroaysén: capitalismo extractivista, regulación estatal y acción colectiva en la Patagonia". *Polis, Revista Latinoamericana* Vol. 14, N° 40. 439-467.

Romero, J. (2010). "Jóvenes y religión en un mundo de cambio. El caso de los jóvenes chilenos". *Ciencias Sociales y Religión* Año 12, N° 12. 147-156.

Saidon, G. (2011). *Santos ruterios. De la Difunta Correa al Gauchito Gil*. Buenos Aires: Tusquets.

Sassone, S. (2015). "Diversidad, migración e interculturalidad en la Patagonia: Escalas y política de la administración territorial". *Párrafos Geográficos* Vol. 13, N° 2. 8-46.

Serje, M. (2017). "Regiones invisibles: la producción de las 'últimas fronteras'". En: Núñez, A., Aliste, E., Bello, A. y M. Osorio (eds.). *Imaginarios geográficos, prácticas y discursos de frontera. Aisén-Patagonia desde el texto de la nación*. Instituto de Geografía PUC. Santiago.

Silva, C., Romero, J. y Peters, T. (2010). "Espiritualidad juvenil en Chile hoy: características y ámbitos". *Última Década* N°33. 201-225.

Sousa, I. (2013). "Antonio Gil: Historia de un gaucho imaginario". *Ecléctica, Revista de Estudios Culturales* N° 2. 150-159.

De Pukono a Alwe Lafquen Pucón: los (des)usos de las palabras sagradas mapuche en las geografías de la financiarización⁸⁷

Wladimir Riquelme Maulén⁸⁸

Introducción

En la esquina de las calles Caupolicán y General Urrutia, a una cuadra de la famosa Poza de Pucón, una inmobiliaria expone un novedoso mensaje publicitario: "Alwe Lafquen Pucón, el alma del lago a los pies de tu departamento". Al norte por Caupolicán, llegando a la esquina de la calle Gerónimo Alderete, el Museo Mapuche de Pucón se encuentra cerrado por tiempo indefinido en el subterráneo del histórico Hotel Las Araucarias. Al centrar la mirada en las palabras que organizan los espacios urbanos, toman relevancia los nombres de las calles y los mensajes publicitarios. El caso

⁸⁷ El texto surge por las reflexiones iniciadas en el proyecto Fondecyt Regular N° 1180359 "Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: Prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado", financiado por ANID. El trabajo de campo y la investigación sobre las toponimias mapuche en tiempos contemporáneos ha sido gracias al apoyo del proyecto Fondecyt Regular N° 1181575 "Interculturalidad y ciudades intermedias: prácticas de movilidad y la construcción de territorialidades. El caso de La Araucanía (Chile)" y el Proyecto Interdisciplina VRI N° II160038 "Prácticas de movilidad entre ciudades intermedias y sus territorios: usos y significados interculturales para la sustentabilidad de los sistemas urbanos de las regiones de Arica y La Araucanía".

⁸⁸ Antropólogo por la Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: wladiriquelme@gmail.com

descrito enuncia el triunfo de las políticas del multiculturalismo en Pucón. Caupolicán, uno de los guerreros más relevantes de la historia mapuche, se cruza con Gerónimo Alderete, general español que lideró al ejército español en la fundación de Villarrica y con General Urrutia, enviado especial del Estado chileno a la zona por el Plan Pacificación de La Araucanía a fines del siglo XIX. En solamente dos cuadras de la adinerada comuna de Pucón se encuentra la historia de los últimos 550 años del territorio mapuche en los nombres de las calles. En medio, en una caseta que cambia de mensaje publicitario mes a mes, la variable contemporánea de estos procesos históricos: la financiarización del territorio.

La financiarización del territorio se expresa por medio de un desarrollo urbano centrado en la ganancia y acumulación de capitales, representado en infraestructuras inmobiliarias y tasaciones infladas de terrenos (De Mattos, 2008). La ciudad y el campo disminuyen sus brechas y generan espacios relaciones en que las palabras sagradas mapuche tienen usos particulares. El presente texto tiene la intención de dar cuenta de la liviandad del uso de dichas palabras en las emergentes geografías de la financiarización de La Araucanía Lacustre. Lo religioso se torna problemático no solamente en el uso de los significados en una práctica ritual, sino que también en cómo dichos significados se vuelven funcionales en el actual contexto neoliberal chileno. Las inmobiliarias y servicios turísticos de Pucón incorporan estas palabras y distorsionan sus significados, apropiándose de ellos y distribuyéndolo por el territorio de un modo distintivo. El despojo histórico de tierras se vuelve en el caso de Pucón en un despojo de territorialidades y de palabras sagradas que se exponen en los mensajes publicitarios. El propósito del texto es dar cuenta de este hecho a partir de datos que surgen por la observación etnográfica realizada en la comuna de Pucón y alrededores durante agosto del año 2018. Además, se analizarán datos provenientes del CENSO 2017 y otras fuentes de información. Se concluye que la liviandad del uso de palabras y significados mapuche, en particular de aquellos provenientes de su sistema de creencias, alejan a los significados de sus prácticas y construyen territorialidades religiosas difusas y en eminente declive cultural al volverse funcionales a los espacios relacionales de las geografías de la financiarización.

La financiarización del sistema urbano Villarrica – Pucón

La invitación a tener “el alma del lago a los pies de tu departamento” es una metáfora del modo en que la financiarización organiza los territorios. Las prácticas culturales mapuche se despojan de la identidad propia y se vuelve funcional a este modo de organizar los espacios que no solamente desarraiga territorios, sino que también topónimos y significados atribuidos. Alwe es una palabra que forma parte del complejo sistema de creencias mapuche. Se traduce al castellano como alma, pero se refiere a algo más profundo y entendible solamente en contextos ceremoniales o en la delimitación de un topónimo. Esteban Erize, luego de un profundo estudio de las palabras mapuche, señala que alwe no es solamente alma o espíritu, sino que “un ente intangible, de vaporoso cuerpo, visible a voluntad. Aparece en el instante mismo de la muerte de una persona, se incorpora al cadáver y lo acompaña en la tumba hasta su completa disolución” (Erize, 1960: 49). El alwe se suele separar del cuerpo y para ese momento existe un repertorio ritual que es variable territorialmente. En el sector cordillerano, por ejemplo, se dispone de los descansos para este proceso mortuario (Rojas, 2016). En otros contextos funciona como prefijo o sufijo de topónimos mapuche para delimitar espacios de apariciones.



Figura 1:
Alwe Lafquen Pucón
Fuente: Fotografía del autor

Alwe es una palabra delicada y que la liviandad del multiculturalismo permite su exposición como mensaje publicitario en una sala de ventas. El entendimiento del uso de las palabras sagradas mapuche en el mercado neoliberal requiere de perspectivas que vayan más allá de las industrias del creer de mercancías religiosas (Algranti, 2013) y de los procesos de mercantilización de lo sagrado. Son palabras que son despojadas de sus significados y territorialidades y que, con un sentido religioso difuso y descontextualizado, se nombran en servicios turísticos y complejos inmobiliarios de los espacios relacionales de las emergentes geografías de la financiarización de La Araucanía Lacustre. La perspectiva de los estudios urbanos permite dilucidar este fenómeno religioso emergente.

El multiculturalismo neoliberal se distribuye parcialmente por las ciudades de Villarrica, Pucón, Curarrehue y sus conurbaciones, formando un sistema urbano (Salazar et al., 2018) de tipo neoliberal y con una emergente financiarización. En las últimas décadas, se ha reestructurado económicamente, impactando directamente a la dicotomía entre ciudad y campo, construyendo espacios relacionales (Brenner, 2016; 2013) en que se materializa la nueva geografía de la financiarización (De Mattos, 2018) de La Araucanía Lacustre. El campo ya no provee solamente de materias primas a la ciudad, sino que también de espacios de especulación financiera expresados en servicios turísticos cuyas palabras son propias de la cultura mapuche y son funcionales a esta nueva dinámica. El campo, además, provee de sentidos y significados mapuche a Pucón, lo cual queda de manifiesto en los lugares descritos en la introducción.

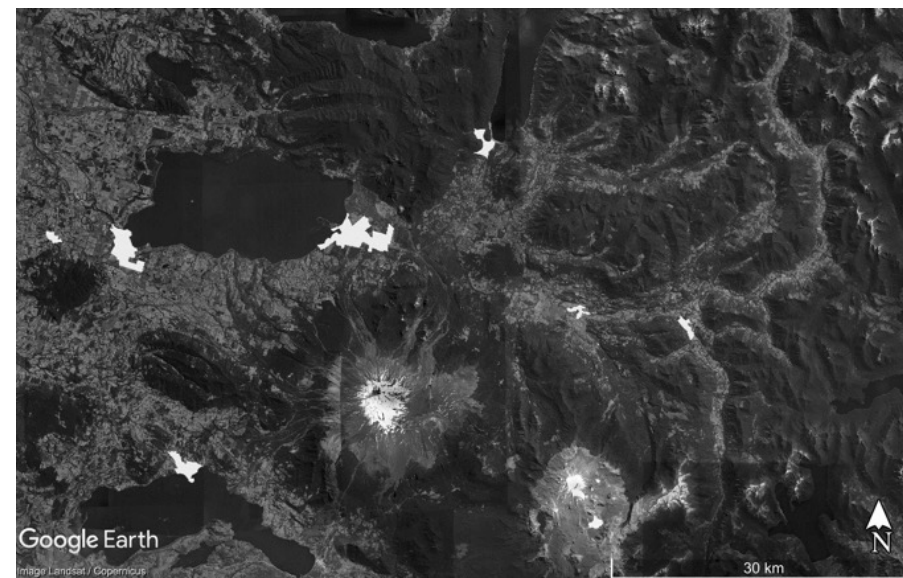


Figura 2:
Sistema urbano Villarrica, Pucón y Curarrehue
Fuente: Elaboración propia a partir de Google Earth

Los polígonos en blanco de la figura 2 son espacios urbanos consolidados del territorio en cuestión. En el centro se encuentra Pucón y junto a Villarrica (mancha blanca a la izquierda del cuerpo de agua mayor), son los de mayor reconocimiento a nivel nacional. El borde del Lago Villarrica se vuelve en un escenario de competencia de edificios inmobiliarios por tener la mejor vista hacia el norte y la mirada nítida al volcán Villarrica por el sur. En los interiores y circunvalación de Pucón, cada hectárea de terreno sube su valor debido a la plusvalía del turismo. Pucón es una comuna con extensos espacios de bosque nativo que se encuentra en manos de privados. Esta es la expresión espacial de la financiarización, en que cada espacio tiene un valor económico que varía según la bolsa e interés financiero del mismo.

Las dinámicas de la financiarización del sistema urbano han transformado el sentido de lugar de la población local (Salazar et al., 2018), compuesto principalmente por chilenos, colonos y una creciente población

mapuche, hacia una disposición social y laboral enfocada en la acumulación de capital por medio de actividades turísticas y de servicios urbanos. Es así como el caso expuesto resulta interesante para una reflexión sobre la reestructuración neoliberal, globalización productiva y financiera de la acumulación capitalista y metamorfosis urbana. En la figura 3 se sintetizan datos censales de 2002 y 2017 del área de estudio. Las variaciones son elocuentes, sobre todo aquellas que reflejan transformaciones del hábitat poblacional y ocupación del sector económico, escenario manifiesto son los espacios relacionales de la financiarización.

Comunas	Población	Población indígena	Población urbana/rural	Ocupación sector ecómico Primario ⁸⁹ /Secundario ⁹⁰ / Terciario ⁹¹
Villarrica	2002: 45.531 2017: 55.478	2002: 17% 2017: 28%	2002: 68%/32% 2017: 66%/34%	2002: 14%/25%/61% 2017: 8%/9%/83%
Pucón	2002: 21.107 2017: 28.523	2002: 17% 2017: 29%	2002: 66%/34% 2017: 64%/26%	2002: 11%/19%/70% 2017: 5%/6%/89%
Curarrehue	2002: 6.784 2017: 7.489	2002: 59% 2017: 67%	2002: 27%/73% 2017: 30%/70%	2002: 32%/14%/54% 2017: 19%/6%/75%

Figura 3:

Transformaciones socioeconómicas en Villarrica, Pucón y Curarrehue

Fuente: Elaboración propia a partir de datos censales de 2002 y 2017 (INE, 2018)

Las variaciones de la población indígena y la ocupación del sector económico terciario sustentan el argumento de la reestructuración neoliberal del territorio en cuestión. Las transformaciones contemporáneas entre ciudad y campo, evidenciadas en los datos censales, permiten pensar lo urbano

89 Para CENSO 2017, el sector primario corresponde a actividades extractivas: agricultura, pesca, ganadería y minería. En comparación al CENSO 2002, corresponde a las ramas de actividad económica A, B y C.

90 Para CENSO 2017, el sector secundario corresponde a actividades industriales y manufactureras en empresas, instituciones o por cuenta propia. En comparación al CENSO 2002, corresponde a las ramas de actividad económica D, E y F.

91 Para CENSO 2017, el sector terciario corresponde a actividades del área de servicios en empresas, instituciones o por cuenta propia. En comparación al CENSO 2002, corresponde a las ramas de actividad económica G, H, I, J, K, L, M, N, O, P y Q.

más allá del espacio físico: son relaciones, sentidos de lugar, prácticas y significados que se distribuyen en los territorios. Estas transformaciones generan problemáticas socioespaciales que fueron explicadas por Raymond Williams (2001) por la pluralidad de campos y ciudades existentes y que generan controversias en los territorios. El autor señala que “el campo y la ciudad son realidades históricas variables, tanto en sí misma como en las relaciones que mantienen entre sí” (Williams, 2001: 358).

Las actividades económicas del sector terciario son preferentemente servicios urbanos y de especulación financiera. Su considerable aumento en el periodo 2002-2017 es el principal indicador de la reestructuración del sistema urbano. El número de población urbano/rural no ha variado considerablemente, incluso ha disminuido en los casos de Villarrica y Pucón. Pero, los aumentos en la ocupación del sector económico terciario indican la transformación de la matriz industrial extractiva (forestal, agrícola y ganadera principalmente) a servicios de tipo turístico y comercial. El traslado de “la ciudad al campo” y, a su vez, “el campo a la ciudad” no es solamente de población humana por una ocupación laboral. Sino que también se comercializa el “campo” con fines especiales, llevándose a la ciudad en ferias artesanales con nombres mapuche. Esta situación se situaría en los debates epistémicos de la ciudad sustentable (Brenner y Smchid, 2015), pero queda inconexo al encontrarse en un contexto del nuevo modo de acumulación de capital.

Ciudades intermedias y espacios relacionales de la financiarización

La expresión situada por Neil Brenner sobre los espacios relacionales de la economía mundial financiera (2016; 2013) se intensifica en contextos de ciudades intermedias como Villarrica y Pucón. La condición urbana (Mongin, 2006) de este tipo de ciudades se espacializa vinculada a la intermediación entre ciudad y campo de modo dinámico y procesual (Salazar et al., 2017). Esto se deben a que este tipo de ciudades poseen imaginarios geográficos controversiales en la intermediación urbano-rural (Gravano, 2016) por su escala no delimitada (Boggi y Galván, 2016) ya que “toda ciudad no metropolitana lo podría ser” (Baigorri, 2001: 167). Pero, en contextos de reestructuración neoliberal de las ciudades contemporáneas, estas relaciones

especializadas se intensifican y requieren entenderse dentro del marco de espacios de intermediación financiera del sistema urbano en estudio.

La reestructuración neoliberal se intensifica en ciudades intermedias y se delimita al pensar las ciudades como parte de un sistema urbano que se “articulan entre sí para repartir infraestructuras, intercambios y flujos locales, regionales, nacionales y globales” (Maturana et al., 2017: 9). Las investigaciones recientes sobre ciudades intermedias han desplazado la mirada desde lo demográfico hacia las interacciones socioespaciales en diversas escalas (Maturana y Rojas, 2015) como espacios de flujos (Castells, 2001) entre nodos que se distribuyen transiciones globales y locales (Bellet y Llop, 2009). El debate por este tipo de ciudades apuntó en sus orígenes a la descentralización del sistema nacional de ciudades metropolitanas como subsistemas de desarrollo territorial (De Mattos, 1984). Las dinámicas de la economía global han *resituado* la discusión de este tipo de ciudades en la intermediación entre ciudad y *hinterland* inmediato (Bellet y Beltrao, 2009) en términos laborales, educativos, de salud, ocio (Ibíd., 2009; Bolay y Rabinovich, 2004) y, en el caso del sistema urbano Villarrica – Pucón, en los espacios de intermediación en que se expresan sentidos de lugar, prácticas y significados que se distribuyen en los territorios y contienen lógicas de funcionamiento neoliberal.

“El centro de Pucón es como que hayan desarmado un mall de Santiago y distribuido sus tiendas en la ciudad” señala una interlocutora local para describir a Pucón. En el espacio descrito se encuentran tiendas exclusivas que tienen solamente dos sucursales en Chile: Pucón y Costanera Center. Esta situación, propia del reposicionamiento de ciudades no-metropolitanas en la economía global (Sassen, 2007) de libre mercado, permite sostener que la reestructuración financiera del sistema urbano en cuestión ha transformado a sus tres áreas urbanas en ciudades neoliberales. Sus principales características que se representan en el área en cuestión son un nuevo sistema tecnológico articulado a tecnologías de la información y las comunicaciones y una amplia liberalización económica (De Mattos, 2010), las cuales se explicitan en el monte de la península de Pucón, espacio natural privado actualmente, donde se encuentran grandes antenas de celular disfrazadas de árboles nativos.



Figura 4:
Árboles-antenas en Pucón
Fuente: Fotografías propias registradas en el año 2018

En la primera imagen de la figura 4 se asoman dos frondosas araucarias chilenas en la cima de monte. Al acercar el foco de la fotografía, en la segunda imagen se aprecian las antenas disfrazadas de árboles. Metafóricamente, estas imágenes representan el modo en que se ha reestructurado neoliberalmente el territorio. No son dinámicas evidentes para la población local, pero si se visibilizan en este tipo de situaciones. Esto es propio de la configuración de las ciudades neoliberales (Brenner y Schmidt, 2015; De Mattos, 2002) que se caracteriza por la espacialización de una ideología centrada en la ganancia y acumulación de capital que se transmite en discursos que permean lo social y geográfico (Janoschka e Hidalgo, 2014) en las ciudades que conforman el sistema urbano en cuestión.

