

La religión mestiza

la estrecha frontera entre la conversión
pentecostal y la iniciación chamánica



Germán
Farieta
Sarría



Instituto Latinoamericano de Altos Estudios

La religión mestiza

La religión mestiza

La estrecha frontera entre la conversión
pentecostal y la iniciación chamánica

Germán
Farieta Sarria

Queda prohibida la reproducción por cualquier medio físico o digital de toda o un aparte de esta obra sin permiso expreso del Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–.

Esta publicación se circunscribe dentro de la línea de investigación Sistemas Sociales y Acciones Sociales del ILAE registrada en Colciencias dentro del proyecto Educación, equidad y políticas públicas.

Publicación sometida a evaluación de pares académicos (*Peer Review Double Blinded*).

Esta publicación está bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento - NoComercial - SinObraDerivada 3.0 Unported License.



ISBN: 978-958-8492-52-0

- © GERMÁN FARIETA SARRIA, 2014
 - © Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–, 2014
- Derechos patrimoniales exclusivos de publicación y distribución de la obra
Cra. 18 # 39A-46, Teusquillo, Bogotá, Colombia
PBX: (571) 232-3705, FAX (571) 323 2181
www.ilae.edu.co

Diseño de carátula y composición: Harold Rodríguez Alba
En carátula: Cruz de Amida. Bronce fundido. Periodo Edo, siglo XVIII; Shipibo textile designs.
Edición electrónica: Editorial Milla Ltda. (571) 702 1144
editorialmilla@telmex.net.co

Editado en Colombia
Edited in Colombia

*El arte de la guerra y el arte de vender convergen en un punto:
en la violencia ejercida que obliga al adversario a someterse a nuestra voluntad*

CARL VON CLAUSEWITZ

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| MEMENTO | 15 |
| I. Respuesta que los sabios aztecas dirigieron a los doce frailes a propósito de la conversión | 15 |
| II. De la reconquista a la conquista | 19 |
| III. Psicoanálisis y etnología | 23 |
| IV. El discurso y su otro | 25 |
| V. Del discurso al texto | 25 |
| VI. Las tres lecturas del texto | 28 |
| CAPÍTULO PRIMERO | |
| ENTREVISTAS DE INVESTIGACIÓN | 31 |
| I. Al principio estaba el verbo: la importancia de la palabra de las personas | 31 |
| II. El lugar de la inducción en el trabajo de terreno | 33 |
| III. El análisis estructural de la narración | 34 |
| CAPÍTULO SEGUNDO | |
| HISTORIA DE LO SENSIBLE | 37 |
| I. Viaje a una barriada o comuna | 42 |
| II. Los pastores pentecostales colombianos | 45 |
| III. La cita con la muerte | 51 |
| IV. La historia de maría | 53 |
| V. Una comunidad en búsqueda del sentido | 58 |
| CAPÍTULO TERCERO | |
| UNA INICIACIÓN SINCRÉTICA | 65 |
| I. El llamado de dios o el llamado de la función | 67 |
| II. Pedro se cree loco | 70 |

| | |
|---|-----|
| III. María frente a la enfermedad | 73 |
| IV. Extasis del místico y la glosolalia | 79 |
| V. Signos de la aceptación del llamado divino | 82 |
| VI. Aprendizaje y formación | 85 |
| CAPÍTULO CUARTO | |
| PENTECOSTALISMO Y CHAMANISMO: | |
| UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA | 91 |
| CAPÍTULO QUINTO | |
| EL TRANCE Y LA ALABANZA: UN ENUNCIADO ORIGINAL | 101 |
| I. Modo de ser: trance, alabanza y glosolalia | 102 |
| II. María y el trance | 107 |
| III. Teoría de la comunicación generalizada | 115 |
| CAPÍTULO SEXTO | |
| LO SAGRADO Y LO SOCIAL | 119 |
| CAPÍTULO SÉPTIMO | |
| ECONOMÍA Y PENTECOSTALISMO | 123 |
| I. De una economía a otra | 124 |
| II. El justo precio o el precio justo | 126 |
| III. Recoger los dones o los dones de la recogida | 126 |
| IV. Por una economía general del pentecostalismo | 128 |
| V. Mercado de los bienes de salvación y especialistas religiosos | 132 |
| VI. Pentecostalismo y antropología religiosa | 135 |
| CAPÍTULO OCTAVO | |
| LA SECULARIZACIÓN DEL PENSAMIENTO Y | |
| LA IDEOLOGIZACIÓN DE LA RELIGIÓN | 143 |
| CONCLUSIÓN | |
| I. Procesos sociales y dinámicas políticas: lo religioso y su papel re-ideologizador | 165 |
| BIBLIOGRAFÍA | 173 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO | 181 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se encuentra basado en el tercer capítulo de mi tesis doctoral titulada *La récomposition du champ religieux en Colombie 1958-1991*, presentada en la Universidad de París 8 en 1999. La tesis tiene dos momentos. En el primero, se describen las relaciones del trabajo con los clásicos de la sociología y de la antropología de lo religioso que fueron desarrolladas en los cursos y seminarios seguidos en el Centre d'Etudes Interdisciplinaires du Fait Religieux –CEIFR– de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales –EHESS– y, por otro lado, se describe la puesta en perspectiva sobre el dispositivo de la problemática general de la investigación. El segundo momento concierne al trabajo de campo efectuado en la ciudad de Bogotá D. C. donde las diferentes formas institucionales del protestantismo conocen un desarrollo acelerado y se encuentran implicadas, por su presencia y por su incidencia social, en la articulación de múltiples lógicas.

El trabajo analiza enseguida la especificidad de lo religioso en la sociedad colombiana. Trata de comprender las estrategias de interacción histórica de la Iglesia Católica en la sociedad y su relación con el Estado colombiano. Se hace especial hincapié en el contexto de conflicto armado que conoce Colombia y sobre los cambios que esto induce en la sociedad, cambios que tienen igualmente implicaciones en el desarrollo y las transformaciones de las adhesiones religiosas. Se subraya que estas nuevas formas de lo religioso atraviesan el conjunto de las relaciones sociales en las cuales los individuos se encuentran inscritos. En consecuencia, ellos tienden también a reestructurar la totalidad de sus comportamientos y las formas de organización de los grupos familiares, lo que determina –en última instancia– una recomposición de las lógicas de inserción en la modernización de la sociedad colombiana.

El trabajo se inscribe bajo las perspectivas de la antropología política y, por tanto, precisa las implicaciones de los procesos de conversión

sobre la recomposición de las relaciones sociales en las representaciones de los sistemas de autoridad, así como lo que afecta las lógicas tradicionales de construcción de los lazos sociales y la recomposición de las identidades sociales y políticas.

Hay una interrogación sobre las relaciones y las complementariedades que rearticulan lo político y lo religioso en el contexto de la modernización de la sociedad colombiana y las sociedades latinoamericanas. Al interior de estas, lo religioso se encuentra en posición de fuerza, gracias en parte al nuevo papel que asume lo religioso en la recomposición de la definición de las identidades y en la construcción del sentido en relación con las finalidades de lo social.

Después de esta primera aproximación maximalista del trabajo, es necesario exponer los limitantes, tomando en cuenta el proceso intelectual en el que me encontraba en la época a causa de la desarticulación de las perspectivas marxistas que alimentaban tradicionalmente una buena parte de las interpretaciones y el análisis de lo religioso en el contexto de las ciencias sociales latinoamericanas.

Este trabajo de investigación es, por una parte, el resultado de un largo proceso analítico y una reflexión sobre los clásicos de la sociología de lo religioso y, por otra, sobre el desarrollo de las diferentes formas que ha asumido el movimiento protestante. Estos movimientos están recomponiendo las relaciones sociales en el continente americano, en general, y en la ciudad de Bogotá, en particular. Este trabajo testimonia a la vez una cultura socio-antropológica y, además, un trabajo de campo en el cual se han interiorizado (a través de historias de vida, de análisis de las trayectorias personales de los diferentes actores y por las entrevistas llevadas a cabo) las lógicas profundas del cambio social, de las transformaciones de las representaciones y de la emergencia de nuevas formas de subjetividad y de recomposiciones de la causalidad social.

La tesis fue organizada en tres partes: después de una larga introducción, en la cual se exploran problemáticas e interrogantes, se desarrolla una primera parte titulada: "La construcción socio-religiosa de la realidad", donde se abordan los análisis de la producción sociológica sobre la temática trabajada y se hace una interrogación en torno a la modernización y sus implicaciones en los procesos de recomposición que interactúan en las sociedades latinoamericanas. En el segundo capítulo, titulado "El nuevo estatus del campo religioso en Colombia",

se trata de definir el catolicismo colombiano y el desarrollo de las diferentes formas del protestantismo latinoamericano y sus implicaciones en la recomposición de las relaciones entre lo religioso y lo político. La tercera parte, “La estrecha frontera entre la conversión religiosa y la iniciación chamánica: el futuro de una religión mestiza”, presenta el material extraído del trabajo de campo, los procesos culturales al interior de los cuales los cambios se presentan e interactúan y una serie de interrogaciones originales alrededor de dicho material. Este trabajo de campo permite aportar elementos originales sobre los procesos de cambio que la conversión induce en las consciencias, en las representaciones y en la causalidad social. La base experimental de este trabajo de campo pretende contribuir a la constitución de una base experimental de los procesos subjetivos que atraviesan las sociedades latinoamericanas y caribeñas y que tienen, también, una incidencia significativa sobre la recomposición de las identidades y las interacciones entre lo político y lo religioso.

Creemos que la temática desarrollada en esta tercera parte de la tesis y que pretende transformarse en un libro tiene una incidencia significativa sobre la transformación y la reorganización de las sociedades a nivel mundial. Estos procesos de globalización conllevan, al mismo tiempo, una globalización de las lógicas de construcción del sentido y lo religioso se encuentra rearticulando con un gran dinamismo el sentido y las formas de organización de los grupos sociales.

La riqueza de las informaciones extraídas del trabajo de campo y en la perspectiva en que se desarrolla, que es la de tratar de comprender los procesos de creación de subjetividad, constituye, a nuestro parecer, uno de los factores más significativos en marcha en las sociedades contemporáneas y que producen cambios acelerados al interior de las mismas. La observación de esos procesos representa un aporte a las nuevas interrogaciones de las ciencias sociales con miras a comprender los procesos plurales por los cuales lo religioso trabaja la sociedad colombiana.

MEMENTO

I. RESPUESTA QUE LOS SABIOS AZTECAS DIRIGIERON A LOS DOCE FRAILES A PROPÓSITO DE LA CONVERSIÓN

Un testimonio:

“Señores nuestros, muy estimados señores: habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.
Aquí, ante vosotros, os contemplamos,
nosotros, gente ignorante”.

Después el “retórico” se pregunta formalmente:

“Y ahora, ¿qué es lo que diremos? ¿qué es lo que *debemos dirigir a vuestros oídos?*
¿Somos acaso nosotros algo? Somos tan sólo
gente vulgar...”.

Después de este breve marco (que en el texto continúa), se pasa, –como segunda parte, a “elaborar” la dificultad del diálogo mismo, como respuesta a la propuesta que han hecho los misioneros– propuesta que, en resumen, es un “catecismo” no muy sofisticado y “aceptable” para alguien que ya es cristiano; “incomprensible” para “el otro” real, de otra cultura, lengua, religión, todo el nivel empírico hermenéutico.

Obsérvese que es la misma manera como MOCTEZUMA “recibe” a HERNÁN CORTÉS: se tiene respeto por el otro, se le da lugar, que establece primero el momento “pragmático” o “ilocucionario” de la “razón comunicativa”. Es un momento todavía actual en la cultura mexicana: nunca se va directo al asunto (razón instrumental), al “contenido proposicional”. Esto parece improductivo al *businessman* capitalista.

Aquellos sabios de “otra” cultura tienen ya conciencia de la “distan-
cia”. Los franciscanos recién llegados tienen el optimismo simplista

moderno de quererles enseñar “la fe cristiana” –es una posición racionalista, honesta, ingenua, sincera, verdadera...–; pero no ven la “distancia” que los *tlatimime* suponen (ante-ponen *debajo* de la posible futura “conversación” o “discusión”) como dificultad, como inconmensurabilidad, como patología de la comunicación.

Para ellos, los vencidos, todo esto es evidente. Para los vencedores modernos es un obstáculo que hay que vencer en el menor tiempo posible para pasar a la “información” del “contenido proposicional”. El momento “pragmático-comunicativo” no tiene la misma insoportable y casi insuperable prioridad que pesa abismalmente sobre los que quieren comunicar la “razón (*ratio, Grund*) del otro”.

“Por medio del intérprete
responderemos, devolveremos el-
aliento-y-la-palabra
al Señor-de-lo-íntimo-que-nos-rodea
A causa de él nos arriesgamos, por esto nos metemos en peligro [...]. Tal
vez es sólo a nuestra perdición a donde seremos llevados, tal vez a
nuestra destrucción. Mas, ¿a dónde deberemos ir aún?
Somos gente vulgar, somos perecederos, somos mortales.
Déjenos, pues,
ya morir, déjenos ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto
Pero tranquilícese vuestro corazón-carne, Señores nuestros,
porque romperemos de todas maneras un poco ahora, un poquito abriremos
el *secreto*,
el arca del Señor, nuestro dios”.

De nuevo un momento esencial. El “traductor” de los sabios aztecas *no puede ser del nivel exigido*. No había nadie que pudiera conocer ambas culturas a tal nivel que realmente expresara en ellas lo que cada uno estaba hablando. En realidad el pretendido “diálogo” se hacía en la lengua de Castilla: era la hegemónica, la que tenía el poder (su “consenso”, “acuerdo” era lo “válido”, la lengua del otro debía entrar en dicha comunidad desde fuera, si quería ser oído).

El Ometeótl como experiencia mística de la divinidad que penetra hasta lo íntimo del ser y está presente en todo lo que nos circunda. ¿Cómo podían aquellos franciscanos, que, sin embargo, venían de buenas escuelas místicas españolas reformadas por CISNEROS, comprender que hubieran debido detenerse a “dialogar” *durante semanas* sólo sobre este “concepto-experiencia”. Como si ante BUDA se pasara rápidamente por el concepto de “nirvana”.

Considérese la situación trágica que se enfrenta con valentía, lucidez, magnanimidad heroica. “Santidad” que los mismos franciscanos no podían apreciar suficientemente y mucho menos los “conquistadores” presentes.

Pasemos ahora a la tercera parte, al planteo central de la cuestión a ser “discutida”, “conversada”, el punto medular del diálogo:

“Vosotros dijisteis que nosotros *no conocemos* al Señor-de-lo-íntimo-que-nos-rodea, aquel de quien son los-cielos-y-la-tierra
Dijisteis
que no eran *verdaderos* nuestros dioses”.

Los *tlamatinime*, como buenos retóricos, “centran” la discusión en lo esencial, en esta única cuestión: la de la divinidad (“el Señor” o “nuestros dioses”) en relación a lo humano como su “verdad”, como la “verdad” de todo el mundo azteca. Dejaremos de lado lo que hoy consideraríamos una cuestión de historia comparada de las religiones, y en ella los sabios aztecas tenían más razón de lo que pudiera pensarse.

Porque, en efecto, el *Yahveh* de los judíos, o el *Deus Pater* (Júpiter) de los romanos, son dioses uránicos o del cielo (de pastores, nómadas o dominadores de las culturas agrícolas preexistentes), del mismo “tipo” que el *Ometeótl* (o el *Pachacamac*, como lo mostraba el Inca Garcilazo), o el dios diurno (el “Sol”, Huitzilopochtli o *Inti*), de los toltecas, aztecas o incas. Pero continuemos con nuestro tema, pasando a la cuarta parte. Aquí hay aspectos muy interesantes para una teoría “consensual” (no consensualista) de la verdad:

“Nuestra respuesta es esta: estamos perturbados, estamos molestos por lo que habláis, porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra no solían hablar así”.

Se da al menos tres tipos de “razones” en torno al punto discutido: de *autoridad*, de *sentido* “intramundano” y de *antigüedad*. De autoridad: “semiótica”.

Es evidente que le hubiera sido imposible a los franciscanos “demostrar” la “verdad” racional de la Trinidad o de la Encarnación del Verbo en JESUCRISTO. Esto, exactamente, forma parte del “consenso” de una “comunidad de creyentes”. Los *tlamatinime* argumentarán exactamente en este sentido. Informantes de Sahagún, *Códice florentino*, lib. XII, cap. 9; (cit. LEÓN-PORTILLA, *El reverso de la conquista*, p. 35).

La religión mestiza

“Ellos [nuestros progenitores] nos dieron su *norma de vida*, ellos las tenían por *verdaderas*, daban culto, honraban a los dioses [...] Era la doctrina de nuestros mayores”.

De coherencia existencial, razones de sistema-sentido:

“Era la doctrina [...] que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron [...] en el origen. Era su doctrina que ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol, los bledos, la chía. Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia, por las que se producen las cosas en la tierra. Ellos mismos son felices [...] allá *donde de algún modo se existe*, en el lugar de *Tlalocan*. Nunca hay hambre, ni enfermedad, ni pobreza”.

De antigüedad:

“Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados [...] De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, en Huapalcalco, en Xuchatlapan, en Tlamohuanchan, en Yohuallichan, en Teotihuacan. Ellos sobre todo el universo (*Cemanáhuac*) habían fundado su dominio”.

Y, ante esto, pasan los *tlatinime* al quinto momento: el de las conclusiones:

“Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua norma de vida? La *norma de vida* de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas. Nosotros *sabemos* a quien se debe la vida, a quien se debe el nacer...”.

Y después de enunciar los diversos momentos de sentido de la vida terminan claramente:

“No podemos estar tranquilos, y ciertamente no creemos aún, no tomamos por *verdad* lo [que nos habéis dicho], aun cuando os ofendamos”.