Las palabras mapuche en las geografías de la financiarización

El aumento exponencial de la ocupación económica terciaria es la principal reestructuración neoliberal del sistema urbano en cuestión. Se visibiliza en aspectos como la alta congestión vehicular diaria en las conurbaciones entre ciudades, creciente especulación inmobiliaria en el borde lacustre y una dinamización de las relaciones entre ciudad y *hinterland* próximos que sobrepasan la mirada de la mancha urbana (Salazar et al., 2018). Este último incluye dimensiones complejas de abordar, ya que tienen que ver

con prácticas y significados en torno, por ejemplo, al nombre Newen asociado a la palabra Mercado. “Mercado Newen” es fiel reflejo de la neoliberalización de prácticas y significados mapuche adecuadas a las transformaciones del territorio. No es necesariamente la población indígena nombrando estos lugares, sino que otro tipo de población, principalmente empresarios con acciones en su poder, quienes realizan esta acción. Es así como las inmobiliarias poseen nombres mapuche para adherir nuevas personas que migran al territorio por su carácter étnico. Las palabras Wallmapu, Mapuche, Rehue y Machi tienen un carácter religioso y político para el pueblo mapuche y, a su vez, se encuentran registradas como extensiones de empresas inmobiliarias (Seguel, 2017). “Rehue administraciones” es una empresa de Pucón y “Rehue Limitada” se ubica en Curarrehue encargada de reclutar personal para las inmobiliarias en Pucón.

El topónimo Pucón es de origen mapuche y se castellanizó con los años. Posee seis significados atribuidos a su etimología. Los de reconocimiento oficial son “entrada a la montaña” y “entrada de agua”. Voces mapuche locales atribuyen el nombre al Cacique Pukono, quien entregó las tierras para el sitio en que actualmente se encuentra la plaza central. Al sur de dicho lugar hay un eucaliptus muy grande, bajo el cual, según los relatos locales, se encuentra enterrado Pukono. Un significado emergente para Pucón es “centro de energía”. Es utilizado principalmente por tiendas que ofrecen servicios y productos esotéricos y alternativos, de tipo new age, espiritualidad, entre otros. Estos espacios se asemejan al mercado religioso de Pisco Elqui (Bahamondes, Diestre, Marín y Riquelme, 2017), pero con una distinción clave: la población indígena local se encuentra presente en Pucón, en cambio en Pisco Elqui solamente yace en el imaginario campesino local. Allí se genera un espacio de confrontación. En las figuras 5 y 6 se exponen fotografías de los muros camino a la playa principal de Pucón y que representan dicha confrontación.



Figura 5:
Cuico, *yanki* fuera del Wallmapu. Marichiweu
Fuente: Fotografía
a del autor



Figura 6:
Fuera Wingkas
Fuente: Fotografía del autor

Los mensajes expuestos en las figuras 5 y 6 se confronta al actor clave de la financiarización: al empresario mencionado como cuico (clase alta), yanki (estadounidense) y wingka (extranjero). Este personaje suele ser el principal dueño o accionista de tiendas comerciales cuyos nombres construyen controversias. A partir de una revisión de la oferta turística en la plaza central de Pucón, los principales oferentes tienen emprendimientos con nombre “Mapu hostel”, “Turismo Newen, te lleva a lo natural” “Pucón, Terra Mágica”, “Newen Zomo, Ruka fogón y artesanía”, “Ruka-Pulli, artesanos en madera Pucón”, “Rüpi Mahuida”, Hostal Huenv rapi”, “Mawida adventures”. El multiculturalismo financiero ha triunfado.

La liviandad del uso de palabras sagradas mapuche

Las geografías de la financiarización desarraigan las palabras y prácticas del sistema de creencias mapuche y requiere de ellas para los servicios terciarios urbanos. Por ejemplo, la palabra newen, entendida como la fuerza que entes humanos y no-humanos utilizan con fines rituales se diluye al mezclarlo con mercado o turismo. A su vez, palabras como pülli (lugar), mawida o mahuida (bosque o montaña) y mapu (tierra), cuyas referencias son netamente territoriales y socioecológicas, son despojadas al sumarse como paquetes turísticos de aventura. Estas son expresiones de la liviandad. Son palabras cuyos significados se logran comprender no solamente con su traducción literal y escrita, sino que con su resonancia en contextos rituales y cotidianos mapuche. La voz de una o un machi expresando al newen no tiene ninguna vinculación con “llevar a lo natural”.

Al desarraigar y despojar de lo elemental, las palabras sagradas mapuche se vuelven funcionales al contexto de urbanización planetaria (Brenner, 2013) que trae nuevas geografías de la urbanización que diluyen las fronteras urbano-rurales y debe entenderse lo urbano como “esencia constitutiva de diversos procesos (inversión de capital, regulación estatal, consumo colectivo, lucha de clases) a través de los cuales se produce lo urbano, ya sea como fenómeno, condición o escenario” (Ibíd., 2013: 51). La tradicional feria campesina en Pucón, por ejemplo, se vuelve feria artesanal con el nombre “NewenMapu” (ver figura 7).



Figura 6:
Fuera Wingkas
Fuente: Fotografía del autor

Estos son los espacios relacionales de las ciudades intermedias. En ellos, las prácticas religiosas mapuche se *des-territorializan y des-significan* ya que se despojan de su sustento simbólico y espacial (Carballo, 2009) al volverse funcionales a la financiarización. Lo religioso mapuche migra hacia lo íntimo y vuelve a esconderse en espacios ceremoniales familiares y de redes internas. La histórica discriminación colonial toma una máscara financiera y se comercia lo religioso mapuche en paquetes turísticos, construyendo ritualidades opacas, discriminatorias a los que solamente se accede por medio del intercambio monetario. El territorio religioso en clave espacial (Carballo y Flores, 2016) al volverse financiero se desarraiga de lo elemental de las prácticas religiosas que sobrevivieron a la evangelización: la propia identidad, cosmovisión y espiritualidad (Martínez, 2010).

El estallido inmobiliario del borde lacustre entre Villarrica y Pucón es un espacio de intermediación que fue habitado históricamente por la

población mapuche, pero desde inicios del siglo XX fueron expulsados hacia los interiores, encontrándose principalmente en los bordes del Volcán Villarrica. En el borde lacustre se especula económicamente con precios de suelos elevados, viviendas de veraneo e inmobiliarias que cotizan en bolsas mundiales. Esto representa un caso de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) al expulsar a la población local para situar espacialmente nuevos espacios urbanizados. A su vez, funciona en una lógica neoliberal fundamentada en la era de la geografía de la financiarización: modernización capitalista, crecimiento urbano mercantilizado y metamorfosis urbana (De Mattos, 2018).

Conclusión

El Cacique Pukono fue un visionario. Cedió (probablemente a la fuerza) las tierras del borde lacustre para que, más de un siglo después, se construyera el complejo inmobiliario Alwe Lafquen Pucón. Hizo caer en la trampa de la ambición a los dueños de dicho complejo, ya que se inundará con las crecidas de lagos, el cual, además, fue declarado en completa contaminación y saturación en los últimos meses. Es así como es posible pensar que las expresiones espaciales de las geografías de la financiarización son creativas. Han logrado inventar palabras sagradas mapuche para crear espacios de fantasía, con significados mal utilizados, lo cual se puede transformar en el futuro en tierra emergente para confrontaciones entre pueblo mapuche y Estado chileno.

La reflexión expuesta en este texto es una invitación a comprender los fenómenos religiosos contemporáneos en sus vinculaciones con otros fenómenos emergentes. Los usos de las palabras sagradas mapuche no se pueden entender sin su vinculación con los procesos de reestructuración neoliberal del sistema urbano Villarrica – Pucón. En este marco es que se expresan las transformaciones socioeconómicas y religiosas de las ciudades y sus espacios de intermediación. Las situaciones expuestas en el texto invitan a repensar la delimitación de ciudad y campo en espacios fluidos de especulación financiera (Méndez, 2008). La reestructuración neoliberal del caso expuesto es más bien una expresión de la nueva geografía de la

financiarización que provoca transformaciones urbanas impactando en la organización, funcionamiento, morfología y medio ambiente de las ciudades en cuestión. La población mapuche no es mero espectador de esta reestructuración, sino que participa en el nuevo posicionamiento que tienen las palabras de origen indígena. A su vez, son los desposeídos de tierras propias ubicadas en territorios de especulación financiera. Esta es una dinámica que requiere atención crítica, que es parte de las controversias históricas de la distinción campo y ciudad y que se intensifica en las nuevas geografías de la financiarización del mundo contemporáneo.

Bibliografía

- Algranti, J. (2013). "Las formas sociales de las mercancías religiosas". En J. Algranti (ed.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 35-61). Buenos Aires: Biblos.
- Baigorri, A. (2001). "De la ciudad intermedia a la metrópolis". En *Hacia la urbe global* (pp. 167-183). Mérida: Editorial Regional de Extremadura.
- Bahamondes, L., F. Diestre, N. Marín y W. Riquelme. (2017). Espiritualidad y territorio: la emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile). *Revista de Estudios Sociales* 61: 69-84.
- Bellet C. y M. Beltrao (eds.) (2009). *Las Ciudades Medias o Intermedias en un Mundo Globalizado*. Lleida: Ediciones de la Universitat de Lleida.
- Boggi, S. y N. Galván. (2016). "Ciudad media, ciudad intermedia: ¿ni chicha ni limonada?" En A. Gravano, A. Silvia y S. Boggi (eds.), *Ciudades vividas. Sistemas e imaginarios de ciudades medias bonaerenses* (pp. 25-47). Buenos Aires: Café de las ciudades.
- Bolay, J y A. Rabinovich. (2004). Intermediate cities in Latin America risk and Opportunities of coherent urban Development. *Cities* 21(5): 407-421.
- Brenner, N. (2016). *La explosión de lo urbano*. Santiago: ARQ Ediciones.
- Brenner, N. y C. Schmid (2015). Towards a new epistemology of the urban? *City*, 19(2-3): 151-182.
- Brenner, N. (2013). Tesis sobre la urbanización planetaria. *Nueva Sociedad* 243: 38-66.

Carballo, C. (2009). "Repensar el territorio de la expresión religiosa". En C. Carballo (ed.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 19-42). Buenos Aires: Prometeo.

Carballo, C. y F. Flores (2016). *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI*. Quilmes: La Imprenta Digital SRL.

Castells, M. (2001). *La era de la información*. México DF.: Siglo XXI Editores

De Mattos, C. (2018). *Lógica financiera, geografía de la financiarización y crecimiento urbano mercantilizado*. Manuscrito inédito.

De Mattos, C. (2010). Globalización y metamorfosis metropolitana en América Latina. De la ciudad a lo urbano generalizado. *Revista de Geografía Norte Grande* 47: 81-104.

De Mattos, C. (2008). "Globalización, negocios inmobiliarios y mercantilización del desarrollo urbano". En P. Pereira Y R. Hidalgo (eds.), *Producción inmobiliaria y reestructuración metropolitana en América Latina* (pp. 23-40). Santiago: GEOlibros.

De Mattos, C. (2002). Transformaciones de las ciudades latinoamericanas. ¿Impactos de la globalización? *Eure* 28(85).

De Mattos, C. (1984). Ciudades intermedias y desconcentración territorial: Propósitos, alcances y viabilidad. *Eure* 32.

Erize, E. (1960). *Diccionario comentado mapuche-español. Araucano, Pehuenche, Pampa, Picunche, Rancülche y Huilliche*. Buenos Aires: Cuadernos del sur.

Gravano, A. (2016). "Tres hipótesis sobre la relación entre sistema urbano e imaginarios de ciudades medias". En A. Gravano, A. Silvia y S. Boggi (eds.), *Ciudades vividas. Sistemas e imaginarios de ciudades medias bonaerenses* (pp. 69-90). Buenos Aires: Café de las ciudades.

Harvey, D. (2004). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register* 40: 63-89.

Janoschka, M. y R. Hidalgo. (2014). "La ciudad neoliberal: estímulos de reflexión crítica". En R. Hidalgo y M. Janoschka (eds.), *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid* (pp. 7-32). Santiago: Ediciones UC.

Martínez, C. (2010). *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Biblos.

Maturana, F. M. Beltrão, C. Bellet, C. Henríquez y F. Arenas. (2017). "El renovado interés por las ciudades medias". En F. Maturana, M. Beltrão, C. Bellet, C. Henríquez y F. Arenas (eds.), *Sistemas urbanos y ciudades medias en Iberoamérica* (pp. 8-14). Santiago: Ediciones UC.

Maturana, F. y A. Rojas. (2015). *Ciudades intermedias, territorios olvidados*. Santiago: Ril Editores.

Méndez, R. (2008). *Procesos recientes en regiones metropolitanas: transformaciones económicas y reorganización territorial. Algunas interpretaciones y debates actuales*. Coloquio Ibérico de Geografía. Alcalá de Henares.

Mongin, O. (2006). *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.

Rojas, P. (2016). *Los descansos en el proceso mortuario mapuche: de la muda ontológica a la morada de los ancestros*. Valdivia: Editorial TextoContexto.

Salazar, G., F. Irarrázaval y M. Fonck. (2018) Transformaciones urbanas y sentidos de lugar en las ciudades intermedias de la Región de la Araucanía. *AUS [Arquitectura / Urbanismo /Sustentabilidad]*, 23: 4-11.

Salazar, G., F. Irarrázaval y M. Fonck. (2017). Ciudades intermedias y gobiernos locales: desfases escalares en la Región de Araucanía, Chile. *Eure* 43 (130).

Sassen, S. (2007). El reposicionamiento de las ciudades y regiones urbanas en una economía global: empujando las opciones de políticas y gobernanza. *Eure* 100.

Seguel, A. (2017). *Empresa pretende apropiarse del nombre "Mapuche"*. Mapuexpress, periódico digital. Disponible en: <http://www.mapuexpress.org/?p=16390> [consultado: el 30 de septiembre de 2018]

Williams, R. (2001). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.

Proyectos identitarios en el espacio social judeo-argentino y la construcción de sentido sobre objetos sagrados y profanos

*Damián Setton*⁹²

*Vanesa Lerner*⁹³

Introducción

La primera parte del título hace referencia a los proyectos identitarios generados por un conjunto de organizaciones que conforman el entramado social judeo- argentino. Esto significa que nuestro interés estará puesto en indagar cómo algunas organizaciones proponen definiciones específicas de lo judío apelando a una economía de lo material.

Dentro de este espacio podemos encontrar diferentes proyectos identitarios cuya comprensión nos exige trascender la división entre ortodoxia, conservadurismo y reformismo. Si bien estas categorías siguen siendo útiles, no dan cuenta de la complejidad de un espacio donde al interior tanto de la ortodoxia como del Movimiento Conservador, diferentes organizaciones disputan por detentar la definición legítima de lo judío. En este sentido, la ortodoxia y el Movimiento Conservador no son conjuntos que disputan entre sí a partir de su homogeneidad interna.

92 Doctor en Ciencias Sociales, CEIL, CONICET. Correo electrónico: damiansetton@gmail.com

93 Doctoranda en Ciencias Sociales, CIS-IDES, CONICET. Correo electrónico: vanesalerner@gmail.com

A la vez, esta categorización de lo judío limitada a las corrientes religiosas deja de lado otro tipo de proyectos identitarios no centrados en la religión propiamente dicha, como las diferentes corrientes del sionismo o iniciativas como YOK, donde el énfasis se coloca más en referencias seculares que religiosas. *Lo judío*, entendido como aquello que los judíos han producido a lo largo de la historia, condensa un amplio conjunto de referencias que van más allá de lo propiamente religioso. De ahí que, en una escala subjetiva e individual, los modos de identificación con lo judío sean múltiples, pudiendo ir desde el cumplimiento de normas religiosas hasta una forma particular de ver una película de Woody Allen o de leer a Philip Roth.

La segunda parte del título hace referencia a los objetos que adquieren importancia dentro de específicas configuraciones de lo sagrado. Ciertamente, aquí se tornan centrales los objetos propiamente sagrados, como todos aquellos que forman parte de la materialidad del culto, a los cuales se les otorga un respeto y un cuidado acorde a la importancia que revisten para los creyentes. Toda religión contiene su estantería de objetos sagrados. En este sentido, algunos aspectos de la definición durkheimiana de lo religioso se mantienen actuales. Si bien es cierto que en las religiosidades populares los objetos sagrados no son sometidos a una operación de separación respecto a lo profano (Parker, 1994), en el judaísmo sí se manifiesta una operación de división entre lo sagrado y lo profano. Sería inconcebible que los rollos de la Torá se guardaran en un lugar que no fuera la recámara destinada a ello.

Si bien existen objetos sagrados y objetos heréticos⁹⁴, hay otra dimensión de la materialidad religiosa que refiere a los objetos profanos situados en contextos sagrados. Objetos de uso cotidiano, como una tijera, una computadora, etc., adquieren, en el contexto organizacional de producción de lo judío, significados diferentes a aquellos que reciben en la cotidianeidad. Se trata de significados que van más allá del uso específico al que estos objetos están destinados. Si en los días profanos esos objetos se utilizan sin recurrir a una reflexión respecto a los mismos, en los días sagrados estos mismos objetos reciben una carga de sentido poco habitual. Se vuelven vectores para

la definición de espacios y situaciones y para la configuración de proyectos identitarios.

El artículo se basa en los trabajos de campo realizados en el marco de las tesis de maestría y doctorado de sus autores. La tesis de Damián Setton se centró en el movimiento ortodoxo jasídico *Jabad Lubavitch*, mientras que la de Vanesa Lerner analizó procesos identitarios en el interior del Movimiento Conservador o *Masortí*. Los objetos de estudio se encuentran posicionados en un contexto que adquiere las siguientes características a ser mencionadas:

Se ubican en un contexto nacional propicio a las expresiones de pluralismo religioso. Si bien la Argentina arrastra una larga historia de tensiones entre formas específicas de liberalismo y de catolicismo, donde el mito de la nación católica ha sido central en la articulación de numerosos discursos (Ezcurra, 1988; Di Stefano y Zanata, 2009; Zanata, 2015), lo que a su vez repercutió en el posicionamiento de las denominadas minorías religiosas o religiones periféricas (Avni, 1983; Frigerio, 2002; Lvovich, 2003; Bianchi, 2004; Wright, 2008), y si bien no suscribimos tampoco a las nociones que plantean una ruptura entre un pasado regido por el imaginario católico y un presente hegemonizado por el imaginario de pluralidad, sí podemos sostener que las visiones que amalgamaban argentinidad con catolicidad han perdido la legitimidad detentada años atrás. Esto no significa que no puedan ser reactualizadas en coyunturas determinadas.

Se ubican también en un contexto nacional forjado en función del mito de la raza homogénea blanca el cual, más allá de cuestionamientos más o menos recientes (Ko, 2013), funciona como grilla conceptual que permite la formación de lecturas de sentido común acerca de lo social y que repercuten en la construcción interna y categorización externa (Jenkins, 2008) de determinadas religiosidades. Más allá de las vicisitudes propias al proceso de inmigración judía (Avni, 1983; Senkman, 1992), podemos hipotetizar que, en la actualidad, lo judío se define por la conciencia, entre sus integrantes, de pertenencia a la argentina blanca, a un espacio superior en la jerarquía social.

El tercer contexto remite a la revitalización de lo religioso observado a escala global y en diversos espacios religiosos (Kepel, 1995). En el caso

⁹⁴ Ciertamente, la definición de herético no remite a la naturaleza intrínseca de los objetos, sino a operaciones de dotación de sentido acerca de los mismos, las cuales tienden a producir disputas entre productores de objetos y categorizadores de los mismos.

del judaísmo, se expresa en el crecimiento y salida al espacio público de las corrientes ortodoxas (Aviad, 1983; Danzger, 1989; Topel, 2005; Jacobson, 2006; Lehmann y Siebzeiner, 2006; Brauner, 2009; Podselver, 2010). Dentro del Movimiento Conservador se observa este proceso en un creciente énfasis colocado en el cumplimiento de preceptos religiosos dentro de las diversas comunidades que conforman el mismo.

Parte I

Objetos sagrados. La construcción de sentido acerca de los *tefilín*

Los *tefilín* son dos cajas cuyo interior contiene pergaminos con fragmentos de la Torá. A las cajas se adhieren cintas de cuero que permiten la colocación de los mismos en el brazo y en la cabeza. Esta colocación se realiza, generalmente, en el marco de la plegaria matutina (*Shajarit*). El individuo comienza a realizar este precepto una vez cumplida la mayoría de edad, que de acuerdo con la concepción religiosa se define a los trece años. De acuerdo al judaísmo ortodoxo, sólo los hombres se colocan los *tefilín*, postura discutida por el resto de las corrientes religiosas judías.

Más allá de esta descripción, los *tefilín* adquieren una importancia para nuestro trabajo ya que se han constituido en referencias centrales dentro de los discursos de revitalización de la ortodoxia. En efecto, estos movimientos han tendido a ubicar un conjunto de prácticas culturales y de preceptos religiosos en el centro del universo de referentes de identificación judíos. Se trata de materialidades periferizadas o marginalizadas. Es decir, de objetos que habían perdido su potencialidad de constitución de lo judío, tanto a nivel organizacional como a nivel de la experiencia subjetiva. Se decía que los inmigrantes judíos llegados al país a fines del siglo XIX arrojaban sus *tefilín* al mar. Esta imagen ilustra un modo particular de imaginar la integración de un grupo étnico-religioso a una nación que se iba conformando a través del rechazo a los particularismos étnicos (Bertoni, 1996; Segato, 2007). La evitación de todo uso y proyección de objetos, corporalidades, tonalidades en el habla, que remitieran a esos particularismos, debía ser evitada a los fines de producir el efecto de integración del grupo a la nación. No obstante, en el contexto de crisis de esos imaginarios y de proyección de un imaginario multicultural,

las corrientes ortodoxas han encontrado los modos de expresarse a través de una revalorización de la dimensión material de lo judío, de revalorización de objetos y prácticas religiosas vinculadas a los mismos y a los particularismos a los cuales reenvían.

Análisis de materiales

El siguiente apartado analiza un conjunto de folletos editados por el movimiento ortodoxo Jabad Lubavitch, relativos a la construcción de sentido acerca de los *tefilín*.

Folleto 1. Título: “Coloque los *tefilín* diariamente”. Folleto a cuatro páginas. En la primera página, la centralidad del cuadro es ocupada por la imagen de un hombre que, debido a la portación de una barba relativamente larga, daría a entender que se trata de un judío ortodoxo. Lleva puestos los talit y *tefilín* y se encuentra terminando de colocar los *tefilín* a un joven vestido para una ocasión especial (lo que podemos observar en el uso de la corbata, vestuario poco habitual en la franja etaria que vendría a representar este joven). Los actores de la imagen son hombres blancos, lo que explicita que el folleto está destinado a un público masculino con el cual podría identificarse también la población argentina blanca de clase media. Podemos deducir que se trata de un padre y un hijo que se están preparando para la plegaria. La diferencia de edad y la plausibilidad de deducir, en función de nuestros marcos cognitivos, una relación parental, produce el significado connotativo de la continuidad. La imagen expresa cómo el padre transmite a su hijo un elemento del culto y la tradición judía.

Un elemento que se observa en la imagen, y que se repetirá en otras imágenes, remite a la noción de jerarquización. En efecto, en la imagen hay un actor que opera sobre el otro al colocarle los *tefilín*, que domina una gramática que el actor pasivo pareciera no dominar. A la vez, esta jerarquización refuerza la sacralidad del objeto *tefilín*, ya que el sujeto activo no sólo estaría operando sobre un actor pasivo, sino que también estaría cuidando los *tefilín* de un uso inadecuado o de un modo incorrecto de ser colocado sobre el cuerpo del actor pasivo. En efecto, como explicará el folleto, la colocación de los *tefilín* está

pautada en función de un conjunto de pasos ordenados, de una gramática, que las personas deben seguir cuidadosamente.

El folleto lleva por título “Coloque los *tefilín* diariamente”. Si relacionamos el título con la imagen, podríamos suponer que el destinatario es el padre, o el sujeto activo, ya que es él quien está colocando los *tefilín*. El recurso a la forma de tratamiento de ustedeo reafirmaría esta idea, ya que ésta forma de tratamiento produce un tipo distancia más acorde a un mensaje destinado a un adulto que a un joven.

El folleto, a través de sus imágenes, reproduce dos formas de relación social mediadas por los *tefilín*. Por un lado, la ya mencionada relación padre- hijo. Por el otro, la relación entre el activista religioso (emisario, *sheliaj*) y el sujeto periférico. Abriendo el folleto encontramos una imagen donde un actor coloca los *tefilín* sobre otro. Pero, en este caso, no se observa diferencia generacional entre los actores, por lo que se anula el significado connotativo de continuidad generacional. El sujeto activo, el que coloca los *tefilín*, no los lleva puestos, a diferencia del sujeto pasivo que aparece con el talit puesto y un libro de oraciones en la mano. Debajo del talit lleva puesta una camisa a colores de manga corta, sin corbata. Podemos suponer que los *tefilín* no están siendo colocados en una ocasión especial, como en la imagen de la tapa. El actor activo, por su parte, viste una camisa blanca debajo de la cual asoman los *tzitzit*, un pantalón negro y un sombrero propio de los judíos ortodoxos. Para quien está inmerso en el mundo del judaísmo ortodoxo, parecería evidente que lo que la imagen muestra es a un emisario de *Jabad* colocándole los *tefilín* a un sujeto periférico, a alguien que tiene algún tipo de contacto con *Jabad* pero sin asumir una pertenencia plena al movimiento (Setton, 2012). Esta imagen condensa uno de los imperativos relativos al emisario *jabadiano*, es decir, la divulgación de prácticas religiosas entre los judíos que las ignoran. Si bien la primera imagen no remite específicamente a *Jabad Lubavitch*, sino que podría extenderse al conjunto del judaísmo ortodoxo, la segunda pretende reflejar una de las características que este movimiento religioso asume para sí.

El texto puede ser dividido en dos partes. La primera corresponde al registro de la explicación del significado, lo que condensa una visión del mundo religiosa. La segunda corresponde al registro de la gramática: se explica, como en un manual de instrucciones, el procedimiento de colocación de los *tefilín*. Se adjuntan las bendiciones que deben ser recitadas, escritas en hebreo, transliteradas (ya que la bendición debe ser pronunciada en hebreo, independientemente de si la persona conoce la lengua) y traducidas al español (sólo para dar a conocer el significado literal, no para ser pronunciadas en ese idioma). La página 4 contiene el fragmento de la oración Shemá Israel, que debe ser recitado con los *tefilín* puestos. También aparece escrita en hebreo, transliterada y traducida. Esto reafirma la idea de que el folleto está destinado a alguien poco familiarizado o versado en religión.

Lo que nos interesa remarcar es que no se observa el registro de la utilidad, es decir, no se intenta “promocionar” los *tefilín* en función de los beneficios, o simplemente consecuencias, que podrían acarrear sobre quien los utiliza. Ciertamente, se explica que “uno de los propósitos de esta Mitzvá es ayudar a la persona a someter su mente y su corazón [...] al Creador del mundo.” Pero esta consecuencia del uso de los *tefilín* reposa sobre el registro nómico antes que sobre los compensadores específicos (Frigerio, 1999). *Jabad* no promete solución inmediata a los problemas, sino que ubica el precepto de los *tefilín* dentro de un orden de significado que remite a las relaciones entre Dios y los hombres.

La imagen de la tapa parecería no corresponder al espíritu del folleto. En efecto, la imagen del actor que coloca los *tefilín* remite a la ortodoxia judía. Se trata a simple vista de un judío ortodoxo. Por consiguiente, no queda claro por qué *Jabad* habría de dirigir el imperativo de colocación de *tefilín* a quien se supone que ya cumple con el mismo. Sin embargo, podríamos suponer que el destinatario está fuera de esta escena, observando una situación ideal (un padre transmitiendo el judaísmo a su hijo) que, se espera, el destinatario podrá reproducir en un futuro.

Folleto 2. Título: “Coloque *Tefilín* todos los días”. Tríptico plegado envolvente. En este caso, la centralidad de la imagen la ocupan los objetos, no la acción. La primera página del folleto muestra un par de *tefilín* en primer

plano. En segundo plano, unas manos sostienen un trozo de papiro que los *tefilín* llevan en su interior, dejando ver parte del texto escrito. En el interior del folleto hay una imagen de un emisario colocándole los *tefilín* a un joven y, en tamaño más reducida, la de un joven colocándose los *tefilín* él mismo. El texto reproduce el del folleto descrito anteriormente.

Folleto 3. Título: “Conectáte todos los días”. Folleto a cuatro páginas. Aquí observamos algunas diferencias respecto a los casos anteriores. En principio, se recurre a la forma de voiceo, dando cuenta de un mayor grado de familiaridad entre el emisor y el receptor⁹⁵. En la tapa no hay ninguna mención específica a los *tefilín*. El objeto que ocupa el centro de la escena es un *mouse* de computadora, por lo que el término “conexión” haría referencia al uso de internet. La referencia a los *tefilín* aparece al abrir el folleto, donde se observa el mismo texto que los folletos anteriores (con ligeros cambios en el orden de algunos párrafos). La foto del interior es la del joven que se coloca él mismo los *tefilín* (misma foto que en el folleto anterior).

Ciertamente, la metáfora ciberespacial es recurrente en los modos de construir significado acerca de los *tefilín*, donde estos constituirían un canal de conexión entre las personas y Dios. La sustitución, en la imagen, de los *tefilín* por el mouse, contribuye a producir un significado específico sobre el objeto sagrado. Éste es retratado como parte del mundo moderno. El folleto reproduce un tipo particular de relación entre religión y modernidad, donde la primera no sería incompatible con los aspectos técnicos de la segunda. A la vez, podemos observar aquí cómo los *tefilín* son presentados mediante el recurso a un objeto profano de uso cotidiano del receptor del folleto. Por su parte, el verbo “conectar” posee connotaciones diferentes a “colocar”, propio de los folletos anteriores. La idea de conexión enfatiza en una necesidad subjetiva, no en un precepto y, a la vez, reproduce un lenguaje propio de la Nueva Era. En efecto, la idea de conexión puede ser entendida como conexión con Dios o con una tradición, pero también con uno mismo. El verbo “colocar” remitiría a un registro que podría ser clasificado como propiamente religioso, centrado

en estipulaciones y normas codificadas. El verbo “conectar” podría remitir al registro de lo espiritual⁹⁶.

La página 4 lleva un texto cuyo título es ¡“Lo importante es la acción!” El texto narra una situación ocurrida en 1967, cuando el líder del movimiento *Lubavitch* inició la campaña de *tefilín*. Esta campaña consistió en un mensaje dirigido a los activistas religiosos a quienes se les impuso la tarea de difundir ese precepto, logrando que diferentes judíos, no religiosos, cumplieran con el mismo. El líder había dicho que la colocación de los *tefilín* ayudaba a “nuestros hermanos en el frente”. Si bien este mensaje, en un principio, pareció desconcertante, el texto explica que “poco tiempo después comprendimos... Israel enfrentaba la Guerra de los Seis Días”. Encontramos en esta primera parte del texto una mención al líder del movimiento, el *Rebe*, y una anécdota que da cuenta, por un lado, de sus capacidades extraordinarias que lo llevaron a predecir el comienzo de la guerra (carisma) y, por el otro, el vínculo de identificación que *Jabad* establece con el Estado de Israel⁹⁷.

La segunda parte del texto reproduce las palabras del *Rebe*, quien instaba al cumplimiento de los preceptos, es decir, a realizar acciones, antes que al conocimiento del sentido de las mismas. Para él, la acción debía preceder al conocimiento del significado, ya que, una vez introducido un hábito en la vida de las personas, la perspectiva sobre el mundo de esas personas cambiaría. “Primero actúa, y entonces aprende acerca de lo que ya estás haciendo”, culmina el texto citando al *Rebe*. De este modo, a diferencia de los folletos anteriores, hay aquí un grado mayor de jabadnidad, observable en mayores referencias al universo jabadiano en comparación con los otros folletos.

Folleto 4. Título: “*Tefilín*: La conexión judía”. Dos folletos unidos con una línea punteada para ser recortada. El primero es un librito de ocho páginas. El segundo es un folleto de cuatro páginas.

96 La distinción entre religión y espiritualidad merecería una mayor profundización que no podemos realizar aquí.

97 Resulta importante señalar este vínculo, teniendo en cuenta las complejas relaciones entre sionismo y religión en el mundo judío (Ravitzky, 1996). Para un análisis más amplio, ver Setton (2009).

95 Si bien no podemos ampliar en este artículo sobre los usos del voiceo, cabe destacar que el mismo ha adquirido una centralidad en la producción de diversos mensajes, en especial en lo que concierne a lo político, donde los candidatos se dirigen al electorado recurriendo a esta forma y no al ustedeo.

En este caso, la centralidad del espacio lo ocupa el texto, el cual se encuentra dividido en cuatro apartados con los siguientes títulos: “La importancia de una acción”, “Una conexión hi tech”, “La *kábala* y los *tefilín*” y “El renacer de este precepto”. El primer apartado reproduce los contenidos nómicos que aparecen en los otros folletos. El segundo consiste en una comparación entre los *tefilín* e internet. El tercer apartado explica el significado de los *tefilín* de acuerdo a la *kábala*. El cuarto reproduce la historia de la campaña de *tefilín* de la década del sesenta. Más allá del contenido en sí de los textos, lo que importa destacar es la recurrencia a la *kábala* como referente central de la propuesta *jabadiana* dirigida tanto hacia el núcleo de adherentes como hacia la periferia. Esto ubica a *Jabad* en un proceso más amplio de difusión de la mística judía, disputando significados con propuestas construidas alrededor de la misma pero que dejan de lado el fuerte componente de preservación del grupo étnico que sí caracteriza al judaísmo ortodoxo, y no sólo ortodoxo.

A diferencia de otras expresiones religiosas más vinculadas con el pentecostalismo, no se mencionan historias de milagros personales. El único milagro mencionado concierne a la guerra de los seis días, es un milagro realizado sobre un pueblo (el pueblo judío) y sobre una entidad política (el Estado de Israel). Los *tefilín* no son retratados en función de los beneficios en el terreno de la salud, la vida familiar o el mundo del trabajo. No hay testimonios de creyentes dando cuenta de las virtudes de los *tefilín*. No porque los *lubavitchers* no crean que haya una relación entre el cumplimiento de los preceptos y el bienestar individual. Pero esta creencia se mantiene en un lugar subordinado dentro de la economía del discurso. De ahí que sea un error considerar a *Jabad* como una expresión de pentecostalización del judaísmo. Más bien, el apartado sobre *kábala* ubica a *Jabad* en el interior del espacio New Age (sin asumirse como parte de este espacio y sin que podamos definirla como plenamente asociada al mismo).

Parte II.

Los objetos profanos en el espacio-tiempo sagrado

Existe un gran espectro dentro de lo *masortí* constituido en función de diversos modos de realización de los preceptos religiosos. En esa acción

práctica, la materialidad cobra sentido en los actores ya que la misma resulta ser el medio por el cual se cristaliza un mayor o un menor cumplimiento. En ellas se ponen en juego dimensiones ‘éticas’, ‘técnicas’ y ‘estéticas’ (Bordes y Algranti, 2014).

Los discursos están atravesados por una lógica de revitalización de la *halajá*, de la ley judía, teniendo consecuencias directas en el tratamiento de lo material. Particularmente, en el caso de los jóvenes emprendedores⁹⁸ que participan en el movimiento *masortí* a través de la educación no formal en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, estos reconocen que en la década de 1990 se cumplía⁹⁹ menos que ahora. Ese período, resulta ser un punto de referencia en el tiempo. Notan que se produjo un punto de inflexión que implicó un mayor cumplimiento. En este sentido, la mayor inclusión de objetos materiales para ejecutar lo sagrado, apela a lo ‘ético’, es decir, a lo ‘verdadero’¹⁰⁰.

Yo me acuerdo que hace diez años el piso era muy bajo y hoy por hoy todas las comunidades de Noam¹⁰¹ respetan Shabat, todas las comunidades de Noam

98 Se tratan de jóvenes que están terminando la secundaria o están transitando los primeros años en la universidad. Ellos ofrecen actividades a chicos o educandos (Freire, 2005) entre 3 y 16 años. A este joven se lo llamó emprendedor de una moral *masortí*, concepto tomado de Howard Becker (2014). A partir de sus actividades, de su hacer, pone en práctica ‘iniciativas morales’ mostrando qué es lo correcto y lo incorrecto de acuerdo con el código *masortí*. Son los cuadros medios entre los mismos con el judaísmo. Entre 2016 y 2017 se realizaron entrevistas semi-estructuradas en profundidad y observación participante a jóvenes que forman parte de cinco “comunidades”.

99 El concepto de “cumplimiento” debería ser entendido como una categoría nativa. Cumplir más o cumplir menos con los preceptos religiosos remite a una apreciación de los actores. Qué se entiende por cumplir más o menos no puede ser definido desde la exterioridad del análisis sociológico, ya que esto significaría tomar parte de la disputa en torno al sentido de esta categoría.