Es decir, aquellos sabios no “aceptan” como verdad lo que se les propuso, porque aún tienen razones válidas para pensar lo contrario, lo propio. Y con ello pasamos a la sexta parte, el fin del “flor-y-canto”, obra de arte retórico-argumentativa:

“Intlamaniliz”, que se perfeccionaba reflexivamente en el *Calmécac*. Es el “ethos” de un “mundo de la vida”.

“Quineltocatiui”: *verdadero* es lo fundado desde siempre en los dioses. Fuera de dicha *verdad* todo es pasajero, mudable, perecedero. “Techmanceuhque”: con su sacrificio nos dieron la vida.

“En la noche” antes del día y la luz y del “Quinto sol”.

“Aquí están [estas razones], los señores, los que gobiernan, los que llevan y tienen a su cargo todo el mundo (*cemanáhuatl*). Es ya bastante el que hayamos perdido nuestro poder, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido su ejercicio. Si en el mismo *lugar permanecemos sólo seremos prisioneros*. Haced de nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos”.

Aquellos “prisioneros” en su propia patria, hoy cumplen ya medio milenio, en manos del hombre moderno que domina “todo el mundo”, habían terminado su “discurso”. ¡Nunca fue tomado en serio...! Quedó el “diálogo” definitivamente interrumpido...

II. DE LA RECONQUISTA A LA CONQUISTA

Mientras que en el centro de Europa el movimiento protestante puso en crisis la relación con la Santa Sede, las autoridades españolas se manifestaron enteramente católicas, fieles a la Iglesia y defensoras de CRISTO, ya que, gracias a Él, habían reconquistado su territorio y captaban como su “misión” histórica ser la punta de lanza de la cristianidad para todos los pueblos. Los dirigentes españoles, siendo paladines de CRISTO, pasaron de la reconquista a la conquista. Como afirmó FRANCISCO HERNÁNDEZ DE GÓMARA:

La mayor cosa después de la creación del mundo y la muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias [...] Nunca nación se extendió a tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y armas, ni caminó tan lejos por mar y tierra, las armas a cuestras [...] Comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros, para que siempre guerreasen españoles contra infieles.

Por otra parte, y al otro lado de su mundo, se encontraban imperios inmensos: el “Tahuantisuyo” y el “Tlatocáyotl”, es decir, el imperio Inca y el Imperio Azteca. La belicosidad y su profunda religiosidad eran las características esenciales de estos pueblos, que los llevaron a conquistar casi todo lo que era su mundo.

A inicios del siglo XVI, el Imperio Azteca era un conglomerado de, aproximadamente, 23 millones de súbditos de diferentes tribus, muchas de las cuales, cuentan los cronistas de indias, odiaban a los aztecas por sanguinarios, y esto obedecía a que los aztecas se consideraban llamados a preservar la vida del mundo, alimentándolo con los corazones y la sangre obtenidos por los prisioneros en las llamadas “guerras floridas”; prisioneros que eran sacrificados ritualmente, sacándoles sus corazones para ofrecerlos en alimento a sus dioses y, de esta manera, preservar el ciclo de la vida.

Los indígenas estaban convencidos, por su mentalidad religiosa, que se cumpliría una de las profecías más importantes y determinantes de su existencia; en síntesis esta profecía decía que un caudillo-dios, llamado “QUETZALCÓATL” (“serpiente emplumada”), iba a regresar por el Oriente, y este líder bueno tenía, extrañamente, las mismas características de los europeos: blanco y barbado, con extrañas naves que venían, precisamente, de Oriente; así que los pueblos originarios estaban convencidos de que eran testigos de la realización de la profecía.

En sólo dos años, de 1519 a 1521, contra toda expectativa humana, los españoles conquistaron el Imperio Azteca. HERNÁN CORTÉS, un hombre de armas, un tanto ilustrado y militarmente religioso, como era en la época, con un carisma de liderazgo impresionante, usando su astucia y habilidad penetró hasta el propio corazón del imperio, aliándose con las tribus sometidas por los aztecas; bajo la confusión de la famosa profecía de la llegada del dios bueno “QUETZALCÓATL”; aunado todo esto con las poderosas armas y los caballos desconocidos para los indígenas, lo cual fue clave para la conquista y, finalmente, las enfermedades, entre ellas la viruela, que mató a la mitad de la población indígena.

Después de consumada la conquista en 1521, se terminó con los ritos religiosos de los indígenas, se acabaron los sacrificios humanos que ellos realizaban para alimentar a los dioses y para que así el ciclo de la vida pudiera continuar. Los indígenas estaban temerosos que ahora que no se alimentaban más a los dioses era inminente un cataclismo cósmico. Sin embargo, era evidente ante los mismo ojos de los indígenas que el cosmos seguía sin mayor problema, el sol salía, las estrellas y la luna estaban ahí en su lugar, entonces: ¿los dioses les habían mentido?, ¿todo había sido una burla?, ¿qué había pasado con sus profecías y sus esperanzas?, ¿de qué se trata esta burla de los dioses en contra de los que se consideraban hijos del sol?, ¿dónde estaban ahora sus dio-

ses? ¿Todo esto era una estrategia de los dioses? La derrota no había sido sólo militar, sino la depresión y el derrumbe moral, espiritual y religioso del abandono de aquellos dioses, por los cuales todos los indios creían y habían entregado los corazones y la sangre de sus hijos, ¿Para qué? ¡Para nada, absolutamente nada! Un imperio agonizaba.

Sin embargo, la mayoría de los pueblos originarios todavía se aferraban a lo único que conocían y por lo cual tenía sentido su existencia, aquello que siempre se había constituido como su realidad histórica, y, por lo tanto, la verdad, la tradición y el mandato de sus mayores donde se encontraba la plenitud. Desconcertados no sabían hacia dónde dirigir sus pasos.

El trauma de la Conquista perduró, inevitablemente, entre los naturales. El especialista en la cultura náhuatl, MIGUEL LEÓN-PORTILLA, nos dice: “Quienes se tenían por invencibles, el pueblo del sol, el más poderoso de la América Media, tuvo que aceptar su derrota. Muertos los dioses, perdido el gobierno y el mando, la fama y la gloria, la experiencia de la Conquista significó algo más que tragedia, quedó clavada en el alma y su recuerdo pasó a ser un trauma”¹. Los ecos del triste y sombrío *Canto mexicano* resonaban en el desolado Anáhuac:

“El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.
Por agua se fueron ya los mexicanos;
semejan mujeres; la huida es general.
¿Adónde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México;
el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...
[...] Llorad amigos míos,
tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana.
¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!
Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco...”

Así, con este gran dolor y profunda depresión, el pueblo indígena lanzaba su voz al viento poco después de la Conquista; LEÓN-PORTILLA continúa refiriéndonos: “Con dramatismo se recuerda en él la forma en que se perdió la antigua nación mexicana”².

1 MIGUEL LEÓN-PORTILLA. *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1970, pp. 21 y 22.

2 *Ibíd.*, p. 62.

Y con la angustia de la palabra, algunos sacerdotes indígenas gemían:

“Pues qué hemos de hacer,
los que somos hombres bajos y mortales;
si muriéremos, muramos;
si pereciéremos, perezcamos;
que a la verdad los dioses también murieron...”³.

Aquí se resume la gran labor y el gran reto que debían enfrentar un pequeño puñado de misioneros ante los millones de naturales que comprendía el destrozado imperio azteca, ya que tenían que hacer algo para que los indios sobrevivieran y, al mismo tiempo, evangelizarlos. No cabe duda que, en el primer esfuerzo evangelizador en México, la labor de los misioneros fue extraordinaria⁴; sin embargo, la tarea los rebasaba del todo.

FRAY GERÓNIMO DE MENDIETA nos habla de la preocupación de los frailes, desde el inicio de la evangelización, por desarraigar a los indígenas de sus dioses. Los misioneros trataban, de mil formas, darse a entender pero: “ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua. Y esto los tenía muy desconsolados y afligidos”⁵. MENDIETA informaba que los misioneros tenían la idea firme de que si los dioses continuaban en pie, su trabajo era en balde.

Los “doce” franciscanos no habían cumplido ni un año en el Nuevo Mundo cuando decidieron, con gran atrevimiento, e impulsados por su fervor religioso, que ellos mismos destruirían los templos y sus dioses aunque esto les costara la vida; y así lo hicieron, con gran determinación, aprovecharon la oscuridad de la noche y siendo ayudados por los

3 Esta es la respuesta de los sabios sacerdotes mexicanos a los 12 franciscanos llegados en 1524. Coloquios y doctrina christiana conque los doze frayles de san Francisco enviados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Qjnto convirtieron a los indios de la Nueva España ê lègua mexicana y española, *Archivo Secreto Vaticano*, Misc. Arm-I-91, f. 36r. También en LEÓN-PORTILLA. *El reverso*, cit., p. 25.

4 FRAY GERÓNIMO DE MENDIETA. *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980. También: FRAY TORIBIO MOTOLINIA. *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973. También: FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

5 MENDIETA. *Historia eclesiástica indiana*, cit., p. 219.

niños y jóvenes que catequizaban en sus “doctrinas”. El 1.º de enero de 1525 iniciaron la religiosa destrucción en Texcoco y posteriormente continuaron en México, Tlaxcala y Guexozingo. De esta primera “batalla” contra los dioses, MOTOLINIA nos ofrece noticias pormenorizadas:

Estábase la idolatría tan entera como antes, hasta que el primero día del año de 1525, que aquel año fue en domingo, en *Tetzcoco*, adonde había los más y mayores *teocallis* o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día después de misa se les hizo una plática, encareciendo mucho los homicidios, y mandándoles de parte de Dios, y del rey no hiciesen más la tal obra, si no que los castigarían según que Dios mandaba que los tales fuesen castigados. Esta fue la primera batalla dada al demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores, y en *Coauthiclan* [*Cuauhtitlán*]⁶.

III. PSICOANÁLISIS Y ETNOLOGÍA

Dos géneros de autobiografía, dos objetivos, dos métodos.

El discurso biográfico sobre el que opera el psicoanalista difiere radicalmente del recogido por el etnólogo. Situado sobre el nivel de los sueños y las asociaciones libres, el discurso analítico es esencialmente el lenguaje de la imaginación y a los ojos del psicoanalista, verbalización del deseo.

La cadena de los significantes que lo constituye recubre dos series de significados: aquel querido por el narrador y que el discurso expresa; y aquel ignorado por el propio narrador y que lo oculta.

El significado oculto es un discurso simbólico que reenvía a las estructuras profundas del psiquismo y que tiene sus signos, sus reglas y su propia sintaxis. Esta nueva cadena de significantes recubre un significado fundamental que es el juego de las motivaciones profundas provenientes de las pulsiones instintivas y del complejo en el que pueden fijarse.

Las dos líneas semánticas según las cuales se desarrolla el discurso manifiesto, el proceso metafórico fundado sobre las relaciones de semejanza y los procesos metonímicos fundados sobre las relaciones de contigüidad, determinan los puntos de ruptura a través de los cuales puede aparecer el discurso simbólico.

6 MOTOLINIA. *Historia de los indios...*, cit., p. 22.

Es necesario la intervención constante del psicoanalista que detenta también un discurso manifiesto, aparentemente determinado por la contingencia de la entrevista y sobre-entiende un discurso clínico, dictado por el protocolo de la cura. En esta partida a cuatro se opera la transferencia, que es la oportunidad de emergencia del discurso simbólico del paciente, de su historia “olvidada”.

El último análisis es menos una línea de acontecimientos que una serie de motivaciones, verdaderas claves de las conductas que el sujeto explicaba por otras motivaciones más falaces. Lo que el discurso simbólico, finalmente liberado, revela, en general, son los complejos que perturban la estructuración de la personalidad a partir de la situación edipiana fundamental. Es la difícil aparición del *eros* individual a través de los muros que levanta incansablemente el *logos* de la sociedad.

Es que el *eros* es individual solamente porque tiene su origen en lo biológico y el *logos* es social porque aparece como producto del ser social de las conciencias: pero no son del mismo orden. Sin embargo, no se les puede separar: se compenetran y se utilizan recíprocamente en todas las etapas de su desarrollo. Las fuerzas instintivas del individuo son, desde su nacimiento, modeladas por las normas sociales y los valores culturales de su medio.

Las manifestaciones del deseo y los complejos en los cuales pueden cristalizarse toman formas diversas siguiendo las sociedades que les sirven de referencia. Inversamente, para la elaboración de sus valores, de sus símbolos, de sus mitos, surgidos por el ser social de las conciencias, la sociedad utiliza todo el arsenal gestual del deseo. Entonces, lo que presenta la autobiografía analítica, como un problema a resolver, son las pulsiones entrabadas o condenadas por el aparato de las obligaciones sociales.

Lo que presenta la autobiografía etnológica es el aparato mismo, en tanto que se presenta como problema a las pulsiones individuales. Uno mira el fenómeno total a partir de lo individual y el otro a partir de lo colectivo.

El discurso autobiográfico que recoge el etnólogo está basado en la relación cronológica de los hechos y la descripción del medio social. Es esencialmente discurso de la razón. Describe los procesos de socialización del narrador, el desarrollo de su conciencia en interrelación constante con las otras conciencias. Pero el ser social de las conciencias no está regido por un *logos* uniforme. Es el lugar de encuentro del *logos*

individual, estrechamente sometido a todas las pulsiones del *eros*, y del *logos* social que tiene su determinismo propio. Si bien la razón, en un individuo, tiene sus frustraciones al igual que el deseo y como este igualmente desviaciones que se terminan en procesos de racionalización.

Aquí también, la cadena de significantes, que constituye el discurso manifiesto, recubre dos series de significados:

La primera, vista por el narrador, consiste en la historia de su socialización tal como él la reconoce y la explica.

La segunda, ignorada por el narrador, forma un discurso cuya cadena de significantes reside en una serie de repeticiones temáticas cuyo significado valorativo es la racionalización, considerada como verdad de las explicaciones ilusorias suministrada por el narrador.

La racionalización reenvía en último análisis al mundo del deseo en el cual termina, precisamente, la biografía etnológica y comienza la biografía analítica.

Lo que desvela la primera es el género de problemas que se desprende de la socialización del individuo en el marco de una sociedad y cultura determinada.

IV. EL DISCURSO Y SU OTRO

La memoria de una vida, tal como es recogida por el etnólogo sólo aparece siendo como un efecto de superficie. Es la historia que reconoce el sujeto y a la cual se identifica. Esta consiste en un conjunto de recuerdos que acceden inmediatamente a la consciencia y al discurso.

Sin embargo, existe otra historia hecha de recuerdos olvidados por el propio sujeto, profundamente enraizados en su inconsciente y refractarios al discurso. Es la memoria subterránea que el psicoanalista intenta hacer que aparezca expresivamente.

V. DEL DISCURSO AL TEXTO

El discurso autobiográfico que el etnólogo libera para la lectura y la interpretación no puede tener la configuración del discurso oral. Pero esta infidelidad material obligada no significa necesariamente una infidelidad al mensaje. Las dos operaciones a las cuales el investigador somete la narración –la elaboración del texto y su traducción– juegan sobre las condiciones de la comunicación y no sobre la misma comunicación.

La elaboración del texto implica dos actividades complementarias: el recorte de las secuencias y su montaje en una narración continua. El material recogido es la suma de las narraciones parciales obtenidas a lo largo de las entrevistas sucesivas que han podido desarrollarse sobre un tiempo considerable. Cada una de esas narraciones conlleva un cierto número de secuencias que son tanto unidades de acontecimientos o temáticas. Pero un acontecimiento múltiple, como la enfermedad de la madre de MARÍA puede descomponerse a su vez en una serie de pequeños acontecimientos simples y la narración de PEDRO sobre sus aventuras eróticas conlleva una pluralidad de subtemas elementales. El recorte de la narración consiste en discernir y aislar esas unidades complejas o elementales y si se les separa materialmente para afectarlas de una referencia precisa en el lugar que ellas ocupaban en el discurso oral. Esto es un trabajo de anotación y de numeración aún exterior al discurso.

Es el montaje del texto el que modifica las condiciones de la comunicación. No afecta para nada la literalidad del discurso, sino que pretende intensificar la densidad de la información.

Un trabajo previo consiste en eliminar las secuencias puramente anecdóticas sin relación significativa ni a la biografía del narrador ni a su personalidad; también ayuda a suprimir, al interior de las secuencias, las numerosas repeticiones que no hacen alusión ni a una repetición temática ni a un efecto de lenguaje personal, sino que, simplemente son causadas por la fragmentación de la narración en el tiempo. Hay que descartar las raras secuencias constituidas por una intervención larga del entrevistador y a rayar, en las secuencias retenidas, las preguntas que el entrevistador ha podido realizar al narrador para conducirlo a una mayor precisión o explicitación.

El montaje propiamente dicho consiste en agenciar las secuencias retenidas en una narración continua y definitiva. El orden a seguir no puede ser otro que el que ha precedido al discurso oral: cronológico y temático. MARÍA, por ejemplo, nos cuenta la primera parte de su vida según un orden cronológico relativamente denso. En la segunda parte de su vida, ella adopta un orden temático: su vida en el trabajo; su vida lúdica; su vida amorosa; sus relaciones familiares; los conflictos interiores. Pero la línea cronológica es a veces interrumpida por cortos desarrollos temáticos cuyo contenido cabalga las dos partes de diacronía separadas. Y la línea temática conlleva indicaciones de tiempos sufi-

cientos para que el lector pueda reconstituir la sucesión cronológica de los acontecimientos. En las biografías, los dos órdenes alternan de manera menos sistemática y según proporciones variables: pero no hay ninguna en donde la sucesión cronológica, directa o indirectamente presente, no sea a veces rota por una retrospectiva o una anticipación cargada de significación psicológica. El montaje no puede realizarse sino según el orden del discurso oral. La sola iniciativa que se permite el entrevistador es la de integrar una precisión aportada más tarde en el discurso oral que, en el corte, ha sido objeto de unidad elemental.