100 “El concepto ética, tal y como lo entenderemos aquí, hace referencia no tanto a la idea de lo bueno, sino a la noción de lo verdadero, es decir, a un cuerpo estable de enunciados en el cual se jerarquizan ciertos símbolos e ideas rectoras que condensan formas peculiares de razonamiento y juicios sobre la naturaleza sagrada de la realidad. (...) la ética nos permite ubicarnos al nivel del discurso, de las racionalizaciones prácticas que fundamentan motivacionalmente la acción” (Bordes y Algranti, 2014; 225). [La itálica pertenece al texto original].

101 Noam Argentina forma parte de Noam Olami. Ésta es una de las organizaciones mundiales que conforma al nodo “juventud” dentro del movimiento. Se encarga de promover la educación no formal a nivel mundial a niños y adolescentes entre 8 y 18 años. Su sede central está en los Estados Unidos, con filiales en diferentes países. En el caso de Argentina, el movimiento conservador/*masortí* registró la existencia de 37 “comunidades” que adhieren a él siendo un número significativo en comparación con otros países, de las cuales 16 con Departamentos de Juventud forman parte de Noam (Amijai, Bet-El, Bet Hilel, Benei Tikvá, Beit Israel, Bialik de Devoto, Or Jadash, Dor Jadash, Comunidad Pardés, Lamroth

respetan kashrut. En algunas kehilot (comunidades) se está comenzando a no cobrar [dinero] en Shabat [las actividades para niños y adolescentes]¹⁰². Y lo que Noam tiene que buscar es que esta escalerita siga creciendo, que el piso sea más alto (Entrevista a Jonathan, secretario de Noam, 24 años, 20 de abril de 2011).

En el cumplimiento del *Shabat* puede notarse el modo en que las “comunidades”¹⁰³ negocian lugares, reglas y sentidos. En primera instancia el movimiento *masortí* permite que quienes asistan a la sinagoga puedan utilizar transportes y tocar dinero, que hombres y mujeres compartan el mismo espacio físico en las ceremonias religiosas, la utilización de instrumentos musicales y micrófonos en los servicios religiosos, el uso del idioma vernáculo en el recitado de plegarias, etc. No obstante, en cada “comunidad” la materialidad cobra un sentido específico, estableciendo límites y fronteras.

Las cinco organizaciones analizadas¹⁰⁴ entienden que cumplir con el *Shabat* implica la prohibición de determinadas acciones como: prender fuego, tocar dinero, viajar, hacer un “uso excesivo de electricidad”. Luego, cada una incorpora más especificidades o resuelve el cumplimiento de estas restricciones de manera diferente. Todos los entrevistados coinciden que estas apropiaciones se dan en ese espacio específico. Lo sagrado es vivido en “comunidad” y no necesariamente fuera de ella. Esto es así ya que la feligresía *masortí* en la Argentina lleva un estilo de vida secular de modo que la separación entre lo público-comunitario-religioso y lo privado-secular está totalmente naturalizada.

ha Kol, Sio de Morón, Tfilat Shalom, Comunidad Jerusalén, Juventud Judaica, Ciso de Ramos Mejía y Ioná). Todas ellas están ubicadas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en el Gran Buenos Aires.

102 Esta mención remite a la prohibición, de acuerdo con la ley religiosa judía, de tocar dinero en el día de Shabat.

103 La utilización de las comillas se debe a que se trata de un uso nativo de los actores para referirse a las organizaciones que conforman al movimiento conservador/masortí. En Argentina, este último se estructuran una red de “comunidades” (escuelas-sinagogas y sinagogas).

104 Los nombres de las mismas son ficticios para preservar su confidencialidad. Cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia.

En el caso de Comunidad *Menorá*, los jóvenes emprendedores tienen claro qué se puede y qué no se puede hacer desde que comienza el Shabat hasta cuando termina. No encender fuego es la acción que, para la comunidad, no es negociable en ningún momento. Ella resultaría ser lo verdadero, lo inobjetable. De hecho, la dimensión ‘técnica’, entendiéndola como esquemas rituales de acción, procedimientos, usos, puede verse en el ejemplo que dio Magalí, directora del Departamento de Juventud. Ella afirma que, cuando se lleva a cabo la “Trasnochada” de los viernes, en la cual los chicos pasan toda la noche despiertos haciendo distintas actividades, el menú elegido para la cena es pizza. Compran pre pizzas ya que cumple con su apropiación del *kashrut*. Como no se puede prender fuego utilizan el microondas para calentarlas. Evitar el encendido de fuego en este espacio hace a la separación entre lo sagrado y lo profano.

Por el contrario, en cuanto al uso de otras materialidades, se observan negociaciones. Dentro del momento sagrado existen momentos profanos. Esto puede observarse en el caso del uso de cámaras de fotos y de filmación. Durante las ceremonias religiosas no se pueden utilizar, no así en las actividades recreativas durante los sábados por la tarde o excepcionalmente algún viernes por la noche. Los jóvenes saben que no es “correcto” tomar fotos, pero muchas veces lo hacen para promocionar sus actividades en las redes sociales. En este punto se pone en juego una dimensión ‘estética’, es decir, un modo de mostrarse en tanto oferta cultural judía y juvenil. El hecho de incrementar la convocatoria y la participación pesaría más que el cumplimiento total de esta regla.

Otro caso similar es el uso del transporte. Si bien para la organización no resulta un conflicto que la feligresía utilice cualquier medio de transporte para llegar a la “comunidad”, la misma no puede facilitar traslados. De modo que, si durante el *Shabat* se planea una actividad por fuera del espacio físico de la “comunidad”, la feligresía deberá llegar por su cuenta al destino propuesto.

Por su parte para dicha “comunidad”, escuchar música, escribir, pintar, borrar, cortar, encender y apagar las luces y tocar dinero, no hacen a la preservación de lo sagrado.

Comunidad *Le Olam* coincide en varios aspectos con Comunidad *Menorá*. Tiene permitido utilizar tecnología, pero no pueden tocar dinero. Se recurren a mecanismos ‘técnicos’ para resolver el pago de las actividades, como el abono de una cuota mensual por medio de una transferencia bancaria. No obstante, esa forma presenta problemas ya que muchas familias se atrasan con los pagos. En un tiempo se aceptaba efectivo si se traía en un sobre cerrado.

Comunidad *Nefesh* se maneja igual tanto con el dinero, (salvo que los padres quieran pagar en efectivo, entonces en ese caso sí lo reciben) como con el uso de la tecnología. Pero ni los jóvenes emprendedores ni los educandos escriben, cortan, pegan, pintan. A diferencia de Comunidad *Menorá*, el uso de lápices, tijeras y colas profanan el momento sagrado. En el caso de hacer una “Trasnochada”, piden pizza para no cocinar. Un joven emprendedor es el encargado de pagar procurando que sus educandos no lo vean para sostener la performance ritual.

En Comunidad *Shalom*, en horario de *peulá* (actividad recreativa), se cumple con todas las restricciones que se observan en la “comunidad” anterior, pero también prohíben el uso de tecnología. En cuanto al dinero, los padres pagan la actividad cuando retiran a sus hijos pues en ese horario el *Shabat* ya ha finalizado. Sí pueden recurrir a la luz eléctrica, pero “moderadamente” (un emprendedor explicaba que usan luz, pero no pueden abusar mucho, usar lo mínimo e imprescindible). Sólo los chicos de jardín de infantes tienen permitido pintar.

Por último, Comunidad *Tefilá* se maneja igual que Comunidad *Shalom*, pero ni los educadores ni los educandos pueden encender y apagar las luces. En cuanto al dinero, la organización prefiere que los padres paguen la actividad cuando retiran a sus hijos de la misma ya que para ese momento el *Shabat* ha finalizado. En caso de querer abonar al ingresar al establecimiento, deberán entregar el dinero en un sobre cerrado para evitar el contacto físico con el mismo.

Comunidad *Tefilá* está en la misma sintonía que *Noam*. Los emprendedores de dicha organización se suelen sentir familiarizados con la forma en que *Noam* se apropia del *Shabat*, mientras que, para los

emprendedores de Comunidad *Menorá*, les resulta excesivo. En momentos intercomunitarios, notan la existencia de acuerdos para lograr una ‘técnica’, un procedimiento común. “Respetamos al que más respeta”, explicaba la directora del Departamento de Juventud de Comunidad *Menorá*. Daba como ejemplo que, si una “comunidad” no puede escribir en *Shabat*, entonces ninguna lo hace. Se establecen nuevas reconfiguraciones respecto de la manipulación y de los sentidos de esos objetos materiales. Si bien, para algunas “comunidades”, el uso de determinados objetos no implica atentar con lo sagrado, en estos encuentros se renegocia ‘éticas’ para lograr sintetizar un movimiento, un colectivo. Lo mismo ocurre respecto del tratamiento del *kashrut*: si una “comunidad” no consume productos que contengan oleo margarina, ninguna lo hace. Aunque existe un amplio espectro de lo *masortí*, *Noam* funciona como el núcleo duro del movimiento.

Al mismo tiempo, dentro de los momentos sagrados, existen momentos profanos. Los emprendedores asumen un doble ‘rol’. Delante de sus educandos deben “dar el ejemplo”, marcar qué es lo “correcto”, pero no así cuando los educandos no están presentes. Si bien el *Shabat* comienza el viernes al salir la primera estrella, todos los emprendedores explican que, antes que empiecen las actividades, ellos preparan los materiales, utilizan computadoras, imprimen, cortan, pegan, encienden y apagan las luces, etc. Desde el momento en que reciben a sus educandos, deben cumplir con las diferentes prohibiciones de acuerdo con su modo de apropiación. Cada emprendedor sabe qué debe hacer y qué no y sabe cuáles son sus diferencias con las otras “comunidades”. Esa *performance* no es sólo hacia sus educandos sino también hacia los pares de otras organizaciones dentro del movimiento.

E:- ¿Vos tenés clara cuál es la ideología de Comunidad *Tefilá*?

M:- Sí. Comunidad *Tefilá* es del movimiento *masortí*, es conservadora. Igual respeta más que otras comunidades que también son conservadoras. En Comunidad *Tefilá* frente a los pibes en *Shabat* no podés cortar, es como una locura, no podés cortar. Si no están los pibes y es *Shabat*, vos cortás todo lo que quieras. Pero si están los pibes, vos no podés cortar frente a los pibes. Me acuerdo que una amiga de Comunidad *Le Olam*, me dijo “No habíamos terminado de cortar las impresiones y cortamos ahí en *peulá*”. Y lo le digo “¿Pero hiciste

“carpita” para cortar?”. No, cortamos frente a los pibes. El pibe no tiene por qué verte hacer materiales en plena *peulá* (...) Después le dicen al pibe “no uses el celular en Shabat” pero después yo corto enfrente tuyo... (Entrevista a Melina, *madrijá* de Comunidad *Tefilá*, 17 años, 3 de julio de 2017).

A la vez, los educandos son conscientes de este desdoblamiento. Saben que sus educadores llevan el mismo estilo de vida secular que el de ellos. Sabrina, de 19 años, *madrijá* (líder) de Comunidad *Shalom*, explicaba que cuando sus educandos les preguntan si ellos cumplen estos preceptos de *Shabat* o la dieta *kosher* tanto ella como sus compañeros responden: “En Comunidad *Shalom*, sí”.

Los emprendedores adoptan un ‘rol social’ acompañado de una ‘fachada’ (Goffman 2001). Con sus ‘vehículos transmisores de signos’, ofrecen a sus educandos una impresión idealizada donde tenderán a incorporar y ejemplificar los valores, leyes y reglas oficialmente acreditados por la comunidad. Por medio de su ‘apariencia’ informan sobre su status. Esta ‘fachada’ se actúa en un ‘medio’ (*setting*). Los emprendedores no comienzan a actuar hasta haber llegado a la “comunidad” y efectivamente terminan su actuación cuando la abandonan (Goffman, 2001: 34). Esta *performance* alcanza su punto más alto cuando se produce la interacción entre los ‘actuales’ (los emprendedores) y la ‘audiencia’ (los educandos). El ‘rol social’ adoptado cobra sentido en ‘situación’. Es allí donde se pone en juego la ‘ética’ y la ‘técnica’. En el tras de escena, incluso en momentos sagrados, los emprendedores dan cuenta de la existencia de momentos “no formales” donde no es necesario sostener esa ‘fachada’ en forma completa. Hay una flexibilidad institucional, aunque con ciertos límites. Un viernes por la noche los emprendedores pueden encontrarse en la “comunidad” para planificar sus actividades, cortar, dibujar y escribir, no así cenar un alimento que la dieta *kosher* lo considere no apto¹⁰⁵. Fuera

105 En las observaciones durante las reuniones de los *madrijim* (líderes encargados de llevar a cabo las actividades a sus educandos), los coordinadores y la directora, realizadas entre noviembre y diciembre de 2016 y marzo de 2017 los días martes en la Comunidad Menorá, podía notarse que la actitud de los jóvenes era distendida. Decían malas palabras, hablaban de sexo, hacían chistes, etc. Sabían que había cuestiones de las que podían hablar en ese ámbito, no así en frente de los educandos. En cuanto a los alimentos que consumían, podía notarse que todos ellos respondían a los criterios de la dieta *kosher* apropiado por la “comunidad” (cereales, frutas secas, pan con queso crema, *knishes*, empanadas de

del ámbito “comunitario”, adoptan otras fachadas que no necesariamente implica ser los guardianes de una moral *masortí*.

Puede decirse que todas estas negociaciones también responden a una dimensión ‘estética’, entendiéndola como la construcción social del gusto y el modo en que ella opera en la elección de un culto determinado (Bordes y Algranti, 2014). Por más que los actores reconozcan una revitalización de la *halajá*, el límite está puesto no solo en las negociaciones que puedan haber entre el ‘especialista religioso’ y los miembros de las Comisiones Directivas¹⁰⁶ o de acuerdo a la tradición institucional sino también a lo que el grupo entiende por ‘bello’ que está asociado a un conjunto de procesos vinculados a un estilo de vida, en este caso el secular. Si el cumplimiento de preceptos fuera total, dejaría de ser una religiosidad *masortí* para convertirse en “otra”.

El “judío ortodoxo” tiene la *kipá* siempre puesta en la cabeza y el judío *masortí* la tiene en el bolsillo. La tiene siempre para distintos casos, pero no la tiene todo el tiempo. Para mí es eso lo que lo define (...) ¡Tradición y Cambio! Eso (Entrevista a Irina, *mejanejet* (profesora) de “curso de *madrijim*” y *madrijá* de Comunidad *Nefesh*, 19 años, 1 de mayo de 2017).

Hasta aquí se pudo observar el modo en que los actores de cada “comunidad” se apropian de la materialidad para ejecutar lo sagrado, proceso que se observa en un espacio o territorio concreto. La comunidad es fija, lo que sucede dentro de ella no necesariamente ocurre fuera. A la vez, se dio cuenta de las tradiciones institucionales de cada una de ellas en la que los objetos median y dan significados específicos.

Puede notarse que la materialidad también conforma espacios de disputa que dan cuenta de la dinámica propia del movimiento *masortí*. Esto lo podemos ver a partir de los siguientes ejemplos:

queso y mate).

106 Según el movimiento *masortí* cada referente rabínico dentro de su organización es la mara d’atra, es decir autoridad local máxima. No obstante, en la práctica, las decisiones de cómo aplicar la *halajá*, es producto de negociaciones entre esta figura, quien detenta el poder religioso con las familias de peso que conforman las Comisiones Directivas que llevan un estilo de vida secular; éstas poseen el poder económico, son las encargadas de obtener y administrar recursos.

Uno los entrevistados explicaba, al finalizar nuestro encuentro, que la referente espiritual de la “comunidad” no estaba de acuerdo con que los *madrijim* corten, peguen e impriman material durante el sábado al mediodía para desarrollar su actividad horas después, pues esto violaba la sacralidad del *Shabat*. No obstante, lo continuaban haciendo ya que siempre había sido así. Los jóvenes identifican reglas (Becker, 2014) propias de la organización que estaban legitimadas por las costumbres de ese espacio que trascendían a la persona específica a cargo de cuestiones religiosas. Si bien las figuras rabínicas resultan ser una fuente de consulta y tienen autoridad respecto de determinadas decisiones, en situaciones como ésta, la tradición institucional tiene más peso. Los entrevistados dan cuenta de que sus organizaciones tienen usos y costumbres que le son propios y, si bien el referente rabínico podrá introducir cambios, deberá tomarlas en consideración.

Otro ejemplo de disputa, en la que media lo material, puede verse en la relación de “co-gobierno” o doble poder que existe entre la autoridad religiosa y las Comisiones Directivas antes nombradas. En el encuentro anual del Seminario Rabínico Latinoamericano en junio de 2018, espacio que se caracteriza por tener sesiones y mesas de trabajo sobre temas que les interesen a los actores del movimiento a nivel mundial, un rabino en el marco de la temática “Éxitos y Fracasos” contaba que cuando hizo *aliá*, es decir, cuando migró al Estado de Israel y comenzó a trabajar como referente comunitario en una organización de su ciudad, quería incluir el primer *sidur* (libro de rezos) con la ideología del movimiento *masortí*. No obstante, tuvo que lidiar con la Comisión Directiva que se rehusaba a cambiarlo ya que estaban acostumbrados al que ya tenían. Al año siguiente volvió a plantear su propuesta y finalmente la pudo incorporar. “Es difícil establecer cambios en nuestras comunidades”, afirmó (Notas de campo, junio de 2018).

Los actores religiosos del movimiento entienden que compartir una materialidad común ayuda a construir un movimiento. La carencia de ello hace que se pierda esa relación de pertenencia.

¿Por qué no damos la imagen de que somos un movimiento? ¿Por qué somos un conjunto de miembros desperdigados por la geografía vasta de Sudamérica? ¿Por qué si alguien viene a mi comunidad

y va a la comunidad del rabino X o va a la comunidad de X no encuentra *sidurim* (libros de rezos) en común, no encuentra una *forma de ser recibido* en común? (...) Porque otros lo hacen como fenómeno natural y nosotros lo abandonamos y era una de las fortalezas de nuestro movimiento, porque empezamos a competir en lugar de compartir (Notas de campo, Encuentro Anual del Seminario Rabínico Latinoamericano, mayo de 2017).

Este testimonio no sólo da cuenta de la estructura insular y de las dificultades que existe en el movimiento para generar elementos comunes a partir del uso de materialidades, sino que a la vez evidencia que “otros” sí lo hacen logrando esa percepción de que las diferentes partes conforman un todo.