La traducción recubre igualmente dos actividades diferentes. Traducir es primero que todo hacer pasar el discurso de una lengua a otra; es encontrar los equivalentes lexicales y sintácticos que permitan restituir no solamente el contenido exacto del mensaje, sino el juego del lenguaje en el cual es comunicado. El etnólogo no puede, sin cambiar el mensaje, sustraerse a esta exigencia y a las servitudes bien conocidas que ello implica. Para la interpretación del documento, lo que es dicho no es más importante que la manera de decirlo. Desde este punto de vista, es verdad que el giro oral del discurso es casi imposible traducirlo de manera correcta, porque está estrechamente ligado a la región y al hecho de que el vocabulario es muy particularizado. Pero esta dificultad no es insuperable sino cuando se trata del hablar popular. El habla de las clases medias es, por el contrario, bastante próximo a los giros escritos o literarios, su vocabulario es bastante abstracto o general para que la transcripción no sea el resultado de una traición. Sea lo que fuere, la traducción debe esforzarse en dar cuenta del juego del lenguaje que domina el discurso y manifiesta la actitud profunda del investigado frente al entrevistador; debe descubrir, además, las cualidades lingüísticas que caracterizan el discurso y reenvían al nivel socio-cultural del narrador. Por otro lado, las rarezas lingüísticas que atraviesan el discurso indican la libertad relativa del sujeto con relación a la lengua usual y al ethos que expresa.

Traducir es también hacer pasar la narración oral al escrito. El discurso vivo se acompaña de los gestos y de informaciones que afectan la palabra y sus diversos matices. Sin lugar a duda es legítimo pasar por alto esos elementos que no tienen, estrictamente hablando, equivalente escrito. Pero también es posible hacer el esfuerzo necesario para hacerlos explícitos o visibles utilizando los artificios de la escritura o adoptando epítetos y adverbios adecuados.

VI. LAS TRES LECTURAS DEL TEXTO

El texto autobiográfico elaborado de esta manera y traducido constituye una preciosa fuente de información. Es posible la realización de tres lecturas:

La primera es la lectura de los acontecimientos o lectura diacrónica. La autobiografía es una narración histórica, una sucesión cronológica de los acontecimientos. Pero conlleva tres temporalidades distintas. El tiempo dominante es el tiempo de duración media y de ritmo moderado en el cual se inscriben los hechos y gestos que marcan la vida del narrador desde su infancia hasta el momento presente. Mucho más rápida y corta se presenta por intermitencia es el tiempo de lo que se puede llamar las biografías paralelas: vida de los padres, de los amigos o de otros individuos que el narrador resume total o parcialmente en razón de su incidencia sobre su propia existencia en un momento determinado. No es que el tiempo en sí de esas biografías sea corto o rápido, sino tal como es vivido y recapitulado por el narrador. Es, por ejemplo, la historia de la colectividad de convertidos, su dispersión a lo largo y ancho del territorio colombiano, su lucha contra la miseria, su ascensión económica y social, su entrada en la "sociedad" de los elegidos de Dios.

La segunda lectura es una lectura temática o sincrónica. El contenido manifiesto de la comunicación da lugar a un análisis susceptible de visualizar los temas relativos a los ciclos de la vida y, a través de ellos, las normas sociales y los valores culturales en vigor propios del medio donde se mueve el sujeto. Pero cuando, como es aquí el caso, se trata de hijos de los desplazados, el medio es doble y lo que muestra la narración, es la confrontación constante de los dos sistemas de valores: el que domina en el medio familiar y al interior de la colectividad en el campo; el que reina en la escuela, la calle y en las esferas de la vida pública en la ciudad. Lo que muestra también es el nacimiento, a partir de las dos culturas en contacto, son los nuevos modelos de comportamiento y de pensamiento. Hay variables que intervienen y desvían los sistemas de valores presentes y modifican las condiciones de su interpretación. La colectividad de desplazados y la sociedad urbana no viven de la misma manera. Pero la manera de vivir varía también en función de las clases sociales a las cuales se pertenece. Los medios urbanos de clase media en los cuales evoluciona PEDRO no se refieren

siempre a los mismos valores y a las mismas normas que los medios urbanos y rurales de la clase social baja que frecuenta MARÍA. El análisis debe dar cuenta de esas variaciones y las configuraciones particulares que imprimen a los datos culturales.

La tercera lectura es la lectura simbólica que es, a la vez, diacrónica y sincrónica, porque pretende recoger la incidencia del sistema de obligaciones sociales y culturales sobre el desarrollo de una vida individual. Por su naturaleza, esta incidencia es conflictiva. Pero el conflicto es doble cuando la situación socio-cultural está definida por lo confrontación de dos sistemas de valores y que se acentúa cuando el proceso de aculturación que resulta de esta confrontación afecta no solamente los contenidos de la consciencia psíquica, sino que comienza a modificar la manera de sentir y de pensar de esta consciencia. No es sin razón que MARÍA y PEDRO pertenecen los dos a la segunda generación de convertidos y de desplazados: es ahí donde opera el paso de la aculturación material a la aculturación formal. El discurso simbólico constituido por las repeticiones frecuentes de unidades temáticas elementales se refiere definitivamente al proceso complejo que determina la aculturación.

Sucede que el sujeto cuando narra su vida, afirma repetidas veces que su discurso no se presta a una lectura simbólica porque esta narración no se refiere sino a conflictos que han sido armoniosamente resueltos. Es el caso de PEDRO; y él se equivoca. Por el contrario, sucede que el sujeto se encarga por sí mismo a un desciframiento simbólico de su propio discurso a medida que lo va pronunciando. Es el caso de MARÍA; ella mezcla las interpretaciones exactas con explicaciones racionalizantes. Otras personas se abandonan, por momentos, a una introspección que se queda en el umbral de la lectura simbólica. Por ejemplo, MARÍA, su lenguaje es el de una racionalización. Sea lo que fuere, el hecho es que esos discursos puedan ser sujetos de una lectura simbólica no significa que los sujetos que hablan sean casos patológicos.

Todo discurso autobiográfico se presta para una lectura profunda, porque la historia de la formación de la personalidad es idéntica a aquella elaborada para la resolución de los conflictos y esta no es posible sin manifestaciones de carácter neurótico. Bajo esos límites, la neurosis es la protesta saludable de la subjetividad contra la potencia cosificante de la sociedad; el rechazo espontáneo del individuo de dejarse absorber por la colectividad; el signo de su aspiración imperiosa

a modelar los valores de su cultura en función de sus necesidades personales. La patología comienza cuando la neurosis alcanza un grado tal que paraliza al sujeto, impidiéndole actuar y de producir, arrancándole toda posibilidad de adaptarse a las nuevas situaciones que presenta la vida cotidiana. PEDRO y MARÍA manifiestan una cierta adaptabilidad. Por eso no pueden verse como casos patológicos. Son casos sintomáticos: indican el género de conflictos que puede generar su coyuntura sociocultural.

La autobiografía es uno de los tipos de documentos que el etnólogo recoge en el terreno para analizar una situación sociocultural determinada. Léida antes que los otros documentos, suministra al etnólogo las hipótesis que este estudio deberá verificar; es decir, confirmar o descartar. Léida después, ilustra concretamente por su incidencia en lo vivido, los datos que el análisis abstracto revelará. Tomada aisladamente una autobiografía no prueba nada; no demuestra nada. Se plantea a la inteligencia y a la simpatía del lector.

CAPÍTULO PRIMERO

ENTREVISTAS DE INVESTIGACIÓN

Todo trabajo de investigación en sociología es confrontado a los discursos de las mujeres y de los hombres, todo sociólogo es confrontado a la palabra de las personas. En efecto, es una de las especificidades de las ciencias del hombre de tener “que hacer frente a un objeto que habla”⁷. Para dar cuenta de esta particularidad de la investigación empírica, se recurre frecuentemente a las oposiciones binarias: sociología erudita y sociología espontánea, conceptos científicos y prenociones, análisis distanciados y sentido común, expresiones eruditas y experiencias ingenuas. Sin embargo, la lectura de los resultados de las investigaciones empíricas testimonia suficientemente la imbricación de los propósitos del sociólogo y de los propósitos recogidos en el terreno puede tomar combinaciones variables e inscribirse en configuraciones diversas. Nuestro propósito se encuentra organizado alrededor de las entrevistas de investigación, piezas maestras con la observación participante del trabajo cualitativo en sociología.

I. AL PRINCIPIO ESTABA EL VERBO:

LA IMPORTANCIA DE LA PALABRA DE LAS PERSONAS

El trabajo, que implica no solamente una postura “comprehensiva” del escuchar, sino un verdadero “rodeo semántico”, se presenta como una dificultad mayor para la puesta en práctica destinada a la reconstrucción de las significaciones producidas en las entrevistas por medio de un trabajo de análisis. Para “lanzarse” en este trabajo esclavizante y a

7 PIERRE BOURDIEU, JEAN-CALUDE CHAMBOREDON y JEAN-CLAUDE PASSERON. *El oficio de sociólogo*, México, Siglo Veintiuno, p. 64

veces fastidioso, hay que dar una importancia extrema a la palabra de las personas”, lo que no es nada evidente para los sociólogos. Una entrevista puede ser destinada a recoger las informaciones, a establecer los hechos y a suministrar los testimonios lo más auténticos posibles. Entonces, la entrevista es dirigida por preguntas precisas del investigador, que actúa como un encuestador que debe reconstituir lo que “verdaderamente” pasó. Querámoslo o no, la entrevista toma la forma de un “interrogatorio” y la relación que podemos llamar aquí “entrevistador-entrevistado” se encuentra atravesada por la duda y por la sospecha. La entrevista es comparable a rellenar un cuestionario, las preguntas más bien son “abiertas”, desarrollándose según “el programa de la entrevista”.

Bajo la perspectiva precedente, en la transcripción de una entrevista se aprende más sobre las preguntas y creencias del entrevistador que sobre las respuestas y convicciones del entrevistado. La palabra del entrevistado es tratada como una “fuente de información”, entre otras, que debe corresponderse con esta. Apriorísticamente es sospechosa y es por eso que la relación entrevistador-entrevistado es próxima a una relación de inquisidor-acusado. El modelo de entrevista policiaca planea sobre este tipo de relación y más aún teniendo en cuenta el contexto colombiano donde se desarrolla la investigación, que es particularmente apremiante: la entrevista por sí sola no puede bastar.

Nuestra perspectiva es radicalmente diferente. Considera las personas que hablan al investigador como “sujetos” que expresan, dentro de un dialogo marcado por la confianza, sus experiencias, sus convicciones y sus puntos de vista y sus “definiciones de las situaciones vividas”. La noción de “definición de situación”, introducida en sociología por WILLIAM I. THOMAS en Chicago a comienzos del siglo xx⁸, es esencial para comprender el estatus que acordamos a la palabra de las personas. En efecto, las entrevistas no nos revelan jamás los “hechos” sino sólo “palabras”. Esas palabras expresan lo que el sujeto vive o ha vivido, su punto de vista sobre “el mundo” que es “su mundo” y que define a su manera al mismo tiempo que aprecia y que intenta convencer a su interlocutor de su validez. Es al “descubrimiento” de esos “mundos”

8 WILLIAM THOMAS y FLORIAN ZNANIECKI. *The polish peasant in Europe and America*, Boston, Richard G. Badger, 1918-1919, réimp. 1974, Nueva York, Octagon Books, 2 vols.

que son destinadas las entrevistas de investigación centradas en los sujetos que han aceptado el diálogo.

Ahora bien, esos mundos no se revelan por sí mismos con una simple lectura. La palabra no es transparente pero constituye una construcción dialógica compleja. Restituir las entrevistas transcritas no basta para reconstruir los “universos de creencias” que se expresan en las entrevistas al mismo tiempo que se “construyen” en la interacción con el investigador. Para comprender el sentido de lo que es dicho, no basta con estar atento, escuchar y “hacer suyas” las palabras entendidas, sino que es necesario también analizar los mecanismos de producción de sentido, comparar las palabras diferentes, desnudar las oposiciones y correlaciones estructurantes. Es esta postura “analítica” justificada y desarrollada la que caracteriza este trabajo.

II. EL LUGAR DE LA INDUCCIÓN EN EL TRABAJO DE TERRENO

La prioridad acordada a la palabra de las personas como fuente de conocimiento sociológico, antropológico, etnológico y de otras disciplinas supone una concepción particular del trabajo de encuesta. Hemos encontrado una formulación interesante de esta concepción en la obra clásica de BARNEY GLASER y ANSELM STRAUSS *The discovery of grounded theory*⁹. La tomamos como punto de partida de una presentación de lo que constituye para nosotros una de las condiciones importantes para la puesta en marcha de nuestro trabajo: partir de los materiales recogidos y “trabajarlos” con la perspectiva de producir teorizaciones adecuadas del fenómeno que nos interesa estudiar.

La prioridad acordada a lo inductivo, a la descripción previa no es nueva en la tradición sociológica, especialmente en la de la escuela de Chicago que siempre estuvo ligada a la etnología y a la etnografía en la cual “el trabajo de terreno” constituye el corazón de la investigación sociológica¹⁰. Pero esta se acompaña, en el caso de GLASER y STRAUSS, de un objetivo de teorización que es esencial. Teorizar a partir de los

9 BARNEY GLASER y ANSELM STRAUSS. *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine, 1967.

10 JEAN-MICHEL CHAPOULIE. “Everett Huges et le developpement du travail de terrain en sociologie”, *Revue Francaise de Sociologie*, vol. xxv, 1984, pp. 582 a 608.

datos del “terreno” supone acordar una atención particular a la manera en que esos datos son recogidos, escritos y, presentados por el investigador. Pues ellos no “hablan por sí solos”, deben ser “puestos en forma” a partir de la preocupación de “producir una teoría del fenómeno estudiado”; es decir, de descubrir la manera en que es construido por las interacciones entre los actores emergiendo del contexto particular y “típico”.

El método que permite esta teorización es la comparación progresiva y permanente con los otros “datos” diferentes pero similares, distintos pero comparables. La comparación permite “descubrir” –inductivamente– esas “categorías y propiedades formales” que son el producto de la teorización sociológica.

Para analizar las entrevistas de investigación con el fin “descubrir” los mundos expresados y construidos en el dialogo con un investigador, se necesita aclarar la cuestión de las relaciones entre las “palabras” de la sociología¹¹ y la palabra de las personas. Esta es una cuestión particularmente delicada, ya que compromete una problemática de la categorización en general; es decir, la relación existente entre lenguaje y realidad.

Lo que está en cuestión no es la relación entre las “categorías naturales” y las “categorías eruditas”, sino sobretudo las relaciones de cada una de ellas con las “categorías oficiales”, las que sirven para legitimar y administrar el orden social. Este “juego a tres” es bueno considerarlo en todo trabajo sociológico. La elección de considerar las “categorías naturales” como los procesos clave de “constitución de sentido en los discursos” será argumentado antes de ser puesto en práctica en el análisis de las entrevistas biográficas.

III. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA NARRACIÓN

Una de las elecciones de nuestra investigación que nos parece el más adecuado para alcanzar nuestro objetivo de “comprender las lógicas y las estrategias personales de los nuevos actores religiosos en el proceso de modernización del campo religioso en Colombia” ha sido el de suscitar las “condiciones de la narración”; es decir, el de pedir a los

11 JEAN-CLAUDE PASSERON. *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, París, Nathan, 1991.

“pastores” y “chamanes” investigados que “cuenten”, no “su vida”, sino “lo que ha sido importante para ellos antes y después de haber sido elegidos”. Esta importancia sobre la dimensión “subjetiva” de la narración constituye, a la vez, una manera cómoda de diferenciar la entrevista del “plan” enviado un año antes bajo la forma de cuestionario y de provocar un “compromiso efectivo” de los interlocutores, un esfuerzo por “contar su mundo”.

Después de haber intentado separar los “principios generales del trabajo”, dos entrevistas integralmente transcritas y presentadas son analizadas según esos principios para llegar a la reconstrucción de un esquema específico que simbolice “el mundo de los pastores pentecostales y los chamanes colombianos”. El trabajo comparativo entre las palabras de los narradores y el proceso de iniciación estudiado y teorizado por diversos autores, permite la formalización de otro esquema común. Haciendo esto, es siempre la misma descripción estructural lo que implica el “descubrimiento” de los sistemas de disyunción y de conjunción entre unidades significativas que es puesto en ejecución. El paso de las “categorías naturales” a las “categorías eruditas” es explicado de la manera la más precisa posible, permitiendo la discusión de las soluciones propuestas. El tener en cuenta las “categorías oficiales” no se encuentra ausente, aun si el debate es dejado para el final del trabajo.

CAPÍTULO SEGUNDO

HISTORIA DE LO SENSIBLE

Consignas como la de *efficiency* es poner en marcha el arma absoluta de toda conversión; utilizar como palanca *el deseo de ser otro*, eso que los informes administrativos designan eufemísticamente como el cambio de las mentalidades. He ahí un elemento fundamental que hace la fuerza del cientismo: la capacidad de producir ignorancia con la ciencia...

La banalidad de la cotidianidad y lo imprevisto del acontecimiento son los materiales con los cuales se hacen y deshacen las vidas. Hay que conducir al lector a redescubrir en el terreno esas prácticas y a los personajes que las habitan.

En el análisis antropológico de las prácticas religiosas que estructuran una comunidad de creencias no puede ahorrarse la disección de las historias de vida de aquellos que son los actores. Acercándonos de esta manera al análisis sociológico weberiano, se puede sentir al carisma tomando forma, solidificarse y arroparnos con su magnetismo, mientras que la figura de los profetas se hace retrato de familia. La historia individual es como un objeto lanzado al espacio para rebotar sobre el obstáculo del acontecimiento, sin preconsciencia de lo que será este nuevo destino. Las historias de vida recomiendan practicar un análisis de rupturas, puesto que es así como los individuos deifican las circunstancias que ordenan su existencia. Aparentemente todo es normal, regular, para cada uno de nosotros y de pronto [...] en una contracción, un espasmo de tiempo, la historia individual profana se acerca a la historia cíclica del mito; es lo que queda y se convierte en memoria colectiva.

Las entrevistas con los chamanes y con dirigentes y fieles del pentecostalismo colombiano son transcritas con sus palabras, sus estructuras de frases y sus dudas. Frecuentemente el ritmo es rápido, podemos reconocer una manera de hablar típica de los colonos “paisas”, de las

gentes de la región de Antioquia y del viejo Caldas. Sólo falta el acento y la emoción que transmiten. Reconstruyendo la trama de su vivido, los “*born again*” se la apropian y le dan sentido confrontándola con la historia social a la cual pertenecen, desdeñando la cronología que intentarán, sin embargo, conservar para enseguida restituir lo que FRANCO FERRAROTTI llama “una biografía viva”¹². Revivir en interacción con los sujetos los pedazos de vida, descubrir su infancia, su visión del mundo, sus desplazamientos en el tiempo, el espacio y las categorías sociales para poder comprender las representaciones que les preocupan. Este es el objetivo de las narraciones.

Desde el nacimiento hasta la edad de la conversión, los acontecimientos ofician como los “ritos de paso”, marcando los umbrales y las etapas de transición para dar a aquellos que lo viven un nuevo estatus. Cada vez es una nueva muda que se materializa en el rito y cada rito no hace más que seguir al que le precede para, finalmente, anunciar el que se avecina; el rito participa de una ritualidad más grande que lo subsume, la Vida. Entre cada momento de esas experiencias emocionales, inefables cuando se producen, el individuo integra su nueva piel y aprende a hablar de lo vivido.

Es un poco antes de la pubertad que los conversos descubren, sin poderlo nombrar, “el llamado de Dios”. La despreocupada plenitud de la infancia, lo que no era más que el juego de las predicciones que autoriza la inocencia, va a convertirse en una ambivalencia maldita que es la adolescencia. La sombra de la sexualidad oscurece su horizonte y mete miedo. Matrimonio, hijos, divorcio, emigración [...] las secuencias se suceden y se encadenan hasta el momento en que la locura mística lo sumerge. Todas estas situaciones de vida son un lento pero inexorable descenso hacia las barriadas de la marginalidad. Para aproximarnos un poco a la quintaesencia de la experiencia, hay que re-situar esos acontecimientos en el contexto familiar y social –la condición particular de la mujer, de los indios, de los negros, a los mestizos de todo genero de aquí y de allá– del periodo en que tuvieron lugar.

En Colombia, excluidos dentro de los excluidos, lo que en otro lugar es marginalidad se convierte aquí en norma. La búsqueda identitaria se marchita en la mezcla encadenada de una comunidad impregnada de valores de una sociedad de las antípodas.

12 FRANCO FERRAROTTI. *Histoire et histoires de vie*, París, Klincksieck, 1990.

“¡No me ha ido tan mal!” Esta constatación seguida de una risotada resume la extraña historia de MARÍA. Seguir el hilo conductor de su narración es, por momentos, una empresa imposible. Todo el *pathos* que puede contener un ser humano se encuentra aquí dominado, socializado y reinventado por la mediación metafórica del verbo. Aquí vemos una de las funciones de la narración. La vida de MARÍA atrapada en ese proceso o esta “dialéctica de lo social”¹³ nos transporta a las profundidades del universo del pensamiento simbólico y los mecanismos del inconsciente en interacción permanente con las representaciones colectivas. Una vida singular se ilustra de esta manera de visiones universales. Tropezando con la enfermedad mental, mis personajes vivirán a fin de cuentas una iniciación, según las reglas del arte, que les procurara un nuevo estatus social.

A través del vivido de estos conversos, intento desmontar los mecanismos que se emplean en la elaboración del pensamiento religioso, su variabilidad cultural y su proximidad con otras construcciones religiosas con acentos exóticos. Intento, igualmente, hacer la demostración de la versatilidad de la ligazón social, como las gentes se encuentran ligadas las unas a las otras, en las buenas y en las malas y aquí tenemos al pentecostalismo como cemento de una nueva comunidad en el espacio y en el tiempo. Los dirigentes y sus fieles estaban sorprendidos porque nos interesaba lo que hacían, sus prácticas. La mayoría de los conversos se encontraban orgullosos de su nueva importancia y no desaprovechaban la oportunidad para presentarme como un “sabio” que trabaja con ellos. Retorno al terreno en Colombia: ¿qué es lo que encuentro? Mujeres, hombres, colonos, indígenas, mestizos impregnados de religiosidad. Interrogando su historia y su medio ambiente, constato que en su familia otras mujeres y hombres han sido convertidos. Encuentro que esos fieles poseen características particulares; la mayoría de los que vienen al templo o en visita amistosa a la casa de PEDRO tienen la experiencia común de ser desplazados.

Esto quiere decir que el pastor y sus fieles tienen una visión parecida del mundo y si es así, ¿cuál? Y, además, ¿de qué mundo estoy hablando? ¿El de las creencias, de la fe o de aquel que descubren en la región o ciudad de acogida?

13 Ídem.

Las historias de vida parecen pertenecer a la misma materia con que se teje la red de la historia sin que se confunda con ella. Pero esta tensión entre historias individuales y la historia no puede ser comprendida sino se hace la pregunta de la relación del individuo la comunidad. JOHN SEARLES¹⁴ piensa que hay que buscar el fundamento del comportamiento social en el “sentimiento de comunidad”, afirmando que el acto individual hace parte del acto colectivo. He encontrado ese sentimiento compartido entre las gentes que encuentro y me esforzaré a lo largo de mi exposición de mostrar como se singularizan PEDRO y sus fieles. Sin embargo, MARÍA no comparte ese sentimiento. Ese “sentimientos del nosotros” que para SEARLES es pre-existente a la intencionalidad colectiva puede ser el motor de una “economía psíquica”.

La historia que PEDRO y MARÍA me narran en palabras, de sangre, sudor y lágrimas, contiene la historia general de los desplazados que no se dice: la desestructuración familiar, los desplazamientos, las rupturas de referencias afectivas, rupturas simbólicas, sociales. Me dice lo que las políticas públicas referidas a los desplazados no puede o no quiere observar: lo indecible, lo implícito, el precio de la integración. Una visión de un nuevo mundo en la cual su posición se llena de una ambigüedad muy humana: es imposible amar verdaderamente a este país. Porque lo odian, a veces, sin poderlo admitir y lo visten a medida que lo narran, decorándolo de mil virtudes, posiblemente para poder estar mejor encandilados por esos fuegos fatuos. No es acaso esa cosa, ese orden que es resentido vagamente en nuestras comunas y barriadas.

He intentado recoger ese vivido social de los sujetos en sus prácticas y en las maneras en que se negocian las condiciones sociales que les son propias. Descubro las formas específicas de la conversión practicadas por PEDRO y MARÍA y, por este medio, intento descubrir su universo simbólico, así como las relaciones que ellos establecen entre lo social y lo imaginario. Un universo micro-local, las gentes, su cara, la historia de las sociedades se resumen en una puesta en escena en carne y hueso. Así, desde las dudas y sus afirmaciones, se construye una simbólica de historias, de personajes, de creencias y de lugares estrechamente enlazados en un abrazo sincrético.

14 JOHN SEARLES. “L’intentionnalité collective”, en HERMAN PARRET (dir.). *La communauté en paroles*, Liège, Edit. Mardaga, 1991, pp. 227 a 243.

Me gustaba pasar las tardes y noches en casa de PEDRO y de MARÍA participando en las sesiones de enajenación, de glosolalia y de catarsis colectiva en compañía de otras personas. Todo el mundo sabe que los espíritus no existen [...] No se les ve, no se les escucha y, sin embargo, todo el mundo podrá jurar que “algo” se ha manifestado a lo largo de estas sesiones. A medida que la conversación con PEDRO y MARÍA avanzaba, me daba la impresión de entrar en un mundo fantástico, ese mundo de la infancia donde todo es posible, el mundo de los héroes y de los dioses. Evidentemente no se trata de mis propios sentimientos y de mis representaciones. Por una verdadera “mito-praxis”¹⁵, los acontecimientos del pasado, los del presente y del futuro encontraban en esos momentos su desenlace. Los pastores-médiums y los chamanes describían los lugares de los personajes que tomaban vida delante de nosotros y con los cuales nos comunicábamos. A veces ellos interpe-laban a uno/a de los participantes. Los monólogos eran raros. Temíamos o simplemente tomábamos consciencia, finalmente, del sentido de nuestros actos. La parte sensorial es extremadamente importante en esas reuniones.

Estábamos al acecho de un acontecimiento extraordinario y a veces con MARÍA, más precisamente, se producía. Una cantidad de espíritus y entre ellos el Espíritu Santo surgía alrededor de nosotros y, entonces, MARÍA levantaba sus manos, las palmas hacia arriba, los codos doblados. Las lagrimas corrían sobre sus mejillas, su voz era grave con acentos rancos, las palabras eran pronunciadas lentamente, calmadamente: “saluden al que viene entre nosotros, ¡¡aleluya!!” Éramos conscientes de que vivíamos unos momentos excepcionales y repetíamos tímidamente por miedo al ridículo o por vergüenza de nuestra falta de convicción y de entusiasmo: aleluya [...] MARÍA aparecía radiosa, sonreía mientras nos anunciaba: ¡JESÚS está entre nosotros y con él el Espíritu Santo! Yo sentía que algo había cambiado, la atmosfera del lugar no era la misma que al comienzo. La gente estaba más silenciosa. Teníamos la sensación neta de que algo importante estaba pasando y nosotros éramos testigos y a la vez actores. La pastor-médium nos presentaba a los celebres personajes: JESÚS (y otros que no anoté en ese momento).

Ese sentimiento de entrar en la historia y de construirla crecía cada vez más, pues en esos instantes maravillosos, MARÍA realizaba bellas

15 MARSHAL SAHLINS. *Des Iles dans l'histoire*, París, Seuil, 1989, p. 127.

predicciones para cada uno de nosotros y para la humanidad en general. Al mismo tiempo, los “maestros espirituales” respondían nuestras preguntas sobre la naturaleza de las cosas con las más bellas metáforas. No había necesidad alguna de analizar esos momentos de enajenación. Estar ahí era suficiente. Después de una media hora de intensa presencia, los espíritus se retiraban dejándonos en plena armonía, en paz con nosotros mismos y con el resto del mundo, mientras que MARÍA retomaba sus sentidos. Con PEDRO, era también muy emocionante pero con la diferencia que él mismo juntaba toda esa teatralidad de lo divino. No era solamente el intermediario. Durante las horas que seguían a la revelación, nosotros nos volvíamos más amables, hablábamos los unos con los otros, muy respetuosos. La amistad y la solidaridad echaban raíces en el mito que acababa de nacer. No podría describir de otra forma las sesiones con el Espíritu Santo a las cuales asistía. Sin embargo, no afirmo en ninguna parte la existencia del Espíritu Santo.

Los pastores y algunos fieles toman contacto conmigo e intentan reflexionar respecto de sus prácticas, me preguntan para eventualmente integrar sus experiencias: una verdadera interacción entre el investigador y los sujetos de la observación. Intento recomponer una parte de mi historia, pero no estoy seguro sobre que esta me haya pertenecido alguna vez: Ayer es algo brumoso, lejano [...] Hoy es denso, de una presencia [...] He existido verdaderamente antes de esta narración. Las caras, los paisajes, los olores resurgen aquí y allá; pero no podría decir a quien he prestado esas emanaciones de otro tiempo, de otro lugar.

I. VIAJE A UNA BARRIADA O COMUNA

PEDRO vive en el norte. MARÍA vive en el sur de Bogotá. De esta manera queda marcado su territorio, la desconfianza recíproca y la especificidad de su congregación. En la localidad de Ciudad Bolívar donde vive MARÍA, las casas no tienen un estilo propio, con o sin ventanas y no tienen frontón de verandas: casas de campesinos desarraigados donde faltan toda clase de servicios públicos. No hay tampoco espacios verdes ni árboles y no existen los espacios públicos. Después de haber vivido en una hermosa casa en el campo, MARÍA vive actualmente en un modesto apartamento de autoconstrucción: algunas piezas y un corredor interior formado por cuatro paredes. Hay que tener buenas razones para venir a vivir aquí, lejos de su lugar de origen, en estos barrios

del sur donde no existe la opulencia ni la originalidad. Sólo esfuerzos, sufrimientos [...] Imagino [...] Soledad. El norte de Bogotá tiene otras connotaciones: se ve la riqueza, el verdor de los espacios, hay árboles, mientras que el sur es descarnado, polvoriento.

La casa del pastor hace esquina y enfrente se encuentra una escuela primaria. Un muro blanco hace ángulo recto y permite que la casa goce de tranquilidad y lejos de las miradas indiscretas. El portal de la casa es de madera y entreabierto. El carro del pastor se encuentra estacionado delante del garaje; un Ford color gris. El corredor está empedrado. Hay un arbusto discreto al final del patio rodeado de algunas estatuas en el jardín. Un letrero en madera oscila silenciosamente y se puede leer la inscripción que cuelga del alfeizar: pastor de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.

Los fieles entran por la puerta principal, pero nosotros entramos por la puerta del servicio.

Un columpio pintado, una mesa pequeña, cuatro sillas y una pajarera. La naturaleza se encuentra bien domesticada, puesta en sordina.

Una vez atravesado el umbral de la casa, nos encontramos con un corredor cuyo suelo en madera se encuentra bien encerado y que es la vía hacia las otras piezas que confluyen: a la izquierda la cocina, el salón-comedor y a la derecha un pequeño cuarto para los amigos, el gabinete de consultas, una pequeña sala de espera y la pieza dormitorio del pastor. La cocina es el lugar de vida principal. Es ahí donde llevaremos a cabo la mayor parte de las entrevistas. Cuando PEDRO no está trabajando, la gente viene aquí para encontrar y discutir con PEDRO de manera informal, saboreando un café. Es un lugar propicio para las confidencias, es el territorio de las mujeres. Es una atmosfera rica en olores propios de la cocina colombiana y es el único lugar de la casa que no se parece a una sala de venta o a un museo desbordante de colecciones que PEDRO aprecia mucho. En los muros encontramos los retratos de la familia del pastor, su esposa y sus cuatro hijos. Un CRISTO de cabellera larga y con una mirada llena de compasión tiene en sus manos un Sagrado Corazón iluminado. Las fotos de los hijos completan los espacios libres.

En otros lugares se encuentran gigantescos vasos decorados con hojas de oro e ilustrados con escenas religiosas, vienen de Barcelona. Numerosos servicios de cristal europeo, colecciones de caballos de porcelana y muñecas provenientes de todas partes se encuentran si-

tuadas al interior de pequeños armarios de vidrio. El canapé, las sillas aterciopeladas, la mesa y los taburetes estilizados han huido de sus funciones primarias y no están ahí para un uso vulgar. Están ahí para ser vistos, no para ser usados por el común de los mortales. Sólo se usan en ocasiones muy especiales. Una atmosfera silenciosa, un olor a cera, la limpieza excesiva y el orden que ocupa cada objeto en su lugar determinado. No tenemos elección, estamos obligados a realizar una retirada estratégica hacia la cocina.

En una pequeña pieza se halla el gabinete de consulta donde el pastor recibe. Un arcaico escritorio recubierto de un paño verde. Un pequeño altar a la derecha donde se encuentran presentes las fotos de parientes y amigos, retratos de CRISTO y una candela eléctrica cuyo filamento incandescente vibra y testimonia frente a este pequeño mundo que no se les ha olvidado. Una estatua “grandeur-nature” de un santo mitrado, que tiene el báculo en una mano y bendice con la otra, le dan a esta pieza la altura y la solemnidad que se impone. Los *patchworks* obran como testimonio de reconocimiento de los fieles satisfechos y a los que se les puede sumar una biblioteca llena de libros con títulos evocadores de teología y ciencias sociales. Todo este ambiente tiene un aire de “bazar” árabe, un aire de fiesta que nos emborracha y nos transporta a otros tiempos y lugares ignorados de la modernidad. Una autentica sinfonía barroca interpretada por los ídolos y los iconos paganos sobre un tiempo cristiano [...] En la sala de espera donde las imágenes de CRISTO flirtean con la televisión, los fieles pueden depositar sus ofrendas para los pobres en las manos juntas de este ídolo con mirada ausente que PEDRO se encargará de hacer llegar.

La constatación de los lugares de vida, en comparación con la casa de MARÍA es mucho más rápida: lo estricto necesario, una silla, una banqueta y un pequeño salón en bambú en la pieza principal. No hay que olvidar la televisión que se mantiene encendida todo el tiempo, emiten programas que miran los niños una vez entran de la escuela. Una puerta corrediza permite entrar en una cocina funcional separada del salón comedor por medio de un mostrador a la derecha. Aunque existe la mesa de bambú con cinco taburetes, MARÍA y sus hijos raramente la ocupan, prefiriendo comer en los platos que colocan en la pequeña mesa del salón y sentados en los cojines de la silla y de la banqueta. Finalmente, se encuentra una biblioteca en bambú en la que se encuentra un reloj de bronce, ultimo vestigio de su primer matrimo-

nio. Un viejo magnetófono y algunos libros ocupan los otros espacios. Dos pequeñas piezas ofrecen reposo y ensoñaciones, sin cubre-lechos ni sedas, a los habitantes del lugar. Quien pueda pensar que esta descripción es muy breve comparada con la descripción hecha de la casa de PEDRO, puedo responder simplemente con una sola palabra: ¡precariedad! Es el sentimiento que se tiene al entrar en la casa de MARÍA: ninguna coquetería en las decoraciones, ningún objeto superfluo, nada instalado, nada definitivo [...] Tan sólo un lugar de repliegue y de paso. No obstante, el visitante tiene la ventaja de no encontrarse acantonado en la cocina como en la¹⁶ casa de PEDRO. Aquí se puede usar la vieja banqueta. MARÍA no se molesta.