Bibliografía

- Aviad, J. (1983). *Return to judaism: Religious renewal in Israel*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Avni, H. (1983). *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Buenos Aires: Magnes.
- Becker, H. (2014). *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bertoni, L. (1996). Nacionalidad o cosmopolitismo: La cuestión de las escuelas de las colectividades extranjeras a fines del siglo XIX, *Anuario del IEHS*, 11: 179-199.
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bordes, M. y Algranti, J. (2014). El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina). *RCA*, 50 (2): 219-242.
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político*. Buenos Aires: Lumiere.
- Danzger, H. (1989). *Returning to tradition: The contemporary revival of Orthodox Judaism*. New Haven and London: Yale University Press

Di Stefano, R. y Zanata, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.

Ezcurra, A. (1988). *Iglesia y transición democrática: Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.

Frigerio, A. (2002). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 117: 127-150.

Frigerio, A. (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias sociales y religión*, 1(1): 51-88.

Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jacobson, S. (2006). Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultraorthodox Sephardi women in Buenos Aires. *American anthropologist* 108(2): 336-346.

Jenkins, R. (2008). *Rethinking ethnicity: Arguments and explorations*. Londres: Sage.

Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

Ko, Ch. (2013). From whiteness to diversity: crossing the racial threshold in bicentennial Argentina, *Ethnic and racial studies*, 27(14): 2529-2546.

Lehmann, D. y Siebzehner, B. (2006). *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*. London: Hurst Company.

Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.

Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista mexicana de Sociología* 56(4): 229-254.

Podselver, L. (2010). *Retour au judaïsme? Les Loubavitch en France*. Paris: Odile Jacob.

Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Senkman, L. (1992). Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo. Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 3(2), s/p. Disponible en <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1258/1285>.

Setton, D. (2012). Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo, *Religiao e sociedade*, 32(2): 101-123.

Setton, D. (2009). Producción discursiva acerca del conflicto en medio oriente: las afinidades entre el judaísmo ortodoxo y el ala derecha del sionismo, *Question*, 1(24): 1-10.

Topel, M. (2005). *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión, *Caminhos*, 6(1): 83-99.

Zanata, L. (2015). *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cosas sagradas Condensación y dispersión en el mundo evangélico

Mariela Mosqueira¹⁰⁷

Joaquín Algranti¹⁰⁸

Introducción

La variabilidad de las configuraciones evangélicas es posible de abordarse, tanto en su estructura como en su dinámica, a través del esquema analítico núcleo-periferia. La construcción en red, el carácter fluido, abierto, conexionista de las micro-sociabilidades religiosas y sus territorios de acción no decanta en una dispersión total ni en un paisaje centralizado y sólido. Tiende a producirse, por el contrario, una variedad de figuras en movimiento con una dirección relativa. Ellas expresan la estabilidad frágil de las relaciones sociales y el modo en que conforman órdenes ocasionales ocupados en la elaboración, también el resguardo, de definiciones específicas de lo real.

Ahora bien, ¿Qué implica pensar el objeto en estos términos? En una de sus posibilidades supone: en primer lugar, (a) la reconstrucción inductiva de los vínculos, intercambios y actividades de la vida religiosa, explorando las

107 Dra. en Ciencias Sociales (UBA), CEIL-CONICET-UBA. Correo electrónico: marielamosqueira@gmail.com

108 Dr. en Ciencias Sociales (UBA-EHESS), CEIL-CONICET-UBA. Correo electrónico: jalgranti@hotmail.com

distintas formas de habitar un territorio de creencias¹⁰⁹. Requiere, en segundo lugar, (b) la identificación de los enclaves o ambientes que intensifican las relaciones sociales y en donde se producen argumentos, convenciones y símbolos dominante sobre la realidad en cuestión. Un tercer requisito consiste en (c) captar las adhesiones débiles o inconformistas, a veces intermitentes o desmarcadas propias del campo de diversidad que se produce como reacción o como forma alternativa de pertenencia a estos enclaves. Por último, (d) es preciso mapear los circuitos de tránsito entre los diversos órdenes, así como las relaciones que unen y separan a los espacios analíticos. A diferencia del binomio ortodoxia-heterodoxia el eje de análisis de nuestro enfoque no gira exclusivamente en torno al problema de la “doxa”, vale decir, a las corrientes de opinión, los sentidos practicados de las reglas o las clasificaciones dominantes de un grupo y los ejercicios continuos de cuestionamientos que suscita. El énfasis corresponde a las formas no verbales de disputa en donde los objetos, el cuerpo, el territorio físico y la intensidad de las sociabilidades ocupan un lugar central, sin desconocer la fuerza performativa del sentido común en todas sus amplias y complejas variantes.

Siguiendo una línea de análisis trabajada también con Damián Setton podemos reconocer que el esquema núcleo-periferia describe, no posiciones fijas, sino pautas de orientación que sirven para referenciarse dentro de un medio social. El lugar donde se ubiquen depende por completo de las particularidades del campo y del recorte que emprenda el investigador.

En lo que refiere a las producciones de lo sagrado, el núcleo puede situarse dentro o fuera de las iglesias, templos, sinagogas -de cualquier escala o cronología-, en cárceles, hospitales u edificios públicos, en el mundo económico y las industrias del entretenimiento, en los comunitarismos emergentes, en actividades terapéuticas, pedagógicas o escenas carismáticas de todo tipo, en seminarios y charlas motivacionales, en cursos de meditación o en una banda de música. El propósito consiste en describir analíticamente la producción volátil de territorios de creencias, materialidades y formas colectivas de actividad; órdenes sagrados en algún sentido que instituyen una

discontinuidad diferenciándose de su entorno. No importa donde se ubique el punto de referencia, éste sólo se comprende a partir del campo de diversidad, la periferia, que lo rodea y las dinámicas de circulación entre ambas posiciones así como el conjunto de circuitos que el investigador decida rastrear. Nuestro punto de vista no asume la lógica y las legalidades pre constituidas de un “sistema”, un “campo” o una “esfera de sentido”, pero puede ser compatible eventualmente con estos grandes criterios ordenadores en la medida en que se los reconstruya de acuerdo a las características y especificidades históricas del medio social.

El esquema núcleo-periferia, entonces, habilita la reconstrucción de posicionamientos y tránsitos en una zona de actividad que no necesariamente corresponde a una localización específica, ni a un medio cerrado. Por el contrario, consideramos que es justamente la dinámica de aflojamiento-intensificación de las relaciones sociales desplegadas en un mundo social dado las que permiten reconstruir territorialidades en términos de nuclearidad o periferización. De modo que, allí donde los vínculos sociales se intensifican, generando patrones recurrentes de actividad y ordenamiento se delinearán zonas nucleares, mientras que donde estos tiendan a aflojarse emergerán zonas periféricas de dispersión, apatía, innovación y/o inconformismo con esos núcleos.

En base a estos lineamientos generales, la propuesta de nuestro capítulo consiste en explorar la producción de liderazgos y materialidades en territorios evangélicos diversos. Para lograr nuestro objetivo tomaremos como zona nuclear los vínculos, objetos y actividades desplegados en el contexto de “Argentina Oramos Por Vos” (AOXV) que es una organización que nuclea cerca de 3500 pastores afincados en iglesias de Argentina y se ha constituido -desde sus inicios en 2001 hasta hoy- en uno de los principales espacios de formación de líderes del mundo evangélico local. Entre las actividades más destacadas, la organización realiza campañas nacionales de oración (“40 días de ayuno y oración”), intervenciones en el espacio público (altares de oración, marchas y/o festivales en espacios urbanos de Argentina), programas de capacitación a distancia (“Programa nacional de nivelación pastoral”) y retiros pastorales de corte regional y nacional. Cada uno de estos eventos y actividades, son escenario de una multiplicidad de materialidades

109 Cabe destacar, sobre todo en este primer punto relativo a los modos de habitar los espacios de creencias, los usos del esquema núcleo-periferia que realiza Damián Setton (2017; 2014) en el estudio de los modos de identificación en el mundo judaico.

religiosamente marcadas (objetos editoriales, producciones audio-visuales, indumentaria) que funcionan como vectores de identificación, condensación de sentidos y estandarización de estéticas pastorales.

A los fines de este trabajo, nos centraremos específicamente en el retiro nacional de pastores de AOXV y lo tomaremos como un faro analítico de la zona nuclear de producción de liderazgos evangélicos. En otras palabras, a partir del evento, sus materialidades circulantes y las sociabilidades intensas que lo hacen posible podremos iluminar los modos de producción de liderazgos en territorios evangélicos nucleares. Dicho evento se desarrolla anualmente y reúne durante tres días a un conjunto variado de especialistas mayoritariamente identificados con el mundo pentecostal y bautista de todo el país que participan en actividades colectivas -como ministración, plenarias y talleres- en los que se tematizan las dificultades y avances del trabajo cotidiano en las iglesias. Es un acontecimiento cuyas metas apuntan a capacitar, nivelar y construir la unidad en acción de los pastores; tres fines u objetivos difíciles de alcanzar que describen justamente algunos de los principales límites de la proyección evangélica. Este espacio dramatiza y reelabora argumentos de autoridad en torno al “deber ser” de la vida pastoral que recorren el medio evangélico, a veces de manera protagónica, otras subterránea.

En contrapartida, vamos a reconocer una de las tantas posiciones periféricas que componen el campo de diversidad del liderazgo evangélico. Nos referimos a creyentes activos que no participan directamente del evento AOXV, tampoco de las tareas pastorales dentro de las iglesias, pero que se referencian respecto a ambas -en ocasiones críticamente- e intentan traducir el mensaje de expansión cristiana en ambientes seculares como pueden ser las empresas, el mundo del rock, las fundaciones, incluso, el Estado. Se destacan en la producción de estéticas y contenidos audio-visuales con impronta religiosa (música, películas, documentales) en tanto modalidad alternativa de liderazgo y evangelización. Líderes que trabajan transversalmente con diferentes instituciones, en diferentes ambientes sociales, produciendo mercancías culturales dirigidas algunas hacia audiencias cristianas y otras hacia a un público más amplio o, incluso, ajeno al evangelio.

En términos metodológicos, nuestro artículo se propone integrar

perspectivas cuantitativas y cualitativas de análisis. De esta manera, las zonas nucleares de producción de liderazgos serán abordadas a través de una encuesta que llevamos adelante en el último encuentro de “Argentina oramos por vos”, desarrollado del 6 al 8 de junio de 2017, en la Ciudad de Mar del Plata, Provincia de Buenos Aires. Se trata de un muestreo intencional no probabilístico a partir de cuestionarios auto-administrados (601 casos). Por su parte, vamos a explorar las posiciones periféricas cualitativamente a través de dos casos seleccionados de un corpus más amplio de productores culturales del medio evangélico. Asimismo, cabe destacar que los resultados preliminares del artículo se inscriben dentro de dos proyectos de investigación en curso: el Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) “Las formas sociales del consumo religioso”-, financiado por el CONICET y el PICT 1936-2015 “Las formas sociales de la pertenencia religiosa. Análisis de los modos de vinculación entre el actor social y sus grupos de referencia en Buenos Aires” financiado por AGENCIA FONCyT.

Pastores mainstream. Perfiles, trayectorias y cultura material

Como señalamos AOXV, reúne todos los años en su Retiro Nacional de Pastores cerca de 1500 líderes evangélicos de distintos lugares de Argentina. Este evento es el más importante de la organización y el único en su tipo. Es el más relevante porque todas las actividades del año de AOXV (campañas de oración, retiros regionales, programas de capacitación) se proyectan hacia el Retiro anual y este funciona como cierre de ciclo. Es único en su tipo, porque no hay denominación, ni federación evangélica que concentre, capacite y acompañe tanta cantidad de líderes con la continuidad e intensidad que lo hace AOXV. De modo que los datos que obtuvimos en la encuesta que realizamos durante el Retiro de 2017, nos permitieron acceder a los modos de producción de liderazgos en zonas nucleares del mundo evangélico.

Consideramos que AOXV se constituye como faro de una territorialidad nuclear, fundamentalmente, por la intensidad de las relaciones sociales que allí se despliegan. Más allá de haber observado cualitativamente durante nuestro trabajo en el evento la intimidad de los vínculos pastorales evidenciada en almuerzos colectivos, afectividades y muestras de confianza

mutua, la encuesta nos reveló que el 78,5% de los 601 líderes consultados había participado en ediciones anteriores del Retiro y que el 86,9% había formado parte de las campañas “40 días de ayuno y oración”. Sólo un 6,3% manifestó que era la primera vez que se involucraba en una actividad de AOXV.

Con este horizonte, partiendo de los resultados cuantitativos obtenidos, en lo que sigue reconstruiremos la producción de liderazgos evangélicos nucleares concentrándonos en la descripción de: a) el perfil socio-económico de los encuestados; b) los modos de acceso a las posiciones de jerarquía y c) las estrategias de profesionalización y capacitación pastoral, haciendo foco en la centralidad de la cultura material en los procesos de construcción y estandarización de estilos pastorales.

Sobre el perfil socio-económico de los encuestados, se observa que la distribución por sexo, edad, educación y estado civil indica que son en su mayoría varones (60,1%), de entre 40 y 65 años (72,4%), con niveles de instrucción medios y bajos (hasta secundaria completa 63,7%) y casi todos casados (91,2%) con hijos (90,1%). Esta tendencia sugiere que los liderazgos evangélicos nucleares estarían recayendo en hombres, cabezas de familia, provenientes de sectores populares; lo que tiende a indicar que la autoridad religiosa emerge desde las mismas bases sociales en las que las iglesias evangélicas se extienden.

En sintonía con estos datos, la encuesta arroja que 6 de cada 10 pastores declaran complementar su labor pastoral con un trabajo rentado por fuera de la comunidad religiosa. Al ser consultados por el tipo de actividad que ejercen, la mitad (49,4%) respondió ser independiente (trabajador manual o en oficios, comerciante o profesional), un tercio (28,3%) afirmó tener una ocupación en relación de dependencia y el resto se identificó como jubilado (9,2%) o ama de casa (3%). De manera clara, los pastores que se ven impulsados a trabajar fuera de sus iglesias eligen actividades flexibles y autónomas que les permiten desarrollar su labor pastoral sin mayores interferencias.

Ahora bien, ¿por qué la mayoría de los líderes trabajan fuera de sus iglesias? ¿Acaso la actividad pastoral no está suficientemente remunerada como suele imaginarse desde el sentido común? En efecto, la encuesta

muestra que sólo el 28,1% de los pastores recibe un sueldo fijo por parte de sus organizaciones religiosas, mientras que el 24,3% obtiene ofrendas esporádicas por parte de la feligresía y el 42,3% realiza su tarea pastoral *ad honorem*, es decir, sin percibir retribución económica alguna.

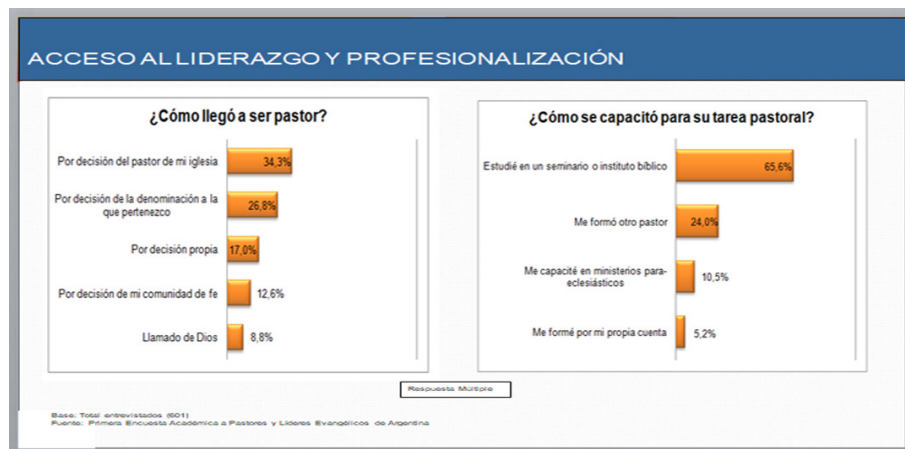
De este modo, la figura del especialista evangélico se erige como completamente intramundana y, en consecuencia, procedente de la dinámica social y familiar en que la misma trama religiosa se inserta. Este dinamismo, sin embargo, no debe conducirnos a imaginar una autoridad religiosa precaria, inestable o informal. Por el contrario, como veremos a continuación, nuestra investigación muestra que esta flexibilidad potencia una multiplicidad de estrategias de profesionalización y, por lo tanto, estandarización de la actividad pastoral.

Al indagar en los modos de acceso a los espacios de liderazgo, los especialistas encuestados indicaron que llegaron a ocupar lugares de jerarquía por decisión del pastor de la iglesia (34,3%) o de la denominación religiosa¹¹⁰ (26,8%) o de la comunidad de fe (12,6%) a la que pertenecían. Esto es, el 73,7% de los líderes evangélicos nucleares accedieron a cargos de autoridad por mecanismos institucionales de selección. Sólo un 17% se consagró pastor “por decisión propia”. De manera contundente, estos datos complejizan aquellas imágenes anárquicas y cuentapropistas de la dirigencia cristiana no-católica en Latinoamérica, a la vez que darían cuenta de formatos de institucionalización diversos intra-núcleo.

En esta misma línea, al ser preguntados por la formación adquirida para la tarea pastoral, el 65,6% declaró haber estudiado en un seminario o instituto bíblico y un 10,5% en ministerios de formación pastoral fuera de sus iglesias, mientras que el 24% indicó haber recibido instrucción de su propio pastor. Únicamente, el 5,2% se definió autodidacta. De modo que, la abrumadora mayoría de líderes evangélicos que participan del retiro de pastores -“Argentina Oramos por vos”- acceden a espacios jerárquicos con algún tipo de entrenamiento formal, tendencia que sugeriría la consolidación

110 Dentro del mundo evangélico, las denominaciones son organizaciones religiosas que nucleas iglesias. En general, funcionan con una estructura organizativa con desarrollo territorial y pregonan un tipo de doctrina o acento teológico específico.