II. LOS PASTORES PENTECOSTALES COLOMBIANOS

He vuelto a Colombia en 1990, después de una larga ausencia, pero muchas cosas han cambiado. La “revolución heroica” atraviesa el país a lo largo y ancho de sus espacios e instituciones. Es la modernización capitalista. La dolarización de la economía es un hecho. Hasta en los rincones más perdidos de la Amazonía el dólar se erige en Dios todopoderoso. Algo jamás visto en la trágica historia de este Macondo inacabado. Este país se encuentra dotado de un ritmo incierto y los días vagabundean carcomiendo la paciencia de aquellos que desean una mayor racionalidad en las prácticas cotidianas. Los “El Dorados” se suceden uno tras otro. Las “bonanzas” de dinero dejan detrás su cortejo de muertes violentas que son rápidamente olvidadas. Nosotros los “hijos errantes de aron” vamos siempre hacia delante en búsqueda permanente de riquezas fáciles (vamos a lo que vinimos). La ley y lo que se desprende no nos interesa para nada.

PEDRO tiene 49 años cuando lo encuentro, pero ya en Bogotá él hace parte de esos hombres a quien se busca para pedirle consejo, porque se considera que tiene la experiencia y la madurez necesarias para la comprensión de la vida. Ha envejecido.

Sus cabellos comenzaban a tomar ese color argentino que le da una apariencia de hombre respetable. Ha engordado mucho últimamente:

16 El país se convirtió en un gran productor, procesador y distribuidor de drogas heroicas como la cocaína y la heroína.

una vida muy sedentaria, una mala salud y una higiene alimentaria que haría palidecer a un dietético, acabando lo que una vida agitada había esbozado mientras la obesidad ganaba terreno. Numerosos tratamientos y regímenes mal indicados no hacían otra cosa que agregar fatiga y frustración, pues su modo de vida se modificaba poco. Se puede establecer un paralelo con las representaciones de las figuras de la espiritualidad, BUDA, por ejemplo, y ver cómo el volumen del cuerpo de una persona puede ser representativo de su santidad y de su lugar en la jerarquía y la iconografía religiosa. La abundancia de energía y de amor disponible en el *hara*, el centro del mundo para los japoneses o inversamente, una delgadez extrema, signo de privación y de ascetismo son los signos de la religiosidad. Pero PEDRO era un niño glotón que después de una semana de retención perdía toda continencia ante un pastel o un plato de frijoles [...] PEDRO respiraba el exceso.

Su cara permanecía perfecta cualquiera que fueran las circunstancias, mirando sin exageración: una plenitud que sólo es capaz de mantener un hombre de su envergadura y de su edad. Usaba vestidos anchos de color claro, blancos en la mayoría de los casos. Decía que esos colores eran los de la espiritualidad. Sobre su pecho reposaba un crucifijo de plata impresionante. Eran los atributos de su función y, al mismo tiempo, que reforzaban su poder y lo protegían. Sus manos estaban adornadas de un gran anillo con un topacio incrustado, voluminoso como un huevo de perdiz. Sus uñas estaban bien cuidadas. Encontrándole a PEDRO un gran parecido con un obispo católico, lo llamaba "su eminencia", cosa que lo hacía reír mucho. Era de una ingenuidad desconcertante, tenía un corazón de niño. PEDRO afirmaba, por ejemplo, que el héroe de la serie llamada *La casa de la pradera*, MICHAEL LANDON, era realmente un ángel. Hablaba de trabajo, de dinero, de amor, de la muerte, de Dios, sin darles a esas palabras exactamente el respeto y la seriedad que esas palabras tienen para el sentido común. Se expresaba en español y mezclando algunas palabras del inglés. No lo escuché nunca hablar en esa lengua. Solamente los misioneros norteamericanos la utilizan frecuentemente.

Generoso de su persona y de sus bienes, era de una naturaleza alegre, de una liviandad que remataba con una carcajada gargantuesca. Una especie de artista caprichoso y fantástico. Se extrapolaba sobre toda la gama de emociones, teniendo cuidado de no olvidar ninguna. Expresaba de esta manera sus orígenes, su lugar, su estatus. La historia

de PEDRO es una larga serie de rupturas y de cambios: de amores, de modos de vida, de espacios sociales. Muchas frustraciones y sufrimientos, una aculturación sucesiva jugaron un papel nada desdeñable en su desarrollo espiritual. Cada quebranto modificara sus percepciones.

Colombia, como la mayoría de los países del Caribe y de los Andes, es una confluencia de culturas y de pueblos. Desde la época precolombina, mercaderes, guerreros, misioneros, soldados de todas las creencias, cristianos viejos, cristianos nuevos, judíos marranos y árabes han atravesado y comercializado a lo largo del río Magdalena cuando no se mataban entre sí una vez acabado el genocidio de los indígenas en nombre de Dios. A través de los intercambios y los contactos entre diversas poblaciones, se ha constituido un fondo cultural común en un espacio social diseñado entre el mar y las cordilleras, mientras que las culturas limítrofes originales se han “enriquecido” de los elementos exógenos. La familia materna de PEDRO es católica, originaria de Andalucía, España. Emigraron a Colombia a comienzos del siglo XX como muchas familias españolas de origen judío. PEDRO es el producto de ese mestizaje cultural. Él cristaliza todas las ambigüedades culturales a las que no puedo agregar ninguna luz, él juega con su ambivalencia identitaria, utilizando todas las facetas de su herencia o, más bien de su mestizaje. Esta cultura “paisa” tiene como característica común el lugar importante asignado a la religión, a la familia y a la muerte, tal como nos lo explica DANIEL MESA BERNAL en su libro sobre los judíos en la historia de Colombia¹⁷. Los acontecimientos se convierten en determinantes en la elaboración del estatus social de la mujer y en el acercamiento o en la dislocación de las familias. Es importante remarcar cómo en la familia de PEDRO, el sexo está presente en toda su forma simbólica, alimentando los fantasmas de poder, los deseos y los miedos a los adulterios; pero, sobre todo, en los rumores y en las conversaciones, como si el universo no estuviese preocupado de otra cosa que de sexo, de engaños, de amenazas, a la imagen de los dioses de la mitología. En efecto, la locura como el sexo y el honor tienen en común lo sagrado. “En gran media, la locura es la enfermedad de lo sagrado”, escribía ROGER BASTIDE¹⁸. PEDRO nació en Medellín el 23 de septiem-

17 DANIEL MESA BERNAL. *De los judíos en la historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1996.

18 ROGER BASTIDE. *Sociología de las enfermedades mentales*, México, Siglo Veintiuno, 1965, A. SUÁREZ (trad.).

bre de 1937. Él considera haber tenido una infancia feliz. Su abuelo paterno trabajaba en los ferrocarriles, hoy inexistentes. Él comenta que su abuelo era muy severo, crió con mano de hierro trece hijos. Un autentico “padrino” dirá su padre hablando del abuelo. Cuando su abuelo muere, su abuela tomo el mando. Aunque a decir verdad fue ella la que siempre mantuvo las riendas de la familia, pues el abuelo siempre estuvo ausente por sus continuos viajes. Era ella la mujer todopoderosa y hasta hoy se habla de ella con mucho respeto. Era ella el faro de la familia. PEDRO quería mucho a su abuela, a quien nadie contestaba su autoridad. Sin ser el último, PEDRO era uno de los hijos más jóvenes de la familia. El décimo. Hojeando su diario, me doy cuenta que su memoria ha conservado una cantidad de imágenes en los que los dramas de “La Violencia” (1934-1957) se codean con la paradoja de la ligereza de la infancia:

Me acuerdo que teníamos las arepas y leche con los tiquetes distribuidos por las religiosas que trabajaban en la fabrica de textiles Fabricato. En las tardes hacíamos la fila y jugábamos y cantábamos felices. No comprendíamos nada de lo que pasaba ni tampoco por qué mamá se la pasaba llorando. Ella tenía dos hijos en la guerrilla. Mis padres tenían una casa de madera en Caldas. Había cuatro piezas, cocina, baños. Allá pasábamos las vacaciones de fin de año. Éramos felices.

Las relaciones de PEDRO con la institución escolar parecen ser como para todos los niños, la relación de un niño con su maestra. Escribía:

En la escuela, mi maestra no me amaba mucho, pues no me gustaba estudiar. Un día le pedí permiso para ir al baño. Ella no me dejó ir y yo me orine. La maestra me hace ir al frente, me hace arrodillar y me coge por las orejas para hacerme besar mi pantalón y golpearme con una regla de madera. Cuando entro a la casa, mi mama me ve las orejas que escurrían sangre y me pide explicaciones. Buscamos al director y le muestra lo que había hecho la maestra. El director se mete en cólera y suspende a la maestra por quince días. Desde ese día la maestra me ubico en el último banco y no se ocupo más de mí. Esto me hizo ser malvado. No quería ir más a la escuela. Lo único que hacía era calentar el banco donde me sentaba.

A menudo, sólo en su habitación o delante del espejo, hablaba con alguien, a su doble. PEDRO tiene la intuición, primero, y la convicción, después, que él no es alguien como los otros. Este sentimiento lo encontraremos también en MARÍA a un nivel paroxístico, pues lucha de

manera permanente para ser “normal” hasta que la llamada de Dios sea la revelación de su normalidad. PEDRO siempre reza antes de dormir. Nos cuenta que “iba a la iglesia, al catecismo y que cantaba en la iglesia los domingos. Era el niño de la virgen MARÍA. Era el único lugar donde me sentía feliz”.

A los trece años hizo su primera predicción, un sábado por la tarde: el accidente de uno de sus hermanos. La realización de esta videncia azuzó la cólera y los reproches de su cuñada que le acusa de haberle hecho una brujería a su hermano. Esto le reforzó su sentimiento de exclusión y el de su diferencia. En otra ocasión anunció su matrimonio y su divorcio ocho años más tarde.

En la familia de PEDRO se cree en la mala suerte y en el mal de ojo. A lo largo de una jornada, numerosos gestos que podrían pasar como una manía o por supersticiones ingenuas para el observador corriente, son en realidad mil maneras de rodear la mala suerte y de conservar o llamar la suerte: furtivos signos de la cruz en diferentes ocasiones; tirar sal por encima de la espalda o regar en algunos lugares de la casa; un escalofrío cuando se está al frente de alguien desconocido [...] estos son los indicios que ponen los sentidos en alerta y hacen aparecer la inquietud.

PEDRO comenzaba a sentirse excluido, rechazado en medio de esa gran familia donde las individualidades no están por encima del interés general: “No es que fueran malos en mi familia, sino, simplemente, no comprendían que yo necesitaba mucho amor”. La pubertad lo encuentra sólo, incomprendido. A los trece años abandona la escuela y comienza su aprendizaje como albañil donde sus tíos. Trabajaba duro, mañana y tarde y no se sentía en un ambiente donde pudiese sentirse bien, sino que era un ambiente lleno de suspicacias y violencia: “mi tío era muy duro conmigo, con frecuencia me golpeaba y me decía que yo era un perezoso y me trataba de mentiroso. Yo encajaba los golpes e intentaba defenderme: Me quejaba ante mi padre y en lugar de comprenderme, me trataba de mentiroso y me golpeaba también”.

En 1955 se compromete muy joven. Toda su familia es originaria de Antioquia y genealógicamente descienden de mineros, de comerciantes de colonos. Todos son católicos. Es extranjero a los modos de funcionamiento cultural de su esposa y de su familia en particular. El encuentra su mujer gracias a la intermediación de su cuñado.

En las “gentes de poco”, para retomar la expresión de PIERRE SANSOT¹⁹, el amor se casa con la violencia que puede alcanzar a veces un clímax de tal naturaleza que la escritura y las palabras transcritas no alcanzan a dar una aproximación de esa realidad:

Me encuentro en la cocina y mi hermano se encuentra en la cama. La Nochebuena es el día más deseado en la familia. Mi madre se pone en cólera, se sube a la cama, abre la ventana se cae hacia atrás y se fractura la muñeca. Mi padre entra en ese momento, escucha los gritos y me coge por la garganta, pues mi madre le dice que es culpa mía. Entonces, mi padre me coge, me golpea, me estrangula y me hace sacar la lengua. Mi cuñado logra empujarlo y hace posible que me suelte, de lo contrario no estaría contando el cuento. Mi lengua se hinchó y tomó coloración azulada al igual que la garganta [...] Estaba completamente descompuesto. Mi madre tenía miedo de llamar al médico, pues ella debía contarle cómo sucedió y, luego, entonces, tenía miedo si contaba que mi padre tuviera problemas con la ley. Me cogí la cabeza y comencé a golpearme contra la pared sin parar. Estaba completamente histérico y me quería suicidar y mi madre en lugar de comprender mi situación continuaba pegándome pues creía que de esa manera me calmaría.

Esta escena por sí sola es significativamente importante para comprender la presión que se ejercía en esa época sobre los jóvenes y los valores que se imponían en ese medio social. Las relaciones futuras de MARÍA y de PEDRO están inscritas en esas imágenes. También se puede apreciar el modo de socialización particular de la comunidad en la cual PEDRO evolucionará en Bogotá.

Del matrimonio de PEDRO nacieron cinco hijos. Después del nacimiento de sus tres primeros hijos, PEDRO debe trasladarse a Bogotá. Se puede pensar que un mínimo de confort y la adversidad ambiente participan de la cohesión de la familia. La Violencia y el desplazamiento que la acompaña participan de la unión y de la ruptura entre los esposos. La Violencia se encontrara también presente en la vida de MARÍA, pues una buena parte de los hijos de esta región colombiana fueron separados de sus padres en ese momento.

Medellín, 1962: el retorno a sus tierras de los desplazados de la violencia se efectúa bajo el pánico. MARÍA y su familia son transportados en carros desvencijados y con algunos pocos enseres como todo mobiliario. Ella descubre las casas, con el espíritu aterrado y sobrecogido como lo han vivido cantidad de desterrados.

19 PIERRE SANSOT. *Les gens de peu*, París, PUF, 1991.

Era el aprendizaje de la cultura de la pobreza y de una solidaridad entre los hijos que se construía para hacerle frente a los adultos que practicaban permanentemente la injusticia contra ellos. Los hermanos y hermanas de PEDRO habían desarrollado en esa época fuertes sentimientos de revuelta y una profunda necesidad de reconocimiento.

Desilusionado, frustrado en su amor de padre por no tener a sus hijos junto a él, PEDRO partirá nuevamente a Bogotá para encontrarse con la que será su segunda esposa, ROSA RODRÍGUEZ: ella vive en Medellín, del barrio Manrique, el mismo donde habitaba PEDRO y su familia. Es una “caleña” que mantiene lazos bien estrechos con su ciudad, Cali. PEDRO la conoció en Cartagena antes de divorciarse. Los primeros días son muy duros para PEDRO en Bogotá. Cuenta las dificultades que le tocó superar: un garaje le servía de vivienda a la pareja, con una toma de agua como única solución para su aseo personal. La incompreensión de las costumbres es un factor que lo hace aislarse y llenarse de angustias. “No comprendía nada, tenía la impresión que todo el mundo se burlaba de mí”. Sus hijos le faltaban y a menudo pensaba en retornar a vivir junto a ellos. Realiza diversos trabajos y finalmente logra instalarse por su propia cuenta en los barrios del norte de la ciudad como electricista. Comienza a desarrollársele una necesidad urgente de espiritualidad.

III. LA CITA CON LA MUERTE

*Las cosas más importantes para la especie humana:
la muerte, el poder, la palabra.*

No se puede hablar de religiosidad y de espiritualidad sin tener en cuenta la relación que los actores y su sociedad mantienen con la muerte. Ese momento de la vida que amenaza el entendimiento es particularmente revelador de la manera como las gentes se representa el mundo, cuáles son las creencias que los animan y qué tipos de prácticas permiten a los vivientes separarse de los muertos y a los difuntos de encaminarse hacia el olvido y la memoria colectiva. La muerte le da sabor a la vida. Ella es un epifenómeno de la vida.

En la familia del pastor PEDRO, no le tienen miedo a la muerte, ¡pero sí le tienen miedo a los muertos! Los fallecimientos y los entierros son acontecimientos que permiten a los miembros de la familia reencontrarse y de reconocerse y de alimentar y recrear los lazos familiares

y sociales. “Me acuerdo bastante bien de las veladas que se hicieron a la muerte de mi abuelo y de mi abuela”. Dice PEDRO. No había nada de mórbido. Las familias llegaban solas o en grupo. Tenían una cara de circunstancias: la comisura de los labios ligeramente orientada hacia abajo, formando un arco de tristeza. El cuerpo rígido como replegado sobre sí mismo. Brazos caídos o las manos apretando fuertemente y abrazando a los más cercanos con un suspiro de empatía. A veces decían alguna frase: “Es terrible [...] pero así es la vida...”.

Banalidades ritualizadas que significan nuestro destino común de mortales y la aceptación de la fatalidad. Algunos tenían los ojos rojos y fatigados de tanto llorar. Pasados los primeros momentos de cita con la muerte, los movimientos y las lenguas comenzaban poco a poco a tomar vida, algunas risas comenzaban a escucharse y todos estaban contentos de estar ahí reencontrándose. Nosotros, los niños, entrábamos y salíamos de la habitación donde se encontraba el muerto. Los adultos no podían impedirlo. Nos turnábamos para besar al muerto y siempre había alguien que acompañaba al difunto, casi siempre una anciana mujer. En las otras habitaciones de la casa, las gentes comían, bebían, discutían y se acordaban del último entierro al que habían asistido y se preguntaban quién estaba presente al momento. También se preguntaban quién asistiría al entierro. Hacían un recuento de lo que habían comido y bebido en la ocasión. Los chismes y los rumores son también invitados de la fiesta. Una manera de apropiarse la vida y la memoria familiar que hoy se encuentra dispersa. Las preocupaciones del momento parecen ser del orden de la práctica ordinaria más que del incierto destino: los pequeños gestos del día restablecen el orden ahí donde los designios celestes habían instalado el desorden con la muerte.

Mas que de rupturas, el recorrido del pastor PEDRO lo expone a una “desafiliación” continúa: divorcio, desplazamiento, separación de sus hijos [...] Fracasa ahí donde su familia le ordena existir como un hombre respetable y como padre dentro de su cultura, única manera de ser socialmente aceptable.

Toda la vida del pastor que precede a lo que llama su gran “visión”, que lo va a marcar de una manera indeleble y que va a guiar sus pasos, parece ser una preparación, una puesta en condición –de la manera como percibe– con el fin de poder desarrollar su papel de pastor y de guía espiritual. PEDRO se siente diferente de las otras personas que le rodean. Imperceptiblemente, atraviesa el umbral del mundo de la reli-

giosidad, un espacio cognitivo diferente de aquél que conoce el común de los hombres, para ser confrontado por una realidad que en un primer momento va a atormentarlo, a brutalizarlo y que lo conduce a las fronteras de la razón: una enfermedad iniciática con el fin de integrar en un segundo tiempo –para mejor utilizarla– sus nuevas potencialidades.

IV. LA HISTORIA DE MARÍA

Cuando MARÍA me narra su vida yo me siento tocado por lo que ella me revela en cuanto a sus sufrimientos a lo largo de su infancia y de su adolescencia. A veces hasta me dan ganas de ir a tomar una ducha porque siento que la mala suerte puede ser contagiosa. Parece que su historia está muy estrechamente ligada a la del pastor PEDRO y, sin embargo, es totalmente diferente. Encuentro pedazos de su historia que son comunes sin que jamás se pueda llegar a conocerla completamente. MARÍA parece legarme, transmitirme un saber testimonial que el antropólogo puede comprender.

MARÍA perdió la memoria en todo lo referente a lo vivido por ella antes de los seis o siete años. Ella piensa que su inconsciente encontró un medio para protegerse ocultando los acontecimientos más duros, más traumatizantes. Desde su infancia ella siempre resintió una ligazón muy específica que la unía a su hermano gemelo, JORGE. Es una conjugación de lo masculino y de lo femenino. Ellos siempre fueron vistos y presentados en la familia como niños problemáticos: ellos acumularon un atraso escolar, son soñadores, torpes, poco habladores, etc. Estos son los signos de una sensibilidad y de un modo de ser impensable para sus padres. Cuando era niña su visión del mundo era muy extraña: cuenta que ella veía a través de las paredes, que se encontraba en contacto con las células que componen lo infinitamente pequeño. Ella explica que fue observando cómo viven las hormigas, que ella tomó conciencia de un “principio superior” indefinido, encarnándose en esos pequeños insectos como un poco a la manera que se presenta en la película de CLAUDE LELLOUCH *La belle histoire du monde* en la cual las abejas se encuentran siempre presentes –estos insectos se encontraban con CRISTO en la cruz y transmiten la memoria de este acontecimiento– simbolizando a través de los siglos los mensajeros de la conciencia cósmica, divina.

MARÍA siempre pensó que era anormal porque siempre la etiquetaron de esa manera. Su padre la hacía examinar regularmente por los médicos y su madre, celosa, histérica y cuestionando todo lo dicho por el padre, no pierde una sola ocasión de recordarle que ella es anormal. ¿Cómo no creer que se es anormal cuando se ven cosas extrañas?: una sombra que se acerca hacia sí todas las tardes y que la abraza, una visión que atraviesa las paredes, etcétera. Cómo pensar su normalidad cuando aquellos que queremos y que se supone que nos quieren y nos protegen, nuestros modelos, nos marginalizan y meten a todo el mundo en contra de sí. Cómo no estar convencidos de su enfermedad cuando una “institución total”, nos señala con el dedo porque se tienen padres y por esa razón no se puede recibir el afecto y el cariño de las monitoras. Entonces, el nombre de esos padres se convierte en un verdadero peso a soportar: muertos ellos aportarían estima, amistades y ventajas naturales, pues los pupilos son vestidos y ayudados por el Estado, mientras que esos padres vivos no dan absolutamente nada y no se recibe ayuda de nadie [...] Durante toda su adolescencia MARÍA escucha hablar de su locura y, sin embargo, ella tiene sueños y desarrolla las actividades como toda niña de su misma edad, va al colegio y hasta se da el lujo de tener un amigo.

En 1963, ella comienza un bachillerato comercial. Por ausentarse de la escuela su padre le dice que se vaya de la casa, ella se siente completamente desesperada, perdida, abandonada. Alquila una pequeña habitación en el centro de la ciudad de Bogotá y continúa durante algunos meses sus estudios. Un día se entera que está embarazada y ella está decidida a criar sola su bebé, pero lo piensa mejor después de haber discutido con sus amigas, entonces ella lleva una vida de una joven embarazada que no quiere tener su hijo: se la pasa entre el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y los consultorios de algunos ginecólogos liberales. MARÍA no quiere en el fondo perder su hijo, ella finalmente lo guarda y esta manera de actuar la calma. Las amigas le informan de las dificultades a su madre que se encuentra en Medellín, quien le propone ayudarla a instalarse en esa ciudad si ella así lo desea. MARÍA acepta.

Ella se casa y tiene un segundo hijo. En este momento MARÍA se encuentra sola con sus hijos, ella busca trabajo, se rebusca, realiza entrevistas para poder encontrar pequeños contratos. Es muy habilidosa para todo lo que es artístico: pintura, tejer, el canto, la escritura, teatro, etc.

En Medellín las relaciones son tensas entre MARÍA y su madre. Esta señora ha vivido encerrada en sí misma en esa región “paisa” tradicional y el mundo moderno parece no haberla tocado: MARÍA lucha por tener su independencia y guardar sus hijos, trabaja como camarera en los restaurantes y realiza pequeños trabajos antes de estabilizarse, al encontrar su futuro marido, CARLOS, un vendedor ambulante. De esta nueva unión nace un niño. Aunque casada, es decir que tiene un estatus, ella es rechazada por los otros miembros de su familia:

Cuando tenía siete años yo visitaba a un psiquiatra. Cuando retorno a Medellín la primera cosa que hace mi mamá es intentar encerrarme en un psiquiátrico. En consecuencia, yo no quería ir a visitar a un psiquiatra. Mi madre me decía que yo no era normal. Toda mi vida he luchado para no ser encerrada en un psiquiátrico, en la casa de los locos. Intenté suicidarme, yo no soportaba esta vida que llevaba en Medellín y mis relaciones con mi familia. Tuve que luchar para obtener la patria potestad y tener a mis hijos a mi lado. Mi madre me golpeaba hasta hacerme orinar sangre delante de todo el mundo en la calle. Las peleas comenzaron un mes después de mi llegada, ella quería coger a mi hija diciendo que yo estaba loca y que, en consecuencia, no podía ocuparme de ella, de mi hija. Una vez yo me encontraba sentada en el canapé después de haber consumido unos medicamentos y yo veía a personas que había conocido en el pasado, gente desaparecida, yo escuchaba las campanas, todos me decían: “no seas tonta, nada te va a pasar, aún no es tu hora”. Había voces que me hablaban, luces, era el Espíritu Santo. Todo esto pasaba delante de mí y yo terminaba por dormirme. Me desperté dos días después y el teléfono estaba sonando, vuelvo a escuchar las voces cuando me despierto como si alguien me hablara de lejos, desde otra habitación. Esa voz decía: “la próxima vez que intentes suicidarte no vas a morir, pero si vas a quedar discapacitada, tú eliges, o dejas de ser tonta o imbécil o terminarás discapacitada”. En ese momento yo comprendí que no debía nuevamente suicidarme.

Esta historia nos da una idea más exacta sobre la relación ambigua que mantiene MARÍA con su familia y más particularmente con su madre. Ellas se buscan, tienen una necesidad de estar la una al lado de la otra, reconociéndose, pero al mismo tiempo se niegan la una a la otra a llevar una existencia normal. Comparando las entrevistas realizadas con PEDRO y las realizadas con MARÍA, encontramos las mismas escenas de violencia, las mismas palabras para describir lo que han vivido; son historias, parecidas en ese aspecto. Una generación reproduce a otra, o proyecta sobre esta las relaciones que conoció en su tiempo. Se puede observar una negación total de la especificidad de la adolescencia en tanto que estado. Se puede apreciar también la manera como el padre

se dirige a sus hijos: por pequeñas palabras interpuestas, privándolo de la palabra y de toda respuesta. Un individuo que no es “un sujeto hablante” vive una cierta marginalización; es decir, él no existe. Lo sueños son de una importancia y de una cierta significación para MARÍA, de la misma manera que lo son para PEDRO. Me parece que es con la ayuda del Espíritu Santo que los pastores realizan las mejores interpretaciones. Efectivamente, si al comienzo del desarrollo de sus facultades espirituales MARÍA y PEDRO hacían un análisis intuitivo de su vida onírica, en función de lo que resienten y de sus sentimientos cuando se despiertan. Después veremos cómo esas interpretaciones serán más elaboradas.

Sin ser psicólogo, en este estado de la narración de sus historias de vida, puedo atreverme a formular algunas características que permitirán comprender mejor el punto de vista antropológico. Categorías conceptuales y culturales movilizadas. A lo largo de las entrevistas efectuadas aparece claramente que MARÍA siempre representó un peligro para sus padres: ella encarna una incertidumbre que hay que apartar.

Desde ahora, a partir de estos fragmentos de entrevista, se puede distinguir y efectuar un espacio de sentido. Es así que tenemos, de un lado la esfera de lo público: aquí no se puede decir o hacer sino lo que es comunitariamente y comúnmente reconocido, aceptado. Se trata de “aparentar” ante los otros. Lo que es importante es el lugar que se ocupa socialmente, este es igualmente uno de los aspectos que sostienen el honor de la familia. La locura es socializada. Todas las actividades construyen y hacen visible esta imagen que hay que reproducir. La familia está compuesta del *pater familias* y de la madre en un diálogo que excluye a los otros o que los incluye hasta hacerlos desaparecer, una “solidaridad jerárquica”²⁰ familiar que implica una sumisión a la autoridad paterna del padre, principalmente [...] lo masculino. De otro lado, la esfera de lo privado se convierte en el lugar de expresión de todos los fantasmas. No hay más que movimiento, es el dominio de la sombra y de la ambigüedad, de la violencia y de la traición. En una palabra, de lo femenino.

En la dialéctica que une estos dos aspectos de lo cotidiano es muy difícil para MARÍA encontrar un mínimo de solidaridad, de compren-

20 MARSHAL SAHLINS. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, 3.ª ed., Barcelona, Gedisa, 1997.

sión y un lugar de cohesión donde poder estructurarse: bien sea en la casa de sus padres o en la esfera de lo social. En efecto, durante mucho tiempo ella no existió sino como fantasma y derivativo de la familia.

La exposición de la vida de MARÍA puede parecer “asimétrica”, menos densa comparada a la del pastor PEDRO. Paradójicamente, es MARÍA quien nos regala con un discurso muy rico y de lo más significativo en cuanto a su experiencia religiosa. La distancia que MARÍA construye con relación a su pasado, la dimensión más individual de su itinerario contrasta con la implicación total y la disolución del pastor PEDRO en su comunidad de desplazados. Es de esta manera que mi posición de investigador cambia alternativamente de una adhesión formal al pastor y sus amigos hacia comprensión de las prácticas con MARÍA.

Las historias de vida que me cuentan PEDRO y MARÍA ponen de relieve los acontecimientos que les parecen indispensables para la comprensión de su historia. El orden de la producción de los momentos biográficos importantes no corresponde necesariamente a una estricta sucesión cronológica, aunque la he ordenado de una manera lineal a posteriori. Todo etnólogo sabe muy bien que a lo largo de las entrevistas se puede perder el hilo de la historia, se mezclan las fechas, los lugares y se ven aparecer caras y personajes diferentes, deformados con relación a lo que creemos conocer. Partiendo del “postulado del sentido de la existencia”²¹, los pastores y el etnólogo intentan encontrar lo que ellos estiman importante en la participación para la construcción social del papel ocupado por PEDRO y MARÍA en el momento de la entrevista. Esta búsqueda del sentido nos permite una reescritura de las historias individuales por las personas que las han vivido. Estas historias manifiestan la necesidad de inscribir el aspecto personal de la experiencia dentro de una comprensión objetiva, histórica y social de la estructura productiva de su ser. MARÍA es gemela con su hermano, una característica que singulariza estableciendo una naturaleza del orden “de lo sagrado” o una polaridad niño/niña, que es asimilado a la equivalencia mal/bien. MARÍA está viva, su hermano está muerto, lo que nos confirma “la individualidad negativa”²² de esta última. PEDRO

21 PIERRE BOURDIEU. *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

22 ROBERT CASTEL. *Las metamorfosis de la cuestión social, crónica de un asalariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

desarrolla sus prácticas religiosas de acuerdo con sus propias creencias y es fiel a su cultura de origen, mientras que MARÍA no puede hacer otra cosa que expresar su singularidad pensándose loca [...] La generación del pastor PEDRO reproduce con sus hijos lo que conoció con sus padres en su historia: la violencia de la adolescencia, el encierro de lo femenino sexuado, la incompreensión, la sospecha; al perecer la inhibición se transmite de mujer a mujer, de madre a hija [...] antes de aparecer formulado en el verbo, el que hace acceder a un lugar de la palabra.

V. UNA COMUNIDAD EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO

He insistido en varias ocasiones sobre las especificidades étnicas de los fieles del pastor PEDRO. Escuchando estas gentes nosotros adivinaremos por contraste los fieles de MARÍA, esencialmente cundí-boyacenses.

Podemos imaginarnos un mosaico de etnias de orígenes culturales diversos que se refieren a sus propias tradiciones, propias representaciones de sus prácticas sociales y simbólicas y a identidades particulares. Estas micro sociedades presentan rasgos que le son muy propios y homogéneos, aunque todos los individuos no tengan la misma historia de desplazamientos y pueden marginalizarse (o ser marginalizados) en su propio grupo social. Sin embargo, las proximidades pueden ser igualmente reconocidas en otras comunidades: la *melting-pot* colombiana o los “mestizos vergonzantes” no son más que una cierta manera de mezclar los géneros y las comunidades étnicas estratificando las unas con relación a las otras. De esta manera, en los puestos de responsabilidad de las jerarquías burocráticas, en las profesiones liberales, la presencia de los mestizos, indios o negros es más débil que la de los blancos o criollos. Todo ello depende de la región de origen, de la manera en que dominen el español académico, de los antecedentes relacionales en la capital, del poder de la representación política de la comunidad referida, de las escuelas y colegios frecuentados, de la pertenencia a la Iglesia Católica, a un club social y deportivo y otros factores sociales como son el grado de calificación, pero que no siempre funciona, o sea la meritocracia. La gran mayoría de los desplazados provenientes de las zonas llamadas de violencia van directamente a aumentar las bajas clases sociales ya presentes en la ciudad para agotar en los campos y en las pocas fábricas la esperanza de un mundo mejor que buscaban cuando fueron obligados a dejar sus regiones de origen.

Un cuarto de siglo es la diferencia existente entre la llegada de PEDRO y su familia y MARÍA, quien llegó encuadrada en los programas de desarrollo de la capital. Ellos se encontraron naturalmente en el espacio social constituido por la comunidad “paisa”. Se puede pensar que la elección del lugar de residencia a su llegada a la capital –los desplazados van siempre al reencuentro de otros desplazados en los mismos barrios– y una cierta solidaridad social y étnica en el trabajo les permitió este acercamiento. Del garaje, pasando por el apartamento y hasta la casa individual de hoy, la familia del pastor PEDRO ha pasado del mercado de las informaciones a las “palancas” en la misma vía que habían ya trazado y recorrido una buena cantidad de “paisas” antes que ellos.

PEDRO nos habla siempre de estos cambios que él ha sufrido a lo largo de su vida. Fue una doble ruptura: familiar y cultural. ¡Un choque terrible! Se puede imaginar fácilmente su partida de Medellín y la culpabilidad que lo atraviesa al dejar atrás a sus cinco hijos [...] Esta es una dimensión que no debe olvidarse para poder comprender la violencia social, afectiva y simbólica de este tipo de rupturas. Él nunca ha dejado de justificar su partida ante sus hijos, narrándoles cómo había llorado en solitario a causa de ellos, para pasar, minutos más tarde, a cargarlos con la culpa según su interpretación cultural: “De todas maneras ustedes no aman al padre, ustedes no lo respetan”, dirigiéndose al entrevistador, o sea a la generación actual.

Escuchando a PEDRO tengo la impresión que no se refiere a una identidad étnica y nacional en particular, sino que él juega en todos los registros de sus múltiples adhesiones. Sus estrategias se dan en función de las situaciones que le permitieron inscribirse socialmente en su espacio de vida. Este aspecto identitario me parece uno de los más importantes y el más manifiesto para comprender la personalidad del pastor pentecostal colombiano y el papel de esta religión. CLAUDE LÉVI-STRAUSS piensa que la tarea del antropólogo es la de reconstruir una identidad y no la de afirmarla y postularla. En efecto, la identidad para él es “una especie de hogar virtual al cual es indispensable referirse para explicar un cierto número de cosas”²³. Identidad étnica (de origen), identidad colectiva (de desplazados), identidad nacional. Pare-

23 CLAUDE LÉVI-STRAUSS (dir.). *La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981.

ciera que esas nociones se confrontan, se oponen y se contradicen para poderse anular mejor. Esto no es nada. Este polimorfismo identitario puede cohabitar en un mismo individuo sin que exista realmente una competencia entre estos diferentes aspectos. Más allá de la cuestión de la identidad y del desplazamiento podríamos preguntarnos si no es más bien la cuestión de las relaciones sociales que se presentan. ¿Qué es lo que hace la coherencia en una sociedad, de un grupo en el cual vive el nuevo pastor? ¿Cuáles son los referentes históricos, míticos y simbólicos que permiten a los individuos afirmar su pertenencia y su solidaridad en ésta sociedad y al interior de ésta cuál es la manera de distinguirse? ¿Será la pertenencia étnica, el sentimiento que nace de una experiencia común, la expulsión, el verdadero desplazamiento a través del tiempo y los espacios sociales, la conciencia de afrontar el mismo destino en un territorio inmenso objeto de todas las codicias, los fantasmas y los miedos? Es el papel del pastor pentecostal que juega el papel de instrumento de cohesión social y que se encontraría en el corazón de todos estos temas.