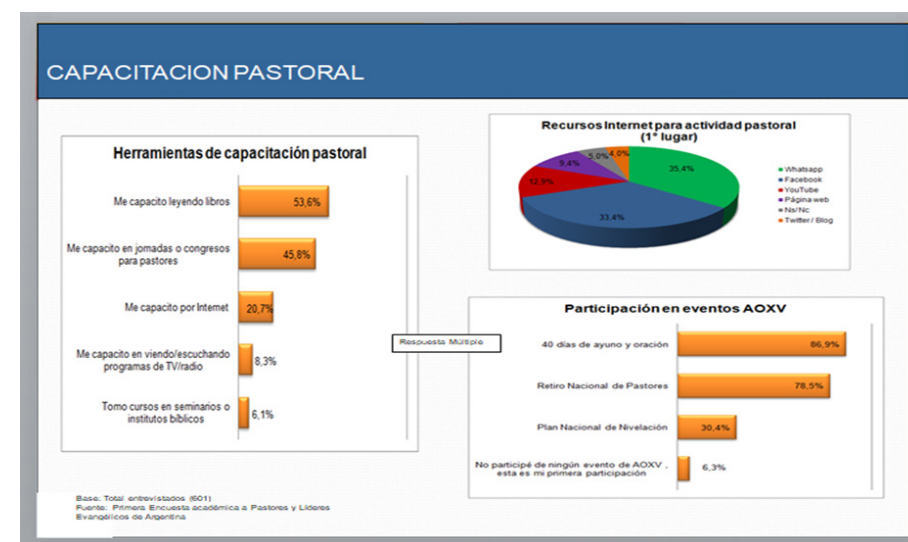
de circuitos estables de capacitación pastoral y, consecuentemente, de profesionalización de la autoridad religiosa en espacios nucleares del mundo evangélico.



Finalmente, y en relación con lo expuesto, los datos relevados ponen de manifiesto también cierta estandarización en los estilos de liderazgo evangélico a juzgar por las herramientas y materiales elegidos a la hora de actualizarse en la labor pastoral. Concretamente, los líderes afirman capacitarse leyendo libros (53,6%); participando de jornadas, congresos o retiros pastorales (45,8%) o consumiendo información circulante por internet (20,7%) o programas de TV o radio (8,3%). A su vez, apelan fundamentalmente a las redes sociales para la actividad pastoral (el 35,4% utiliza Whatsapp y el 33,5% Facebook). Y por último, la gran mayoría de los encuestados -como señalamos al comienzo- consume las actividades de AOXV y sus objetos culturales asociados: libros, música, indumentaria, artículos de regalería, capacitaciones virtuales, documentales, etc

La extensión y variedad de la cultura material evangélica refuerza un acervo de objetos espiritualmente marcados que participan de las distintas etapas de la vida religiosa de los líderes y contribuyen a la definición de situaciones concretas y sus posibles cursos de acción. El soporte simbólico de las tareas pastorales reconoce en los productos cristianos un espacio

de referencia en donde se proponen tópicos, sensibilidades, estilos de comunicación y temas de estudio. Es evidente que la elección de mercancías, medios o eventos producidos en gran escala no solo nos estaría sugiriendo la difusión de estilos rutinizados de liderazgo en espacios nucleares del mundo evangélico, sino que también indicaría que son las industrias culturales¹¹¹ emergentes de la comunidad religiosa uno de los vectores centrales de dinamización y formateo de las estrategias de entrenamiento pastoral en la Argentina.



Dios como producto de calidad: itinerario de un empresario evangélico

“No es que los principios [espirituales] están mal o la gente no los quiere, el problema que tiene es de packaging, están puestos en un lenguaje que no se entiende (...) Entonces, la gente no los puede consumir. Lo que nosotros

111 Sobre industrias culturales evangélicas en América Latina véase Algranti, (2018; 2015); Garma Navarro (2000); Miguel, (2012); Mosqueira (2016a); Silveira Campos 2012; Mansilla Agüero 2006 y 2009; entre otros. Sobre materialidades relacionadas a las devociones populares ver Ameigeiras (2008); Puglisi (2018) y Ceriani Cernadas (2017).

queremos hacer es eso, poner esos principios en un formato que los hagan consumible. Queremos hacer de Dios un producto de consumo masivo"

Las posiciones nucleares que reúne, también celebra y confirma "Argentina Oramos por vos" constituye la exaltación de las formas de liderazgo vinculadas a las sociabilidades de iglesia. El hecho de situar al núcleo duro de nuestro esquema en la ecología de este ámbito de capacitación pastoral nos permite reconocer modelos periféricos de pertenencia que se definen de acuerdo a criterios de distanciamiento, crítica, aproximación y compromiso con las pautas dominantes de la conducción religiosa. Ellos se expresan en un conjunto organizado de actitudes, proyectos y sobre todo en puntos de vista alternativos en torno a las comprensiones evangélicas de la realidad. No es inusual que estas perspectivas se construyan en oposición a las definiciones nucleares, contraponiendo, por ejemplo, a la consistencia de la doctrina, las variedades de la espiritualidad, al hermetismo de las denominaciones, el diálogo ecuménico, nuevas formas de evangelización y liderazgo a las estructuras eclesiásticas de los templos o estéticas y contenidos que tensionan los sistemas convencionales con los que los cristianos se representan a sí mismos. Este es el caso de la trayectoria de un empresario evangélico que vamos a analizar brevemente a continuación. En analogía con otros casos del empresariado argentino (Donatello, 2011; 2013), su recorrido condensa las posibilidades que ofrecen los perfiles de liderazgos que actúan transversalmente por fuera de las iglesias, estableciendo articulaciones inestables entre el Estado, la política, los templos y el mundo económico con el objetivo de producir contenidos audio-visuales con valores cristianos.

Manuel es el fundador y actual presidente de una empresa exitosa de telecomunicaciones creada en 1995 que brinda productos de acceso a internet en la ciudad de Buenos Aires. La compañía cuenta con más de 150 empleados y se encuentra situada en una zona céntrica del barrio de Núñez en el décimo piso de un edificio de oficinas. Es un hombre joven de 44 años, que aparenta incluso menos edad de la que tiene, casado y con cuatro hijos. Su trayectoria profesional es inseparable de sus sociabilidades religiosas y familiares, ambas relacionadas, a su vez, a los recorridos de la vida evangélica en sus vertientes bautista renovada y neo-pentecostal. Proveniendo de una familia fuertemente católica, sobre todo del lado de su abuela y de su madre, su conversión es

producto de las oleadas de avivamientos espiritual de la década del noventa y las invitaciones recurrentes de unos vecinos cristianos del barrio de Haedo. Una de sus primeras aproximaciones a los sentidos evangélicos sucede a los 18 años durante la "cruzada" que conduce Billy Graham –antecesor y mentor de Luis Palau, probablemente el argentino de mayor alcance internacional en ese momento- en el estadio River Plate en noviembre de 1991. "Llegar al evangelio" en ese contexto era participar de una subcultura emergente, nueva, por muchos desconocida, que interpelaba fuertemente a los jóvenes en tanto sujetos del cambio. La generación nacida del avivamiento de los años noventa representa uno de los perfiles de liderazgos jóvenes más importantes de la actualidad, cuyo potencial y alcance es todavía incierto.

Los caminos del liderazgo no se suceden estrictamente dentro de las iglesias, ni en seminarios teológicos o encuentros de capacitación pastoral a la manera de AOXV. Tampoco se mantienen completamente ajenos a los entramados y sociabilidades evangélicas. Sus áreas de proyección simultáneamente religiosas, afectivas y profesionales ocurren dentro de un medio social en ascenso: la producción de contenidos audio-visuales cristianos. Inmediatamente después de su conversión, Manuel comienza a congregarse en una iglesia de Haedo, luego durante una etapa de noviazgo participa del templo de su cónyuge mientras que en la actualidad su pastor de referencia es Bernardo Stamateas¹¹² de Presencia de Dios a donde asiste con toda su familia. Su formación incluye estudios en Ingeniería en Electrónica en la Universidad de La Matanza, y Administración de Empresas y Marketing en la Universidad de Palermo. Un punto de inflexión en su vida profesional es la posibilidad de conocer -a través de su cuñado quien trabajaba en el área de educación del instituto CanZion¹¹³- a Marcos Witt, uno de los músicos más

112 Stamateas representa uno de los pastores evangélicos de mayor visibilidad y exposición pública no sólo dentro del mundo bautista y pentecostal, sino también en la sociedad argentina. Su reconocimiento masivo responde en parte a la abundante producción literaria, best sellers que sintetiza elementos de la psicología, la espiritualidad cristiana y la auto-ayuda. Para un desarrollo de Stamateas en tanto productor de bienes simbólicos ver Rocca (2013:201-227).

113 El grupo CanZion es una empresa de ministerio multinacional fundada en 1987 por Marcos Witt, uno de los principales referentes de la renovación de la música evangélica de los últimos años. La empresa se encuentra profesionalizada en la distribución de contenidos cristianos (sobre todo música y películas) y la oferta de servicios relativos a la organización de eventos y el apoyo ministerial. Tiene presencia en Argentina, Brasil, Colombia, en México, Puerto Rico, España y Estados Unidos, en donde radica su sede central. Se trata, en definitiva, de un proyecto económico de producción cultural

influyentes de la renovación evangélica de los últimos 25 años. Esta figura en ascenso le ofrece la oportunidad de abrir y operar oficinas que difundan los productos del canta-autor primero para el cono Sur y luego para todo el mundo hispano. Sus tareas se concentran primero en la parte discográfica, es decir, fabricar y distribuir los discos de Marcos Witt, y luego tienden a ampliarse considerablemente hacia el cine, la educación, el liderazgo, la organización de eventos. El grupo CanZion representa una plataforma cuya meta es difundir la cultura material evangélica en una de sus posibles variantes, aquella asociada a los contenidos anglosajones y centroamericanos que reactualiza anualmente Expolit¹¹⁴. Manuel se desempeña como CEO de dicha empresa audio-visual para todo el mundo hispano parlante en un contexto de fuerte reinención de las pautas estéticas y devocionales de la liturgia evangélica. *“Esa música, [reconoce Manuel], invitaba a otra dinámica que era no una música confesional donde estoy cantando lo que me pasó ayer y cómo Dios me ayudó, sino que es una música que te invita a alabar y adorar a Dios...como una oración, pero cantada.”*

El ejercicio de su profesión supone viajar constantemente, conocer distintas realidades y expresiones del evangelio y sobre todo producir articulaciones transversales con diversas denominaciones, ministerios, iglesias y pastores en América Latina. La racionalidad empresarial no puede ser estrictamente la racionalidad de las organizaciones religiosas en más de un sentido atomizadas, sujetas a la pureza de la doctrina o el resguardo exclusivo de una comunidad. La política de empresa requiere operar bajo criterios comunes, genéricos, que abarquen al mercado amplio de la canción cristiana y - ¿por qué no? - también de las expresiones carismáticas del catolicismo (*“Ministerios como CanZion cortan transversalmente a la iglesia, porque lo que hacen es servir con música a la iglesia evangélica, no importa de qué denominación sea”*). El soporte ideológico que encuadra en parte los sentidos prácticos y las posibilidades interpretativas de nuestro entrevistado consiste en la distinción reflexiva entre el contenido y la forma, la “relación” con lo sagrado y los

“vehículos” que la facilitan; en una palabra, la separación no sólo analítica sino también vivencial entre la “espiritualidad” y la “religión”.

Manuel: Una cosa es la religión y otra cosa es la espiritualidad. Cuando vos hablás de la espiritualidad hablás de tu experiencia de relación con Dios. Cuando estás orando, cuando estás hablando con Dios, cuando recibís una revelación... son cosas que la ciencia no te ayuda mucho a explicar. Son experimentales, las tenés que vivir y las continuás porque te das cuenta de que funcionan, tienen que ver con una dinámica de relación con Dios, de oración, de vivir esos principios y ver cómo todo eso funciona. Después, por otro lado, tenés la religión. La religión evangélica, por ejemplo. ¿Qué es la religión evangélica? Vas a la iglesia todos los domingos, hay una determinada cultura, hay una determinada liturgia, hay una determinada manera de predicar la palabra de Dios en la predicación del domingo, hay una determinada música, hay una manera de expresarse y hay un decálogo de cosas culturalmente determinado que casi tienen que ver con una idea de si pertenecés es porque hacés esto (...) la religión no está mal, es un buen vehículo. De alguna manera la costumbre de ir el domingo a la iglesia, de escuchar un mensaje diferente en relación a lo que uno escucha toda la semana, que te taladran el cerebro con una realidad muy compleja, el refrescar aquellos principios trascendentes que hacen que tu vida pueda funcionar mejor y la de los que te rodean también. Está bueno hacerlo en comunidad.

La espiritualidad -recuperando una expresión recurrente del trabajo de campo- es una “gimnasia”, vale decir, una práctica, un ejercicio, una repetición vinculada a la idea de funcionalidad, también de eficacia, cuya razón de ser refiere al carácter personal e intransferible de la relación con lo sagrado. El entrenamiento en la oración, en la cercanía del Espíritu Santo y su gracia, hace uso de mediaciones específicas, un conjunto de objetos culturales, cosas sagradas que acompañan el estado de comunión. Esta es el área por excelencia de la producción cultural de CanZion: música, libros, películas, eventos; todos ellos focalizados en las nociones desmarcadas de la espiritualidad -siempre cristiana- y su gimnasia: *“no es que hay un Papa evangélico que dice: ¡esta música se escucha, esta no! Lo que funciona camina y lo que no funciona se muere”*.

fuertemente dirigido al interior de los circuitos religiosos de difusión y consumo.

114 Expolit constituye probablemente el evento más importante en materia de producción y difusión de la cultura material evangélica dirigida al mercado de habla hispana. El encuentro internacional se realiza anualmente en Miami, ofreciendo talleres, conferencias, conciertos seminarios y exhibiciones en los que las casas disqueras y editoriales, los distribuidores y ministerios lanzan los nuevos proyectos literarios, musicales y cinematográficos. La oferta cultural Argentina es indisoluble de la influencia regional que ejerce Expolit en las editoriales y productoras locales.

Por el contrario, la religión en tanto “vehículo” resume una visión circunscripta de la fe, ajustada a las expresiones singulares de un grupo y un tipo de música, su liturgia, acentos doctrinales, estilos de prédica etc. *“Un determinado decálogo de cosas”* que refuerza el sentimiento de comunidad. Ahora bien, en esta lectura, es de la religión de donde provienen los mayores peligros para el creyente tales como un *“exacerbado sentido de pertenencia”*, interpretaciones que no se ajustan a la Biblia, malos liderazgos - *“pastores que violan, pastores que afanan y violan...”* o diversas situaciones de manipulación. Por eso, sin desmerecerla, pero siempre subordinada a la espiritualidad, *“la religión es el vehículo que por distintas razones en algún momento elegiste.”*

Las mercancías hablan el lenguaje, no tanto de la religión, sino de la espiritualidad, noción afín a la producción ampliada de bienes culturales que pueden reforzar o no el vínculo con los templos existentes. No es la ausencia de encuadres grupales, ni la individualización del creer, los procesos subterráneos sobre los que trabajan las productoras de contenidos, sino el juego de analogías estables entre dos fuerzas instituyentes de lo real: el consumo y lo sagrado. Otra idea fuerza que emerge una y otra vez de nuestro entrevistado es la importancia del “ecumenismo”, el encuentro “interreligioso”. Un concepto clave que describe su experiencia profesional y las oportunidades políticas y económicas que surgen del trabajo con el Estado.

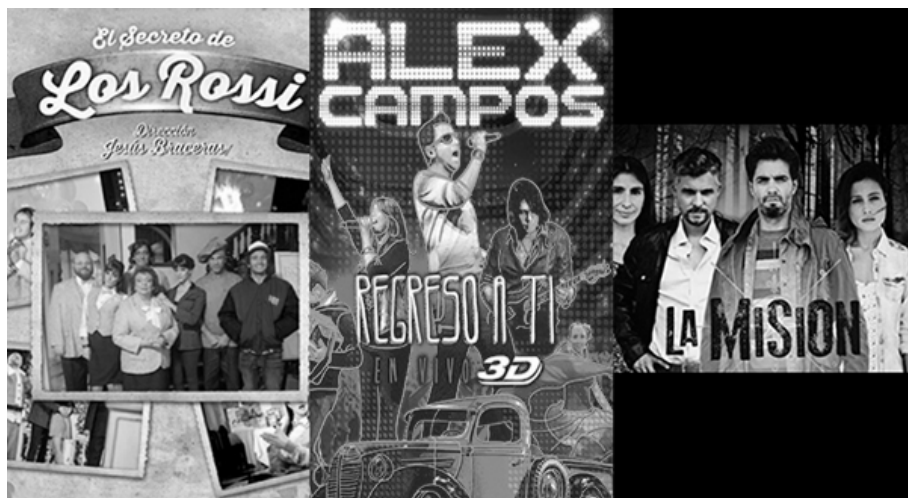
La conclusión de su trabajo como CEO del grupo de Marcos Witt cierra una etapa y abre otra, caracterizada por el pasaje del circuito evangélico hacia formas ampliadas, seculares, de proyección. En lo que respecta al mundo estrictamente empresarial, Manuel dedica buena parte de su tiempo a dirigir su compañía de telecomunicaciones. En simultáneo, contribuye con una productora y una asociación civil propias cuyo objetivo es generar contenidos audiovisuales locales y de alta calidad, pensando mayoritariamente en la difusión de valores cristianos sin las marcas fuertes de la cultura material evangélica. Su visión coincide con un momento peculiar en la vida política de la Argentina y la administración del Estado: se trata del desarrollo de Programas surgidos sobre el final del tercer gobierno kirchnerista (2011-2015) que se destacan por la articulación con organizaciones del tercer sector, sobre todo grupos religiosos -no exclusivamente católicos- a los que se potencia en áreas específicas. Es el caso concreto del Programa Recuperar-Inclusión

dirigido al tratamiento de adicciones que analizamos en otra oportunidad (Algranti y Mosqueira, 2018) y el Programa Enamorar. Este último tenía como meta y proyecto la difusión de valores positivos centrados en el amor (la solidaridad, la integración, el cuidado) a partir de la promoción de recursos tecnológicos y digitales. La política pública consigue trabajar conjuntamente con Acción Católica, con Scholas Occurrentes, con el judaísmo ortodoxo, contribuyendo al hogar de niños, la biblioteca y la organización de eventos de Jabad Lubavitch y genera también articulaciones con el mundo evangélico. De hecho, nuestro entrevistado conoce tiempo atrás y por cuestiones empresariales a un alto funcionario del antiguo Ministerio de Planificación y Obras Públicas, un hombre con inquietudes espirituales, cercano al Movimiento de la Palabra de Dios, a la Renovación Carismática Católica y al diálogo interreligioso con agrupaciones bautistas y neo-pentecostales. Es él quien invita a Manuel y a su esposa a la elaboración teórica de los primeros bocetos del Programa Enamorar. Sociabilidades en principio económicas encuentran correspondencias político-espirituales, abriendo así un nuevo campo de acción.

Cobra fuerza en esta etapa la importancia del ecumenismo, la idea de *“salir del carozo evangélico”*, que había signado sus años de CEO en el grupo CanZion, la posibilidad de revalorizar ciertas expresiones católicas, darse cuenta de que *“no eran ningunos marcianos”*, tampoco *“el anti cristo”*. La apertura opera, su vez, como una posición de declarado distanciamiento con las interpretaciones a sus ojos demasiado rígidas que producen los eventos pastorales de impronta neo-pentecostal (*“el cristianismo es absolutamente inclusivo, algo que al evangélico le cuesta entender un poco (...) nosotros como organización nos propusimos ser absolutamente abiertos”*). Recordemos que nuestro entrevistado habita sobre todo espacios bautistas, periféricos a las formas convencionales de liderazgo intra-iglesia.

Junto al Programa Enamorar y su productora desarrolla contenidos con valores cristianos: estrenan la película *El otro*, la serie *El secreto de los Rossi* que trasmite la televisión pública (Canal 7), el unitario *La misión*, festivales de música y eventos en Tecnópolis, entre otras actividades realizadas entre el 2014 y el 2015. El principio que gobierna la producción cultural de estos años es la necesidad de *“operar bajo los estándares del mercado”*, es decir, generar

“productos de calidad que funcionen comercialmente” y en la medida en que el packaging sea bueno poder hacer de los valores cristianos un producto de consumo masivo que lleguen a la mayor cantidad de personas (“el sistema es bastante tonto, lo que genera gaita se propaga y lo que no, no. Entonces, lo que hay que hacer es cosas que generen plata”).



Es una cultura material de un nuevo tipo, distinta a la oferta mayoritariamente centroamericana que difunde CanZion u Expolit. En este caso los bienes culturales resumen contenidos con características locales -actores y directores argentinos, temáticas cercanas, usos específicos del lenguaje, así como del humor u ambientaciones, referencia y paisajes de impronta nacional-, de alta calidad tecnológica, dirigidos a la audiencia amplia de los medios seculares de comunicación y bajo el formato de una espiritualidad desmarcada, imposible de atribuir exclusivamente a una denominación en particular. La participación del Estado, sus Programas y funcionarios, en la dinamización de una industria cultural -evangélica en sus orígenes, también en sus objetivos, pero genéricamente espiritual en sus modalidades estéticas y expresivas-, representa una coyuntura transitoria, en todo dependiente de las configuraciones de gobierno, en un momento específico. En efecto, el cambio en la conducción política y en la gestión del Estado interrumpe este proyecto en curso, mas no la dimensión empresarial que entrelaza en el mediano plazo lo público y lo privado. Manuel atendiendo a las funciones y responsabilidades de la compañía de internet que preside, participa de actividades, reuniones, encuentros presidenciales y viajes (es el caso, por ejemplo, del “Road-Show Argentine TIC DAY” realizados en la ciudad de Nueva York en busca de inversiones estadounidenses en el área de las telecomunicaciones nacionales) con altos funcionarios¹¹⁵ del nuevo gobierno de un signo ideológico diametralmente opuesto al anterior. No son las sociabilidades, ni los intereses creados -de naturaleza religiosa o política- los que perpetúan el vínculo entre empresa y poder estatal, sino la oportunidad de colaboración conjunta entre un elenco de gobierno que requiere del apoyo público de líderes jóvenes y esos mismos empresarios que legitiman y escenifican el éxito de su negocio en los encuadres institucionales del Estado argentino.

Cristo punk. Liderazgo y producción cultural en el underground

La “escena *underground* cristiana” -tal como conceptualiza Jungblut (2007) para el caso de Brasil- se desarrolla en los márgenes de los circuitos

¹¹⁵ Funcionarios de primera línea entre los que se destacan el ministro de comunicaciones, la secretaria de inversión el presidente de Enacom y el primer mandatario de la Argentina, Mauricio Macri.

evangélicos convencionales reuniendo a jóvenes cristianos cultores de estéticas disruptivas como el metal extremo¹¹⁶ y el punk¹¹⁷, que fueron excluidos de sus congregaciones debido a las dificultades de sincretización que plantean dichas estéticas para las iglesias evangélicas (Mosqueira, 2016a y 2016b).

Si bien este tipo de grupalidades estético-juveniles “alternativas” a las iglesias surgen inicialmente en el ámbito evangélico estadounidense hacia la década de 1980 en sintonía con la emergencia del metal cristiano o metal blanco (*white metal*)¹¹⁸; en América Latina se gestan recién hacia fines de la década de 1990 siendo las precursoras la “Comunidad Zadoque” (actualmente “Crash Church Underground Ministry”) en Brasil, el “Movimiento Despreciados y Desechados” en Chile, la “Iglesia Alcance Subterráneo” en México, la “Comunidad Pantokrator” en Colombia y “Comunidad Cultura Alternativa” en Argentina¹¹⁹.

La propuesta de este apartado es concentrarnos en esta zona periférica o *underground* de producción de liderazgos y materialidades, tomando el caso de una de sus comunidades pioneras: Cultura Alternativa. Analizaremos su historia, su liderazgo, su producción estética y las dinámicas de vinculación que mantiene con la escena *underground* secular, con otras comunidades similares de la región y con el mundo evangélico nuclear.

116 Dentro del género heavy metal, hacia los años '80, surgieron nuevas bandas que buscaron diferenciarse del estilo clásico extendiendo los límites del estilo hacia atmósferas líricas y sonoras más densas, oscuras y violentas. Estas nuevas experimentaciones dieron origen a un nuevo subgénero que se denominó “Metal extremo” que incluye subestilos como el thrash, el death y el black metal (Cfr. Rubio, 2011 y Kahn-Harris, 2007).

117 A nivel sonoro, el punk se caracteriza por ser un estilo de rock simple, crudo, distorsionado, amateur, vertiginoso y de corta duración combinado con líricas iconoclastas y voces potentes y desgarradas. En cuanto a lo estético, en el punk se exalta la fealdad, la suciedad, la grosería, se invierten los órdenes y la norma pasa a ser la ruptura con la norma. La ideología punk en términos generales descansa en las máximas “hacelo vos mismo y a tu manera” y “no hay futuro” las cuales delinean una actitud anti-sistema, autogestiva y nihilista (Cfr. Feixa, 1998 y Hebdige, 2004).

118 El metal cristiano es estilísticamente similar a su par secular. La única diferencia entre uno y otro es el contenido lírico. Las letras abarcan desde temas apocalípticos, escatológicos o vinculados a la guerra espiritual hasta diversas problemáticas sociales o cotidianas abordadas desde una perspectiva cristiana (Moberg, 2009).

119 Sobre comunidades estético-juveniles “alternativas” en América Latina véase Colmenares Burgos (2013) para el caso de la Comunidad Pantokrator, Slompo Pinto (2009) para la Comunidad Zadoque y Bahamondes González (2010) para el Movimiento Despreciados y Desechados.

La Comunidad Cultura Alternativa (también llamada Iglesia del *Underground*) surge en el albor del nuevo milenio de la mano de un grupo de jóvenes cristianos estéticamente heterodoxos que, en ese entonces, estaban “apartados” de las iglesias y conformaban la audiencia más activa del programa radial “No te rindas, el aguante” que se emitía los viernes de 21 a 23 horas por FM 96.9, radio ubicada en la zona sur del Conurbano Bonaerense.

“No te rindas...”, salió al aire por primera vez en septiembre de 1999 por iniciativa de su conductor “Vaky Punk”, quien por aquel tiempo era un joven de 25 años que retornaba a la fe luego de haber estado apartado 10 años.

Vaky: Yo soy de cuna cristiana, cuando yo tenía 15 años, empecé con el skate [patineta] ¿Viste la moda que estaba en EE.UU de los skaters? Había una película en los '80, que era de unas bandas de skaters... Cuando la vimos, nos volvimos locos y dijimos “eso queremos ser”. Hicimos una banda como de 20 pibes acá en el barrio y nos íbamos a andar en skate a Lomas de Zamora, al skatepark de Monte Grande. Entonces, un día llego a la iglesia –una iglesia pentecostal a la que fui toda la vida- y me atiende el portero. Yo llegué así con la gorrita al revés y me dice “no, vos con esa gorrita no vas a entrar”. Yo ya me estaba cansando de la iglesia, de la gente y de buscar a Dios. Cuando uno es chico, a veces tiene sus conflictos y cuando te dicen “con la gorra no entrás porque es una falta de respeto, porque acá es un lugar santo, porque bla, bla, bla”, te vas y no volvé más. Fueron diez años de delirio total mío (...) Primero fue el skate, después con un amigo vimos la película “Sid y Nancy” ¡¿Para qué la vi?! Al otro día estábamos los dos con los pelos parados, cadenas y candados en el cuello. Nos hicimos punks. A partir de ahí nos destrozamos la vida (...) Bueno, en el año 98, yo ya no daba más con mi vida y decidí volver. Llegué destrozado, emocionalmente destruido, con miles de intentos fallidos en querer ser feliz y no poder. Y no quise ir a buscar un pastor, no quise ir a una iglesia. Salí al fondo de mi casa y le dije “Dios, te necesito” (...) Oré y esa noche tiré todas las porquerías que me apartaban de Dios y me sentí libre. Lo llamé a mi cuñado, vino a orar por mí a casa. Y al otro día fui a laburar, me acuerdo que todos me miraban y no entendían nada. Me había sacado mis cadenas, todo. Me había convertido en un tipo normal. Después en el '99 empecé a ir a una iglesia tranquila, pentecostal también, bien de barrio, era piola la iglesia pero totalmente cerrada y tradicional. Ahí me encontré

con un pibe que pasaba música en una radio cristiana. Era una FM, la 96.9. Él pasaba toda música cristiana pesada, bandas de metal. “¿Qué es eso?”, le digo, “¿cómo fue que no escuché esto?” Y ahí me empiezo a meter más. Claro, vos pensá que no había tanta internet en el ‘99, tan al alcance de la mano. Todo lo que se conseguía eran casetes piratas, grabaciones de otros. Y juntamos cinco casetes. Fui a Musimundo [disquería] compré algunos CDs y le dije al pibe “¿Qué te parece si armamos un programa de radio?”. Porque yo sentí que por medio de eso yo podía ayudar a gente parecida a mí. Porque yo había vuelto a la iglesia, pero no me sentía cómodo para nada... Yo decía “a un rockero, a un punk ¿cómo le hago entender que Dios lo ama, cuando la iglesia y la gente le dicen cambiá tu apariencia?”. Entonces me puse a hacer el programa de radio y me volví a calzar mis bermuditas, mis cadenas, todo (...) Empecé a ir a recitales de bandas cristianas y también a otros recitales under seculares de punk o de metal y ahí me ponía a repartir panfletos del programa de radio que los hacía con birome y fotocopias¹²⁰.

De este modo, Vaky transformando aquella estética disruptiva que lo alejó de la fe en herramienta evangelizadora, empezó a circular por ámbitos juveniles de rock *under* -seculares y cristianos- dando difusión a su programa radial. Al poco tiempo de estar al aire, “no te rindas...” cosechó una importante cantidad de oyentes activos -que en su gran mayoría eran jóvenes cristianos apartados de las iglesias por sus consumos musicales- que comenzaron a reunirse mensualmente y a sostener económicamente el espacio radial. El pastor del templo donde Vaky se congregaba desde su retorno a la fe, enterado de estas reuniones y del éxito de la emisión radial, le ofreció un espacio para que aquella “reunión informal” pudiera hacerse en el marco de una iglesia.

Cuando el pastor me plantea eso de hacer la “reunión informal” en la iglesia, yo preferí pensarla como una “reunión alternativa” y la bautizamos “Cultura Alternativa”. “Vamos a hacerlo así –le digo a uno de los chicos–, vamos a hacer como un culto que en lugar de que pase la hermana a cantar un corito, que pase Boanerges [banda de metal cristiano] a tocar un tema. Vamos a predicar con música extrema de fondo. Pongamos todas bandas de

hardcore, punk, todo de fondo mientras se hace la prédica”. ¡Jamás se había visto algo así, imagináte! Entonces, pintamos una bandera con tres cruces, unos tribales, la colgamos y armamos esa primera reunión. ¡Metimos 200 pibes! 200 personas en una iglesia del medio Burzaco, tradicional, de barrio, que tenía menos de 50 miembros -todos viejitos-. ¡Era una locura! La iglesia se llenaba. Gente por todos lados, lleno en los pasillos, lleno en la vereda.

Los “cultos alternativos” en la iglesia “Jesús, el camino” de Burzaco, con sus innovaciones litúrgicas y estéticas, tuvieron sólo 11 ediciones repartidas en el período 2001-2003. El cierre del ciclo decantó por la confluencia de diversas hostilidades. Por una parte, los “hermanos” de la iglesia y los vecinos del barrio -molestos por el volumen de los conciertos y “atemorizados” por la estética de los asistentes- comenzaron a elevar quejas a los pastores. Por otra, la esposa del pastor empezó a insistir en que “su marido era la persona que debía tomar las riendas de esas almas”, esto es, apuntaba llevar los cultos y el pastoreo de aquellos jóvenes a su cauce tradicional. Ante este intento de institucionalización de la práctica estético-religiosa, Vaky decidió “abrirse” y dejar de congregarse en esa iglesia.

“No te rindas...” siguió al aire hasta fines del año 2006 con un equipo ampliado pues se fueron sumando columnas y tareas de producción que quedaron a cargo del núcleo más activo de oyentes que sostenían autogestivamente el espacio radial. Este equipo comenzó a juntarse en la casa de los padres de Vaky -en Luis Guillón- para producir los programas y, también, para tener momentos de oración y lectura bíblica.

Empecé a llevar adelante esas reuniones todas las semanas en casa. Leíamos la palabra, orábamos, tomábamos mates y comíamos tortas fritas. Te vuelvo a decir, estábamos en el 2001, crisis, devaluación, no había laburo, no había guita para nada. Uno traía la yerba, otro la harina, amasábamos, compartíamos... Y una tarde mientras tomábamos mate empecé a preguntarles a los chicos que estaban si iban a alguna iglesia. “No, yo no voy a ninguna iglesia” –me decían– “¿cómo que no vas a la iglesia?”, “no, vengo acá”, “sí vengo acá, me congrego acá con ustedes, ya está. ¿Para qué voy a ir si no me dan cabida allá?”. Fue raro y me quedó grabado porque todos me dijeron lo mismo. Al final todos los que se habían acercado a la radio, no habían vuelto a las

120 Vaky, pastor de CCA/IU. Entrevista personal y grupal, 27-12-2011. Las citas que siguen en este apartado corresponden a la misma entrevista extensa.

iglesias, todos se congregaban acá y a mí me empezó a asustar eso. Entonces me puse en contacto con un pastor conocido de mi familia y le digo “pastor me sucede así, así, así”. Me dice “Vaky, en tu casa tenés una iglesia y hacete cargo de esa iglesia”. “¡No puede ser!”, le digo yo. “Sí, tenés una iglesia –me dice- y... ¿adivina quién es el pastor? Vos”

De este modo, aquellos amigos cristianos apasionados por el rock extremo, y alejados de los templos justamente por sus prácticas culturales, pasaron a conformar una comunidad de fe sincrética que ungió a Vaky Punk como líder espiritual. Las reuniones siguieron realizándose cada semana en el hogar paterno del flamante pastor-punk y la tarea evangelística de “panfletear” folletos del programa radial, “trataditos”¹²¹ y fanzines¹²² en recitales *under*, comenzó a ser llevada adelante por todo el grupo.

El trabajo evangelístico a través del programa radial y del panfleteo en los circuitos *under* fue incrementando la membrecía de Cultura Alternativa hasta superar la veintena de jóvenes, en 2005. Este aumento del tamaño grupal obligó a la comunidad a abandonar las reuniones caseras y migrar a un local modesto –en los adentros de Llavallol– que empezó a funcionar como templo y como reducto cultural desde comienzos del año 2006 hasta la actualidad.

Cultura Alternativa en su materialidad edilicia pone de manifiesto un claro esfuerzo de “traducción” del evangelio a las culturas juveniles extremas (metal y *punk*) a partir de la adopción de sus códigos estilísticos y, a la vez, esta “traducción” funda un “territorio periférico” donde es posible vivir la fe a partir de un tipo específico de experiencia estética generalmente rechazado por los circuitos nucleares evangélicos.

El “lugar” Cultura Alternativa es un templo y, también, es un reducto cultural. Funciona en “modo templo” –esto es, con su altar, bancos y música de alabanza– los días martes para la reunión de estudios bíblicos, los días

sábados para el culto general y, ocasionalmente, para la celebración de santa cena, casamientos, bautismos y para las “entregas” de niños al Señor. Opera en “modo reducto cultural” toda vez que la comunidad organiza recitales con bandas y públicos –seculares y cristianos– de la escena *under* extrema. En estas ocasiones, los bancos y el altar desaparecen, y la atmósfera se carga de densidad por efecto de las luces tenues e intermitentes, el humo artificial y la estridencia de la música.



Culto en Cultura Alternativa, 26-05-2012



Recital en Cultura Alternativa, 15-03-2013

121 Los tratados evangelísticos son una herramienta tradicional de evangelización de las comunidades protestantes y consiste en la entrega en mano de un folleto impreso con un mensaje bíblico corto

122 Los fanzines (del inglés fan's magazine) son publicaciones amateurs producidas a bajo costo por y para seguidores de un objeto o fenómeno cultural específico (comics, música, literatura). Los punkzines o fanzines punk, como su nombre lo indica, son revistas no profesionales para cultores del punk, emergentes en la década de 1970 en Gran Bretaña y EEUU.

Desde el año 2007, Cultura Alternativa -en tanto comunidad de fe- mutó su estrategia evangelística pasando del programa radial a la conformación de bandas de estilo extremo. Este cambio se debió, por una parte, a la imposibilidad de sostener comunitariamente al espacio radial puesto que todos los fondos se destinan al alquiler del local y, por otra, al deseo de los músicos que integran la comunidad de orientar sus “talentos” a la “obra de Dios”. Así, se conformaron tres bandas: The Barmy Army (*punk*), Gritos de Agonía (*hardcore*) y Gadaren (*black metal*), las cuales siguen en actividad hasta hoy. Cada una con su estilo y estética definidos produjeron autogestivamente sus demos y comenzaron a circular por las escenas under de cada género.

La circulación de las bandas de Cultura Alternativa en la escena extrema se da mediante dos tipos de canales: a) el “secular”, esto es, a través de conexiones que tienen con dueños de *pubs*, salas de ensayos o rockeries, locutores radiales especializados, colegas de otras bandas o bien pequeños productores independientes que organizan festivales o tributos según el género; y b) el “cristiano”, o sea, por medio de los vínculos de mutua obligación que establecen con otros pares cristianos (músicos, locutores, tatuadores, pastores de comunidades “alternativas” o productores) que circulan en el *under* local y regional.