En Colombia la gente no se mezcla ni fácil ni abiertamente! Es precisamente por estos cortes a los que también se refiere la cuestión de la identidad. En los barrios la talla y el estilo, los materiales con los cuales se construye una casa, todo está hecho para informarnos sobre la naturaleza y el origen de sus habitantes. Los restaurantes no tienen los mismos menús según los barrios y en los almacenes no se encuentran los mismos tipos de mercancía. Encuentro este modo de separación y distinción con más rigor en los cementerios, paradójicamente de propiedad de la Iglesia Católica Romana. Estas ciudades en miniatura, silenciosas, donde cada uno encuentra en las tumbas el lugar que lo caracteriza, son un anexo de la casa. Aquí vive la familia tal, más allá encontramos la familia X y un poco más allá la familia Z, que esconden detrás de esa apariencia la pertenencia a una determinada etnia no precisamente precolombina: españoles judíos, árabes, ingleses, italianos [...] diferentes en la vida comparten la misma tierra sin vivir la misma experiencia de la muerte en su sentido y en sus formas. Preparar su último lugar de reposo es una preocupación constante en los fieles del pastor PEDRO, porque aun en la muerte hay que mostrar su prestigio, rivalizando entre mausoleos y piedras interpuestas. ¡Los cementerios, cuya quietud y serenidad expresan tantas historias de vida! Aquí también la historia social se cristaliza, se manifiesta y se eterniza.

La historia individual de los desplazados que se refugiaron en la capital colombiana se ha fundido con la historia colectiva de grupos o comunidades de individuos y de familias que, a menudo, se juntan sobre territorios que se encuentran en la periferia de la católica Bogotá, “la Atenas suramericana”, y que forman lo que hoy llaman las gentes de la calle, de manera irónica, Bogotá “la tenaz”. Se pueden percibir los trazos de una comunidad que se constituye sobre la base de una condición y de un sentimiento común: la de los desplazados, la de los extranjeros dentro de su propio país [...] Estas gentes desplazados de orígenes diversos se reconstruyen y se reconocen en las creencias, los valores y las prácticas comunes, pero sobre todo a través de un proyecto común: la recomposición identitaria hacia un “mejor vivir”²⁴. En el desplazamiento que ha caracterizado este proyecto, frente a la sociedad de acogida, los individuos han elaborado unas reglas de vida y de intercambio a partir de costumbres y de prácticas que tenían lugar en su región de origen, haciéndolas más complejas o simplificándolas o innovándolas. La “regulación”, en el sentido definido por REYNAUD, que se encuentra en el centro de este proceso, que ha engendrado formas originales para los individuos en las relaciones de familia con el espacio social, en el trabajo y con ellos mismos definen una racionalidad común. Como lo mostraré a lo largo de esta investigación, el pentecostalismo participa de esta experiencia de regulación. Por una experiencia y un fondo cultural común, así como por la ejemplaridad de su historia, PEDRO se convierte “en el líder”, más allá de su barrio, para numerosas familias o individuos en su mayoría desplazados. Para PEDRO y las gentes que constituyen esta “formación social”²⁵, la traición en el amor, en el dinero, en el sexo, etc., son unas categorías particulares de la relación social: invisibles y, sin embargo, omnipresentes bajo las sombras prestas a corregir a quien no respeta estas reglas en rigor en sus comunidades.

PEDRO y MARÍA se han divorciado. Para PEDRO, más que para MARÍA, puede que la haya vivido como una especie de exclusión de la Iglesia Católica Romana, teniendo en cuenta su educación bajo la tradición católica, de sus orígenes y de su ambiente cultural. Por otra parte, PEDRO se encuentra separado de sus hijos: su partida hacia Bogotá puede ser

24 JEAN DANIEL REYNAUD. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989, p. 280.

25 NORBERT ELÍAS. *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

considerada como un abandono, una dimisión de su papel de padre. Se trata casi de una pérdida de estatus y hasta de identidad. En Bogotá, MARÍA se encuentra mejor integrada que PEDRO: ella se ha casado con un bogotano, lo que aparece como una especie de tara para las gentes que rodean a PEDRO y, además, ella no mantiene ninguna relación con los desplazados. Para los desplazados, la mejor forma de definirse es, por una parte, a través de refuerzos de los valores culturales tradicionales de su región de origen, en una especie de pujanza y de endurecimiento de aquellos aspectos más distintivos de sus categorías culturales. Por otra parte, en la oposición casi sistemática al modo de vida de la ciudad de acogida²⁶. Sin embargo los valores y los modos de vida que han hecho la fuerza de esos desplazados, creando una solidaridad contra viento y marea, aparecen hoy en franca contradicción con las motivaciones que construyen los destinos de los hijos de los desplazados y de los valores admitidos en la sociedad “de acogida”. La comunidad que gravita alrededor del pastor PEDRO agrupa a un núcleo de civilización que se protege del caos y del desorden que trae la sociedad moderna de “acogida”. Aquí, PEDRO, pastor pentecostalista, sirve frecuentemente de mediador: entre los padres y los hijos, en los conflictos que se presentan tomando partido por una chica enamorada de un hombre “extranjero”; media, también, entre los ancestros y los vivos y entre el nuevo mundo y el antiguo, para establecer la continuidad entre tradición y modernidad. La mala suerte nace a menudo de una palabra, de una mirada y la religión pentecostalista es también una respuesta, una palabra que restaura el orden de un mundo momentáneamente caótico. Frecuentemente, cuando existe una crisis en un hogar, es a PEDRO, a quien se viene a buscar, pues él se convierte en padre y pastor y, con este doble título, su palabra se convierte en autoridad. Creando las relaciones sociales, su estatus lo predispone al papel de mediador. En cuanto a MARÍA, ella considera que “no tiene nada que hacer” entre las gentes que frecuenta PEDRO. Ella conoce más a “los cundí-boyacenses católicos” y a los hijos de los desplazados nacidos en la capital, pero que se encuentran bien integrados [...] Aunque a veces, en búsqueda de sus raíces culturales y simbólicas, que no entren en contradicción con el modo de vida de las gentes de la capital. Así se desarrolla la vida en esta nueva megalópolis.

26 CARMEL CAMILLERI et al. *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, p. 217.

He reconstituido todos los elementos genéricos y contextuales que me permiten aprender el espacio social del pentecostalismo, siguiendo sus relaciones entre “las redes de asociaciones y de disociaciones”²⁷. Y su incesante recomposición. Examinando muy atentamente lo dicho, hemos podido descubrir el proceso de marginalización y de desafiliación que han vivido PEDRO y MARÍA, pero ahora me falta colocar las primeras piedras de la edificación de su identidad en tanto que pastores pentecostales o “personas de palabras”, pues, de ahora en adelante, puedo afirmar que el pentecostalismo es una palabra que toma cuerpo, es un discurso, ya que la emoción religiosa es un discurso y, en consecuencia, un objeto de estudio²⁸. En el tumulto que ve la emergencia de nuevas identidades asistimos a una desestructuración de la personalidad y de las representaciones habituales de los sujetos: es la noche, es el caos, la locura. El “yo-nosotros” se desagrega para dar lugar, lentamente, dolorosamente, al “yo”.

27 MICHEL CALLON y BRUNO LATOUR. “Le grand Léviathan’s apprivoise-t-il?” en ALAIN GRAS. Poirot-Delpech Sophie (sous la responsabilité de), *L’imaginaire des techniques de pointes. Au doigt et à l’oeil*, Paris, L’Harmattan, 1989, pp. 71 a 93.

28 ANDRÉ CORTEN. *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995, p. 5.

CAPÍTULO TERCERO

UNA INICIACIÓN SINCRÉTICA

En efecto, es muy raro que los etnólogos suministren informaciones sistemáticas sobre el universo de los agentes religiosos, sobre su reclutamiento y su formación, su posición y su función en la estructura social.

PIERRE BOURDIEU

Después de narrarme su vida, PEDRO y MARÍA van a abordar el aspecto más terrible de su trayectoria como pastores, su iniciación. Aquí todavía la cronología no es fielmente respetada. Esta es arreglada, modificada por los pastores, para construir una especie de intensidad creciente de la experiencia, en la cual los momentos de respiro alternan con agudas crisis emocionales y existenciales. Esas aleaciones, si pudieran ser traducidas en una curva de temperatura sobre un gráfico, nos daría la impresión de encontrarnos frente a un caso de malaria. Mi formación de cientista social me ha hecho estar presente frente a las rarezas culturales que puede presentar una sociedad, y es por ahí por donde se debe comenzar. Recuerdo haber leído en MIRCEA ELIADE algo referente a estos fenómenos, pero no tengo conocimiento de que se haya hecho algo parecido en nuestras sociedades del “extremo Occidente”. Leyendo su obra, que trata sobre el chamanismo, se me ocurrió la idea de un análisis comparativo, de un vaivén entre culturas y de hechos sociales que me permitan comprender mejor lo que me estaban contando, eso que yo observaba. En efecto, buscaba en todas las obras donde las palabras “locura” o “sexo” aparecen en el índice o en las tablas de materia, comenzando por los etnólogos MIRCEA ELIADE, MARGARET MEAD, JEAN DUVIGNAUD, y otros, así como lo que habían escrito los psicólogos. PEDRO y MARÍA me contaban sus experiencias delirantes y para ello tenía que salir de sus representaciones individuales, afectivas, para intentar inscribir su pasado en un espacio de entendimiento más amplio. Es por eso que este capítulo incluye numerosos apartes de las entrevistas de los dos pastores y citas de autores que tratan

el mismo tema con el fin de subrayar la banalidad del hecho singular cuando es confrontado a la riqueza de la experiencia humana tomada en su totalidad. El trabajo efectuado por otros autores sobre el chamanismo ha sido un gran recurso para abordar este tema un poco espinoso de la normalidad de la experiencia religiosa. La dificultad consiste aquí, primero que todo, en reducir las preguntas a los pastores y a la exposición de lo que es comúnmente aceptable desde el punto de vista del sentido común y de la ortodoxia y, por otra parte, en transcribir integralmente todo, añadiendo algunas pistas de reflexión que pudieran permitir a cada uno sacar provecho de lo que considera más oportuno. Esta última vía es la que elegí. La descripción del terreno se limita a las entrevistas y esto responderá, me parece, a la necesidad de no perder de vista la extrema complejidad de los temas tratados.

Los ritos de iniciación han hecho correr mucha tinta en los debates entre los etnólogos, sobre todo en el caso del fundamentalismo religioso y al interior de este, el pentecostalismo, es un caso central. Es en el momento de la iniciación, con rituales específicos a través de una transformación de la naturaleza profunda del candidato que el etnólogo puede distinguir lo sagrado de lo profano, el carácter social e individual del acontecimiento, el nuevo estatus que el iniciado acaba de adquirir, etc. Si los modos de elección del futuro chamán en las sociedades tradicionales han sido repertoriados, en lo concerniente a la iniciación de los pastores pentecostalistas en las grandes ciudades de sociedades de los países emergentes, esos modos son muy opacos. Las investigaciones en torno al pentecostalismo y el fundamentalismo en el Tercer Mundo, no conocen estudios ni análisis del paso obligado de la iniciación en una cultura chamánica. Ciertamente, la antropología de las sociedades modernas es un tema muy reciente, pero pienso igualmente que una de las razones que dificultan la observación, en nuestras sociedades "racionalistas", de este tipo de fenómenos es la discreción de los nuevos pastores que no quieren ser visibles ni pasar por "locos". El aspecto iniciático de la experiencia está determinado por la presencia de los elementos que conlleva todo esquema tradicional de una ceremonia iniciática: encontramos el sufrimiento, la muerte simbólica, los comportamientos singulares, la sexualidad y la resurrección²⁹. Así

29 MIRCEA ELIADE. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, pp. 44 a 69.

como lo anota ERIC DE ROSNY, “la iniciación a la función de *nganga* consiste en abrir los ojos al candidato sobre los actos de violencia que se cometen a su alrededor”³⁰.

Los poderes, que serán los atributos de su nueva función, no pueden adquirirse sino al precio de una pérdida de estatus social: en el caso de MARÍA y del pastor PEDRO, peor que la muerte la exclusión de la sociedad de los humanos, por un “despojo total del yo”³¹. Pero, en oposición del encerramiento psíquico que puede encarnarse en la psicosis o en una secta –una institución total, con estructuras psicóticas–, esta evolución le proporcionará a PEDRO, pastor pentecostalista, una nueva libertad, la reificación de un yo más fuerte, socialmente integrado al servicio de su asamblea. Intentaré encontrar las similitudes entre el pentecostalismo, el espiritismo y el chamanismo en el sentido más tradicional del término y cómo para PEDRO y MARÍA se manifiesta lo que MIRCEA ELIADE llama “el síndrome de la vocación mística”³².

I. EL LLAMADO DE DIOS O EL LLAMADO DE LA FUNCIÓN

El chamán es un individuo hípersensitivo, que en su adolescencia tiene comportamientos originales raros³³. Puede desaparecer durante días enteros en la selva, gritando, llorando, comiendo carne cruda así como lo haría un animal. De pronto experimenta pérdidas de memoria, mareos, cuando no ataques de epilepsia. Es visitado en sus sueños, habla sólo, se viste como mujer y manifiesta otras conductas extrañas. Al final de este período de crisis profunda será reconocido por su comunidad como el futuro chamán y será iniciado ya directamente por los espíritus o por un viejo chamán. He aquí en algunas palabras resumidas una problemática que no termina de ser discutida y los comportamientos concernientes. Hay que mirar los aspectos aparentemente psicóticos de la iniciación para poder comprender la angustia de los pastores pentecostales con el fin de evitar confundir “alteridad cul-

30 ERIC DE ROSNY. *Les deux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981.

31 ERVING GOFFMAN. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Madrid, Amorrortu, 1970.

32 MIRCEA ELIADE. *Myths, dreams and mysteries. The encounter between contemporary faith and archaic realities*, Nueva York, Harper and Row, 1960, p. 196.

33 MIRCEA ELIADE. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, pp. 21 a 69.

tural y rareza psiquiátrica”³⁴. La tesis de la patología mental del chamán ha originado numerosas controversias, como lo subraya PHILIPPE MITRANI³⁵. Si algunos autores han podido pensar que el chamán es un enfermo mental, por mi parte, estoy de acuerdo en el sentido de las reflexiones desarrolladas por ROBERTE HAMAYON³⁶ que subraya que en su comunidad el comportamiento singular del chamán es considerado como signo de elección y no como patología mental. El error consiste en trasponer las categorías culturalmente determinadas –alrededor de la locura en particular– en espacios sociales en los cuales existe un sentido diferente. Esto lo ha demostrado, igualmente, refiriéndose a las culturas africanas JEAN-PIERRE OLIVIER DE SARDAN³⁷.

Por otra parte, algunos autores han tomado una fotografía en el momento preciso de una profunda crisis moral y psíquica del “elegido”, inmortalizando en un mismo tiempo, al chamán y a su patología aparente sin comprender jamás el mecanismo de cambio psicosocial en que se desarrolla. De esta manera, según GEORGES DEVEREAUX el chamán es un individuo “en fuga psicótica en remisión” que se adapta accediendo a una de las funciones de lo sagrado, mientras que para MIRCEA ELIADE “es antes que nada un individuo que ha logrado curarse, que se curó el mismo”, luego, entonces, es el individuo mejor ubicado en su sociedad para cuidar a los otros. Se le podría reprochar a estas concepciones el no haber tenido en cuenta ese *continuum* de la metamorfosis del chamán, porque no se inscribe en el tiempo el análisis del proceso que instituye la “enfermedad” del chamán. Para otros actores de lo sagrado, al realizar el ritual iniciático, la transformación psicofisiológica y sociológica se desarrolla antes y después de la enfermedad. PHILIPPE MITRANI escribía: “La conclusión que se impone si seguimos las tesis de DEVEREAUX sería que las sociedades de los chamanes construidas

34 TOBI NATHAN. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie chinoise*, Paris, Dunod, 1986.

35 PHILIPPE MITRANI. “Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme” en *L'ethnographie*, “Voyages chamaniques deux”, *Société d'Ethnographie-CNRS*, n.ºs 87-88, 1982, republié (à titre posthume) en *Diogenes* n.º 158, 1992, pp. 130 a 148.

36 ROBERTE HAMAYON. “Are transe, ecstasy and similar concepts appropriate in the study of shamanism?” en TAE-GON H. KIM, MIHÁLY HOPPÁL y OTTO J. VON SADOVSZKY (eds.). *Shamanism in performing arts*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1995, pp. 17 a 34.

37 JEAN-PIERRE OLIVIER DE SARDAN. “Possession, exotisme, anthropologie” en *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme et possession*, en Actes des 2eme rencontres Internationales sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986, pp. 149 a 155.

sobre el “sobrenaturalismo” son constitutivamente “antisociales”(?), que segregan el delirio y que están compuestas por una mayoría de desequilibrados y una minoría de verdaderos locos y ROBERTE HAMA-YON agrega “que el sufrimiento psíquico es una fuerza, entre otras, de calificación como prueba que conduce a un proceso de selección”.

En efecto, existe un dominio de investigación, casi inexplorado por los antropólogos, cuyo objeto sería la observación y el análisis de personalidades que han adquirido un carisma religioso o espiritual después de haber atravesado la frontera que limita lo normal de lo patológico, o, para decirlo en otros términos, lo profano de lo sagrado. Ese campo englobaría todos los elementos antropológicos constitutivos del proceso y cuyo estudio permitiría la comprensión de los factores que permiten el paso de lo humano a lo divino. La transmutación vivida por el chamán, y por MARÍA y PEDRO, pastores pentecostales, está estrechamente ligadas. Hay un antes y un después del llamado de Dios. Existen constantes que se dejan de lado, como son el por qué, el cómo y el durante.