Por su parte, si nos centramos específicamente en los intercambios entre “actores cristianos extremos” se observa una fluida red de cooperación de alcance local, regional y transnacional que gira en la periferia de los circuitos cristianos. Existen vínculos estrechos entre bandas y comunidades de fe que se traducen en un ida y vuelta de invitaciones a recitales, prédicas cruzadas en cultos y mutuas visitas de cortesía. Las intensas conexiones tendidas entre “actores cristianos extremos” en los últimos 10 años -producto fundamentalmente del desarrollo de la Internet y las redes sociales (Moberg, 2008 y 2009)- han posibilitado: a) la configuración de canales de mutua influencia que contribuyeron a la ecualización ética y estética de los distintos colectivos y b) la concentración de recursos y apoyos propios.

Respecto del primer punto, las imágenes que presentamos a continuación se replican incansablemente en las diversas grupalidades *under*-cristianas dando cuenta de una síntesis estética entre cristianismo y

estilos extremos estabilizada y extendida globalmente. Como sucede con las composiciones musicales que sonoramente “suenan” extremas, pero “líricamente” son cristianas; a nivel estético se ha difundido un modo de reapropiación de los estilos (sean *punk* o *metal* en todas sus variantes) donde lo que se ve estéticamente son crestas o cabellos largos, tatuajes, calaveras, fuegos, espadas, pero lo que se busca “expresar” por medio de ellos son “mensajes” cristianos



Mortification

(Death metal)

“The Evil Addiction Destroying Machine”
Australia, 2009



Jabón Rey

(Punk)

“Punks against the evil”



No Innocent Victim

(Metalcore)

“Flesh and Blood”



Antidemon

(Death metal)

“Satanichaos”

Brasil, 2009

Las cuatro figuras corresponden a portadas discográficas de bandas cristianas de estilo extremo ubicadas en distintos puntos geográficos (Australia, Colombia, EEUU y Brasil). Como puede apreciarse mediante la representación de un blondo ángel pisoteando frascos con drogas de los que emergen demonios negros, de un Satanás encadenado y torturado, de un ángel victorioso sobre serpientes o mediante el ahorcamiento del Diablo en manos de un punk; en todas las tapas se visualiza el mismo tema (la destrucción del mal) enmarcado dentro de distintas estéticas extremas (death metal, punk, metalcore).

Haciendo foco en la ética estabilizada en la escena underground cristiana transnacional, se observa que ésta se construye por oposición a dos frentes: las culturas extremas “seculares” y la “religión”. En relación con el primer frente, existe un discurso muy difundido que construye a las éticas punk y metal como “erradas” y “vacías”.

*Mirá la verdadera y única revolución es la de Jesucristo. Yo hoy por hoy veo el punk desde otro lado. Uno los ve desde un punto de vista espiritual y ve que sus revoluciones no tienen sentido, son vacías. Están muertos espiritualmente por eso esas revoluciones son simplemente raíces de rencor, odio, rebeldía que va poniéndoles el Enemigo adentro, nada más. Entonces, el resumen de la vida de esos pibes es “No Mc Donalds, no cine, no esto, no lo otro” y de pronto se les termina la vida y no fueron felices. Yo no estoy diciendo andá a Mc Donalds y dejá de ser un anticapitalista. Si sos anticapitalista, sólo pero ¡viví la vida! Y para vivir la vida tenés que tener a Jesús en el corazón. Eso es ser un verdadero revolucionario, un verdadero punk antisistema ¿me entendés?*¹²³

Esta máxima ética de “rebelarse contra la rebelión” -o, en otras palabras, de proponer una “alternativa” a las nociones “convencionales” de transgresión presentes en las culturas juveniles extremas- fueron detectadas también en las escenas metálicas cristianas de EEUU y Finlandia por Luhr (2005 y 2009) y Moberg (2009), lo que nos muestra la gran expansión de este tipo de discursos en la escena underground transnacional. Sin embargo, este tipo de “máxima ética” no es exclusiva de los circuitos under sino que forma

parte del repertorio identitario de juventud cristiana estandarizado en iglesias y circuitos evangélicos nucleares como hemos desarrollado en otros trabajos (Mosqueira, 2014, 2016a y 2016b). Por lo tanto, en este caso no se trata de una invención ética de los colectivos *under*-cristianos sino de una adaptación a la escena extrema de una noción procedente de las zonas nucleares del mundo evangélico.

Como indicamos más arriba, la ética *under*-cristiana también se construye por oposición a la “religión”. Dentro de la categoría “religión” dichos colectivos sedimentan una serie de imágenes negativas acerca de lo “religioso” de las que pretenden desmarcarse, para desde allí construir un modelo ético propio. Estas imágenes “negativas” son habitualmente condensadas en las categorías: a) “Vaticano o Roma”, en clara alusión a la iglesia católica; b) “Falsos cristianos”, con la que identifican a aquellos evangélicos que profesan “falsa doctrina” incorporando al canon bíblico filosofías “profanas” o bien a aquellos cultores de la teología de la prosperidad y c) “Legalistas o Fariseos”, con la que señalan el excesivo rigor de algunos sectores evangélicos por la “ley” proveniente de las costumbres y no de la letra bíblica. Contra estas imágenes “negativas” de lo religioso, las grupalidades *under* cristianas proponen un tipo de experiencia religiosa comunitaria basada en principios éticos de radicalidad bíblica, horizontalidad, inclusión, desinterés económico y autenticidad.

Creemos que Jesús era un punk. Porque iba contra el sistema, vino a traer otro reino. Por supuesto que no creo en la anarquía ¿no?, digamos, fui libre de eso. Pero veo en la anarquía lo más cercano al verdadero cristianismo, aunque parezca muy loco. El vivir en comunidad, el que cada uno piense como quiera, digamos, el libre albedrío, que cada uno se pueda expresar. El otro día veía en Facebook a estos de Especialidades Juveniles que ponían que a sus congresos iban los “mejores” y en realidad van siempre los mismos: predicadores de Miami, Rescate y Kyosko que encima cobran como 30 o 40 lucas cada uno. Eso está mal, va en contra de La Palabra. Es solo lucro. Siempre estamos en la misma historia. Porque en realidad hay mucho comercio en todo eso, muchísimo comercio (...) La iglesia no necesita tener gente “famosa”, somos todos iguales. Nosotros apreciamos pensar distinto y que cada uno se exprese. Nadie es más que nadie. Necesitamos iglesias así.

123 Conversación informal con Vaky durante recital. Nota de campo, 25-02-2012.

*Eso es punk. Volver a reunirnos en casas como hacemos nosotros, como es la "verdadera" esencia de la iglesia: biblia, mate y discusiones ¿viste?*¹²⁴

Volviendo sobre las dinámicas de conexión interna de la escena, es claro que la movilización de recursos y la estabilización de vínculos de cooperación propios posibilitaron la permanencia, la autonomía y la creciente visibilidad de los colectivos underground cristianos. Si bien estas grupalidades estético-religiosas mantienen una posición marginal o periférica dentro del mundo evangélico –alejados/críticos de las iglesias y de los liderazgos nucleares– esto no supone una desconexión total.

Como pudimos ver más arriba, en varias ocasiones estas grupalidades se articulan con espacios eclesiales (en ocasión de los cultos alternativos en la iglesia de Burzaco) y pastorales (en el caso del levantamiento de Vaky como pastor) nucleares. Sin embargo, estas articulaciones son intermitentes y tensas. Es que “entrar en contacto” tiene costos en ambos sentidos. Por una parte, para los actores nucleares estas “aperturas” pueden significar una puesta en cuestión de sus discursos, artefactos culturales y hasta de su propio liderazgo. Por otra, para los líderes comunitarios “entrar” en la lógica de los circuitos nucleares puede traducirse en una pérdida de recursos, también de autonomía.

Conclusiones: condensación y dispersión

No es casual que justamente los liderazgos relacionados a la producción de bienes culturales tiendan a resumir procesos periféricos de creatividad, innovación y síntesis simbólica que transcurren en las zonas fronterizas a los ámbitos pastorales de enseñanza. Nuevos contenidos, estéticas, gustos y gastos requieren de lógicas y racionalidades muchas veces distintas de las religiosas que surgen del intercambio con otros mundos sociales: algunos emergentes, como es el caso de las grupalidades *under* del punk-cristiano, y otros afines a una industria del entretenimiento transnacionalizada –tal es la impronta del Grupo CanZion– que abre sucursales hasta que éstas eventualmente se autonomizan, generando sus propias plataformas en los medios de

comunicación y las artes. La actualidad del Evangelio, de su mitología, sus actos rituales e interacciones mínimas, depende de estos procesos subterráneos de apropiación que transcurren sin un plan estratégico que los defina de antemano. Son el producto no intencionado del encadenamiento de acciones dispersas, así como proyectos biográficos, cuya única meta en principio es vivir acorde a una idea determinada de espiritualidad y al ethos que la confirma.

Ahora bien, ¿en qué sentido las trayectorias y experiencias analizadas en el tercer y cuarto apartado pueden pensarse como formas de liderazgo y producción cultural periféricas a las nucleares de AOXV? Es posible responder a esta pregunta en base a cuatro tendencias recurrentes en ambos itinerarios periféricos. (a) En primer lugar, el ámbito de proyección de Manuel y de Cultura Alternativa no suceden dentro de los templos, es decir, no se sujetan a una autoridad eclesiástica, tampoco disputan abiertamente sus espacios, los recursos disponibles, sus oportunidades de poder o la interpretación legítima de su simbología. Aspectos que suelen ser formativos para un líder en ascenso en los espacios nucleares –la participación sistemática, el “pastoreo” de su propia “célula”, la formación inicial– no forman parte de sus elecciones prioritarias. (b) La segunda tendencia consiste en una suerte de especialización en el funcionamiento de ministerios transversales y circuitos estético-comunitarios. En el caso de Manuel, su vida profesional se desenvuelve dentro de un grupo económico que –a la manera de ciertas fundaciones, ONGs o federaciones cristianas– tiende a colocarse en una escala de negocios que para desarrollarse debe exceder necesariamente la ideología de la organización que defienden las iglesias, las denominaciones o grupos religiosos inscriptos en una misma tradición. Lo mismo sucede con las comunidades estético-religiosas que al proyectarse a otros ambientes sociales debe permanentemente producir síntesis culturales y plasticidad organizativa (c) La tercera, refiere a las posibilidades de constituirse en nexos entre sociabilidades diversas. Manuel, por ejemplo, es un nodo intermediario de espacios religiosos, empresariales y políticos, los cuales operan por momentos de manera independiente y por otros de manera conjunta, aunque nunca indiferenciada. Lo mismo sucede con el liderazgo de Vaky que funciona articulando circuitos artísticos y juveniles (des)marcados religiosamente en la escena *underground*. Ambos liderazgos se expresan en la inteligencia práctica para alternar, excluir o

124 Beto, pastor de la Iglesia Punk. Entrevista personal, 26-2-2012.

articular mundos sociales, gobernados por lógicas propias. (d) Por último, en cuarto lugar, las representaciones de nuestros entrevistados dan cuenta de un conjunto de interpretaciones disidentes que reformulan en toda su flexibilidad los argumentos pastorales sobre el deber ser del liderazgo. En el caso de Vaky y su comunidad estético-religiosa, plantean como vimos un tipo de liderazgo comunitario y emergente regido por principios de horizontalidad, autenticidad, desinterés económico y radicalidad bíblica. Por su parte las narrativas del empresario cristiano giran en torno al ecumenismo con sectores de la iglesia católica, la crítica a las posiciones herméticas dentro de la iglesia evangélica, así como la comprensión de una espiritualidad ensanchada que intenta desmarcarse estéticamente de las etiquetas fuertes de la vida religiosa. Un líder que no es pastor, que está en el mundo, y no en cualquier lugar sino cerca de las estructuras de influencia de la sociedad, respondiendo a una de las interpelaciones más recurrentes para los hijos del avivamiento de los años 90'. Manuel es la materialización biográfica de este mandato intra-mundano, siempre un poco en tensión disimulada con las autoridades de los templos.

El esquema núcleo-periferia nos permite entonces describir el campo de diversidad del mundo evangélico identificando a su vez poderosos principios de orden que organizan los circuitos disponibles de sociabilidad. Que existan estos posicionamientos nucleares y periféricos y que entre ambos haya pasajes y conexiones – aunque tensas, intermitentes, débiles- nos pone de relieve el despliegue de una serie de procesos simultáneos en este espacio singular de producción de las creencias. Por una parte, la condensación en zonas nucleares de modos estandarizados y rutinarios de actividad pastoral y producción cultural. Por otra, modos de orientación innovadores, críticos e inconformistas. De modo que simultáneamente se extienden movimientos de homogeneización y heterogeneización de los procesos de liderazgo, así como de las materialidades que los afirman. Consideramos que la interconexión entre ambos movimientos puede ser pensada como uno de los ejes dinamizadores a pequeña escala de la innovación, el cambio y, también, de la estabilidad y la institucionalización de las formas de liderar y producir cultura dentro de los entornos evangélicos.

Referencias Bibliográficas

- Algranti, J. (2018). Objetos en acción. Estudio sobre instituciones, consumo y cultura material en el neo-pentecostalismo argentino. *Estudios sociológicos* 36 (107): 393-416.
- Algranti, J. (2015). Argentinian Religious Book Producers: Analyzing Catholic and Evangelical Publishing Houses. *Journal of Media and Religion* 14 (2): 102-114.
- Algranti, J y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. *Salud Colectiva* 14(2): 305-322.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular*. Los polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento y Biblioteca Nacional.
- Bahamondes, L. (2010). Religiosidad y asociatividad en la era postmoderna: el caso del movimiento despreciado y desechado en Santiago de Chile. *Cuadernos Judaicos*, 27: 1-17. Disponible en: <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CJ/issue/view/2103>
- Ceriani Cernadas, C. (2017). “‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo”. En: J. Ríos (ed.) *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos* (pp.22-30). Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes / Taller Eloí Ed.
- Colmenares Burgos, F. (2013). Ángeles ascendentes y demonios caídos: construcción de subjetividad, metal y cristianismo en la iglesia Comunidad Pantokrator en Bogotá. (Tesis de grado no publicada). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Donatello, L. (2013). Las élites empresariales argentinas, su socialización política y un intento de esbozo comparativo con Brasil. *Ponto de Vista* 4:1-15.
- Donatello, L. (2011). ¿Secularización de la religión y sacralización de la empresa? Estudio de trayectorias de empresarios y altos gerentes católicos en la Argentina. *Revista Argentina de Sociología*. 8/9(15/16):37-52.
- Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Garma Navarro, C. (2000). Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religión* 2(2): 63-85.
- Hebdige, D. (2004). *Subcultura, el significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Jungblut, A. (2007). A salvação pelo rock: sobre a cena *underground* dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade* 27 (2):144-162.

Kahn-Harris, K. (2007). *Extreme metal: Music and culture on the edge*. Nueva York: Berg.

Luhr, E. (2005). Metal missionaries to the nation. Christian heavy metal music, 'family values' and youth culture, 1984-1994. *American Quarterly*, 57 (1): 103-128.

Luhr, E. (2009). *Witnessing suburbia: Conservatives and christian youth culture*. Berkeley: University of California Press.

Mansilla Agüero, M. (2006). Del valle de lágrimas al valle de Jauja. Las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá. *Polis* 14:1-16.

Mansilla Agüero, M. (2009). De la caja del diablo a la caja de Dios. El neopentecostalismo chileno como iglesia electrónica. *Penteco Studies* 8(1): 1-36.

Miguel, G. (2012). *Medios de comunicación y minorías evangélicas. Un análisis del discurso evangélico mediático*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.

Moberg, M. (2008). The Internet and the construction of a transnational christian metal music scene. *Culture and Religion* 9:81-99.

Moberg, M. (2009). Faster for the Master! Exploring issues of religious expression and alternative christian identity within the finnish christian metal music scene'. (Tesis doctoral). Åbo: Åbo Akademi University Press.

Mosqueira, M. (2014). *Santa rebeldía: construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.

Mosqueira, M. (2016a). Hasta lo último de la tierra. Consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino. *Sociology and Theory of Religion* 5 (1): 77-101.

Mosqueira, M. (2016b). "La manifestación de los hijos de Dios": reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales* 8 (30): 53-83. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Puglisi, R. (2018). Una aproximación antropológica a las reliquias en la devoción al cura Brochero. Actas de las X Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). 5, 6 y 7 de diciembre de 2018.

Rocca, L. (2013). "Identidades desdobladas: Bernardo Stamateas como productor de bienes simbólicos", en Algranti J. (Dir.) *La industria del creer* (pp.201-227) Buenos Aires: Biblos.

Rubio, S. (2011). Metal extremo: 30 años de oscuridad (1981-2011). Barcelona: Editorial Milenio.

Setton, D. (2014). Racionalidades cruzadas en la actualización de categorías de identificación. *Miríadas* 6(10):115-138.

Setton, D. (2017). Fronterizaciones jabadianas: Análisis de los modos de identificación con la lubavitchidad y las tensiones entre las dimensiones de identificación. *Archives des Sciences Sociales des Religion* 177: 97-114.

Silveira Campos, L. (2012). Bíblias no Mercado: o poder dos consumidores e a competição entre os editores- o caso da sociedade bíblica do Brasil. *Rever* 12:(2): 35-61.

Slompo Pinto, F. (2009). Radicalmente santos: o rock'n'roll e o *underground* na produção da pertença religiosa entre jovens. *Revista Proa* 1 (1):159-189.

Prospección religiosa en el Cono Sur

Mercantilización, materialidades y creencias

La presente publicación es fruto del intercambio permanente que hemos llevado a cabo entre investigadores/as de Chile y Argentina, a través de una serie de encuentros (workshop, seminarios y congresos) que han posibilitado la generación de nuevos diálogos y análisis referidos al estudio de lo religioso desde nuestra región. Dichas actividades se enmarcan en el desarrollo del Proyecto Fondecyt Regular n° 1180359 titulado: “Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado”, financiado por ANID, Chile, el cual nos ha permitido reunir esfuerzos investigativos en la materia, así como vehiculizar parte de sus resultados a través de esta obra. Junto con ello, resultó fundamental el apoyo del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, que ha promovido este proyecto editorial, fortaleciendo así una de sus líneas de investigación: “Religión y espacio público en América Latina”.

A través de nueve capítulos, las investigaciones reunidas en esta obra permiten dar cuenta de: mercantilización, materialidades y creencias, las cuales se entrelazan con el objetivo de relevar la importancia del hecho religioso para comprender las transformaciones sociales y culturales en nuestra región.

ISBN: 978-956-9748-21-9



9 789569 748219

CRANN
EDITORES