En lo que concierne a PEDRO y MARÍA pienso que si existe algún traumatismo original, que es la fuente de la conversión o del llamado, este debe encontrarse en la infancia. Se puede concebir que el sistema de representaciones sociales de sus fieles y la gestión particular de lo simbólico, que se realiza en esa asamblea de fieles, confirman las hipótesis de la etnopsiquiatría, aquellas que afirman que algunos tipos de sociedades producen estructuras psicológicas específicas y patologías particulares. Sin embargo, en lo que sigue, hay que distinguir la patología de la iniciación en el sentido tradicional.

PEDRO y MARÍA se pensaron personas “locas” cuando se manifestaron los primeros signos de su espiritualidad. Cuando empleo este término es porque ellos se percibieron así en la fase de elección a la función de pastor pentecostal. Sabiendo cuánto de su origen cultural los lleva a expresarse de una manera teatral, en palabras y en gestos, pienso que todo comportamiento que ellos percibían como diferente o fuera de las normas comúnmente admitidas en su cultura es para ellos interpretado como un comportamiento de locos. Sin embargo, veo en ellos la ausencia de un cuadro cultural tal como existe en las sociedades chamánicas, que les permite integrar su experiencia sin hacer referencia a una nosología psiquiátrica. Efectivamente podemos interrogarnos sobre el proceso por el cual PEDRO y MARÍA son conducidos

a no pensarse más como locos. Intentaré responder más adelante. No obstante, triunfantes de su iniciación singular ellos son destinados a cumplir otras funciones. Es ese “camino de la cruz”, sus sufrimientos físicos y psíquicos son un poco ordinarios y su capacidad para integrar su experiencia es lo que constituye su mejor carta de presentación. Sin querer sustituir a los especialistas de la psiquiatría puedo, sin embargo, intentar encontrar en PEDRO y MARÍA las manifestaciones de los “desórdenes” que aparecieron a lo largo de su iniciación y sus implicaciones sociológicas. Mostraré también las analogías existentes entre la experiencia vivida por PEDRO y MARÍA y la de los chamanes tradicionales. Estoy muy de acuerdo con lo que dice LEONARDO BOFF:

creo que el catecismo romano no basta. Que la teología de la liberación no es suficiente. Hay que adoptar un discurso carismático, chamánico [...] dado que cada ser humano tiene una dimensión carismática y chamánica, se debe favorecer la emergencia de esta expresión...³⁸.

II. PEDRO SE CREE LOCO

Para PEDRO es, desde el momento de la muerte de su hijo CARLOS, por una alquimia sutil que las causalidades estructurales de los acontecimientos del pasado, del presente y del futuro van a entrar en conjunción y van a fundirse para autorizar la emergencia de un nuevo estado del ser. Las entrevistas que tuve con él desde 1990 a 1993 son bastante sintomáticas:

P: ¿Cuánto tiempo ha pasado angustiado?

R: Siete meses.

P: ¿Y no sabías qué era lo que te pasaba?

R: El primer día vi una gran luz en mi habitación, era una luz más grande que el sol, esta luz, era ella... podría decirse que esta luz me hablaba. Yo me veía debajo de la luz rezando, porque esto sucedía siempre en el momento en que yo rezaba. La luz que veía en mi habitación iluminaba toda la casa y siempre me veía rezando y es eso que yo no comprendía...

Ahora yo comprendo todo eso. Y después de los siete meses el Espíritu Santo me dijo: “de ahora en adelante cuando usted muera usted no sufrirá más todo esto”.

38 LEONARDO BOFF. *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Sao Paulo, Editora Arica, 1993, cit. por ANDRÉ CORTEN. *Le pentecotisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995, p. 276.

P: ¿Y durante esos siete meses tú veías esa luz todas las tardes?

R: Todas las tardes, ella hablaba, la luz, cuando yo me levantaba, diríase que ella seguía encima de mí. Entonces, yo decía: ¿qué es esto?

P: ¿Y tenías miedo?

R: Me decían que era Dios el que estaba encima de mi cabeza, que era Dios quien estaba al lado mío, que es Dios, que es así [...] y cada vez yo decía:

“¡Llévame!, ¡mátame!”. Él me respondía: “¡No! No tienes necesidad de morir, aún no es tu hora. Al contrario, tú te vas a encargar de sanar a las gentes, tú serás un hombre rico”. Eso era lo que me decía esta luz. “Vas a ir a todos lados, recibirás muchos regalos, ¡te convertirás en un hombre fuerte!”. Yo creía que era una riqueza en dinero, pero percibo más tarde que esa riqueza no es en dinero. En el carro que yo tomaba para ir a la ciudad o a cualquier lugar yo no podía conducir y automáticamente esta voz me decía [...] yo no quería salir en carro, yo tenía miedo, esta luz me obligaba a tomar el carro. Yo pensaba en mi cabeza que alguien me quería hacer daño, que me querían matar [...] Querían provocarme un accidente, ¡pero era todo lo contrario! Era el mejor momento donde yo conducía, aunque mis ojos no veían la carretera y cuando yo tomaba conciencia de esto la voz me decía: “No te asustes” y seguía diciendo: “Soy yo la que conduzco por usted”. ¡Yo no sé quién era! Hoy puedo decir que era mi alma. Nunca he tenido un accidente y sin embargo había momentos donde yo dejaba el volante y me cruzaba de brazos mirando al cielo. Todo lo que me dijeron hasta ese día, todo, ¡se hizo realidad! Pero en el carro era donde yo más tenía miedo, porque yo no sabía. Algunas veces iba en segunda o en tercera o yo no podía, pero [...] el carro continuaba su ruta por donde debía ir y nunca tuve ningún accidente, ningún policía me paró, a pesar de que yo estaba como un loco al interior del carro.

P: ¿Y tenías miedo?

R: ¡Mucho miedo!, ¡me volví loco!

P: ¿Tú creías que estabas verdaderamente loco?

R: Sí.

P: Cuándo tú escuchas, como tú escuchas, ¿dónde están esas voces que te hablan?

R: Antes estaban en mi cabeza, es por eso que me decían: “Estoy en tu cabeza, estoy en tu corazón”. Yo escuchaba una voz normal, pero cuando decía: “Estoy en tu cabeza”, yo tenía la cabeza como un loco, ¡era terrible! Y después que me veía, así de golpe, yo me decía: “Dios mío, Dios mío, ayúdame, ¡me estoy volviendo loco!” [...] Yo estaba muy enfermo hasta al punto que me daban ganas de vomitar y después, apenas entraba en la habitación, yo estaba completamente normal.

P: ¿Cómo reaccionaban las personas de tu alrededor?

R: Ellos me creían [...] sin creerme: “Pobre loco”, deberían ellos decirse. Sólo hubo un compañero o dos que me comprendieron, pero mi familia, esposa, mis hijos, ellos querían encerrarme en la casa de los locos.

P: ¿Y por qué no te encerraron?

R: Porque yo les he dicho que... de la manera en que yo me encontraba yo actuaba como un loco... porque yo creía que todos los espíritus estaban en la casa. Yo escuchaba tal cantidad de voces a la vez, todas diferentes, un hombre,

La religión mestiza

una mujer; una mujer, un hombre. Era muy fuerte [...] yo creía que tenía todos los espíritus del mundo en mi casa, entonces, ¿qué podía yo hacer? Yo cerraba todas las ventanas, las cortinas, yo no quería ver a ninguna persona. Intenté matarme tres veces, porque yo no sabía lo que estaba pasando, hasta intenté beber veneno y todo, pero cuando yo tomé el vaso para beber el veneno bebí tres veces tres sorbos y dije: “Si estoy loco y avergüenzo a mi familia y le hago pasar malos momentos a mis hijos, es mejor que yo muera”. Entonces yo tomé el veneno y lo bebí tres veces, tres sorbos, y escucho gritar a la voz: “¡No lo hagas!, mira todas esas fotos de tus hijos y de tus nietos”. En ese momento dejé de beber el veneno.

P: ¿Y entonces?

R: Después de esto todas las mañanas, cuando mi mujer se iba... o yo me iba a la casa de mi hija. Yo les contaba todo.

P: ¿Y ellas qué le decían?

R: Bueno [...] el bebé que iba a tener mi hija [...] los problemas que yo tenía en la familia con mis hijos [...] ¡todo, todo! Todo lo que me decían era verdad y yo huía porque yo creía que todos los espíritus estaban en la casa. Todo estaba muy mezclado. ¡Era muy fuerte! Me decían: “Ve y coloca la mano sobre un enfermo, tú lo curarás inmediatamente. Ve y coloca la mano sobre alguien que lo necesite, tú lo salvarás”. Pero yo tenía mucho miedo y yo me decía: “¡Están locos! Ir y poner la mano sobre alguien, las gentes van a decir, ¿pero qué es lo que le pasa a este?; ¿En qué se ha convertido? Tú ves, yo tenía mucho miedo de todo esto.

Durante nueve meses PEDRO vivió una experiencia sorprendente, transformadora. El no sabe cómo interpretarla cuando la vivió y, por ese vacío de referencia, él asocia la normalidad a su simétrico: la locura. Toda la culpabilidad contenida en su cuerpo es lentamente y meticulosamente extirpada: sufriendo una metamorfosis que le hace cambiar de piel. PEDRO se encuentra frente a su propio proceso, él repasa sus actos y sus palabras pasadas y se juzga así mismo. Él quiere morirse para no causarle daño a sus hijos –por lo que les ha hecho–, pero el Espíritu Santo le da una razón superior para vivir: por sus hijos y su descendencia. El miedo al qué dirán lo obliga a esconderse en su casa [...] pero como, en el caso de CAÍN, “el ojo estaba en la tumba...”: le es imposible escapar a su propio reflejo, su juzgamiento. REMO GUIDIERI ha escrito: “Poseído, pero poseído por una fuerza de evidencia, dicho de otra manera, ser enajenado es estar ‘lleno de autenticidad’, ser de poder, cuyo papel de autoridad coincide con el poder que el Ausente, con la violencia, le ha otorgado”³⁹.

39 REMO GUIDIERI. *La ruta de los muertos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 91.

PEDRO ve desfilar ante sus ojos la propia vida, como los moribundos lo cuentan. De esta manera él es responsable de sus actos pasados y futuros, sustituyéndose a un hipotético juzgamiento divino que lo libera de toda responsabilización, y frente a la fatalidad una especie de examen humano, su libre arbitrio. Se puede percibir el preludio de un deslizamiento semántico en la representación tradicional de un Dios omnipresente, omnisciente y culpabilizante hacia un Dios o un destino más individualizado; la adquisición del sentido del discernimiento y el nacimiento de la verdadera responsabilidad ética y social.

PEDRO y MARÍA van a vivir, casi al mismo momento, una iniciación idéntica. Con las proximidades que se puedan encontrar en las mismas tradiciones religiosas, pero de orígenes culturales diferentes y con algunas variantes que dan a las experiencias su propia singularidad.

III. MARÍA FRENTE A LA ENFERMEDAD

Al mismo tiempo los fenómenos inhabituales no paran de producirse en el caso de MARÍA. La locura continúa acechándola, y ella piensa que la violencia de alguna de sus experiencias que no puede integrar, y de las cuales no puede tampoco hablar, son la causa de su divorcio con su marido, quien no podía comprender lo que le pasaba. MARÍA vive momentos terribles, ella intentará aportar respuestas que le permitan continuar su existencia como si nada hubiese pasado. Ella nos cuenta:

Después que me separé de CARLOS encontré a DARÍO, en ese momento yo habitaba en Ciudad Bolívar. Una tarde yo me sentía enferma y DARÍO vino a hacerme una visita, yo tenía una gripa o no se qué [...] Desde el momento en que DARÍO llega, yo le digo: “¡Llama al doctor!, porque yo siento que me va a dar un ataque cardíaco”, algo no iba bien en mi corazón, yo lo sentía [...] Viéndome tan mal, él llama a un doctor, quien le dice que llegará pronto. Los muros de mi habitación estaban completamente limpios, no había ni cuadros, ni espejos y las cortinas estaban cerradas y era como si yo me mirara al interior de mi cuerpo, como si mi cuerpo se hubiese retornado, como si mis ojos mirasen al interior de mí, yo veía todo, el esófago. Yo estaba muy sorprendida de ver un esófago y podía ver hasta el plexus. A estas alturas yo sufría de espasmos, era algo como si yo sufriese un bloqueo, alguna cosa dura bloqueada en mi plexus y mi cuerpo intentaba sacarlo, expulsarlo, sin poderlo, y yo lo veía y yo no sabía qué era eso. Estaba convencida de que iba a tener un ataque cardíaco. En el momento en que más tenía miedo, en la pared, frente a mí, un pequeño punto de luz llamó mi atención. ¿De dónde viene eso? No había nada de luz en la habitación, ¡nada! Yo miraba ese punto luminoso y creo que eso me hipnotizó,

La religión mestiza

porque entre más lo miraba, más crecía, hasta convertirse en un círculo cada vez más grande, y la luz me hablaba en lenguas...

P: ¿Escuchabas voces en tu cabeza?

R: Era audible, un sonido lejano, una voz que jamás yo había escuchado. La luz continuaba creciendo y yo intentaba llamar a DARÍO, pero ninguna palabra podía salir de mi boca. La luz me decía: "Tú eres una persona normal, todo va bien en tu casa, no estás enferma, tienes que confiar en nosotros, nosotros te amamos..."

P: ¿Y brillaba?

R: Era una luz incandescente [...] No era una luz blanca, era casi del color del oro, pero eso no esclarecía la habitación, sino solamente era en la pared...

P: ¿Era como un sol?

R: Sí, era como un sol y yo sentía que yo me enamoraba de todo. Mientras la luz me hablaba, yo me enamoraba [...] Yo no sé cómo decirlo [...] ¡Estaba enamorada de todo!, desde las paredes, hasta los muebles. De todo lo que había alrededor mío. Tenía un sentimiento de amor enorme, que me venía yo no sé de dónde. Después que esto sucedió, la luz desapareció, convirtiéndose en un pequeño punto. DARÍO aparece nuevamente en la habitación, yo dormía y él me dijo: "Duerme y te sentirás mejor". Sin embargo el doctor hace su aparición y me inyecta una medicina para dormir, aunque yo ya dormía. Yo no hablé con ninguna persona..."

Se ha podido notar el hecho de que MARÍA no invoca para nada a Dios cuando habla de la luz. PEDRO se llenó de terror cuando vivió el mismo tipo de experiencia y, rápidamente, él tuvo la certeza de la presencia divina. En efecto, la similitud de la experiencia reenvía a interpretaciones diferentes culturalmente orientadas. Me siento sorprendido por la extraña historia que cuenta MARÍA. Está llena de elementos chamánicos: una relación específica a la naturaleza y a los animales; momentos de locura, en los cuales el individuo accede al "chamanismo"; la luz divina; la visión del interior de su cuerpo⁴⁰, y otros fenómenos. Todos estos elementos serán retomados más adelante.

Encuentro el comportamiento de MARÍA extraño y ella me pide una explicación. Temerosa, suministrando informaciones a cuentagotas, expiando y testando mis reacciones, me habla del "Espíritu Santo". Ella ve personajes, entiende voces y recibe mensajes. MARÍA duerme poco, explicándome que una "mujer-espíritu" aterroriza sus noches con su

40 MICHEL PERRIN. "Une interprétation morpho-génétique de l'initiation chamanique", en *L'homme* n.ºs 97-98, Paris, Poche, 1986, pp. 108 a 126.

presencia. Desapareciendo, errando durante horas, redescubriendo un mundo del ser, en el cual la naturaleza se convierte en su madre, ella se revuelca en el barro, en el seno materno, y llora como un niño, niño que jamás ha dejado de ser. MARÍA continúa:

Y después, cuando todo esto había pasado y cuando yo comenzaba a mirarme en el espejo para maquillarme y todo eso, era otro que miraba a través de mis ojos.

P: ¿Es decir?

R: Bueno, yo creía que yo estaba poseída, que había alguien diferente a mí que miraba a través de mis ojos, ¡que no era yo la que miraba! Yo tenía mucho miedo de mí misma. Cuando yo me miraba para maquillarme sentía miedo, era otro quien miraba. Su mirada era fija y los ojos eran brillantes, ¡había alguien que miraba a través de mis ojos!

P: ¿Entonces te sentías poseída?

R: Sí, me sentía poseída. Sentía que había algo en mí que no era mío, había una parte de mí que me decía que era yo, una parte de mí [...] una parte que me decía haga esto y una parte me decía haga lo otro. Había siempre un “conflicto”, había siempre un combate entre esas dos partes que se encontraban en mí. Una parte me decía: “Quéjate” y la otra parte que me decía: “No, eso no vale la pena”.

MARÍA se encuentra entre el bien y el mal como, si exterior a ella, estos la hubiesen escogido como un campo de batalla. MARÍA expresa ese juego teatral de esta dualidad en acción, considerándose en mutación, poseída por una fuerza. Ella se convierte en la puesta de las categorías duales de su cultura sin poder presumir el fin de su combate. Sorprendida de que la escuche con atención, ella me pide explicaciones sobre un fenómeno que ella no comprende –yo tampoco, por otra parte, es difícil creer en todo eso; sin embargo, no puedo condenar a MARÍA a callarse para no angustiarla–. Intento sistemáticamente tener una aproximación comparativa del fenómeno. MARÍA continúa contándome sus sueños, sus experiencias:

P: Espera, existe un período de violencia. Tú me decías que corrías sobre la orilla de un río...

R: Ah, sí, sí, pero eso pasó mucho tiempo atrás, antes que yo cohabitara con DARÍO. Es verdad, lo había olvidado. Lo que pasó antes de que yo perdiera mi memoria. Él me dijo alguna cosa que generó algo en mí, yo no se qué...

P: No es cuando él te dijo: “¿Esta no es la MARÍA que yo conozco?”

R: Ah, ¡eso es! Yo salí corriendo cuando él me dijo eso [...] la fuerza se puso en cólera al interior de mí y en lugar de hacerle mal a mi marido esa fuerza me hizo romper la ventana, en lugar de hacerle mal a DARÍO...

P: ¿Qué tiraste a través de la ventana?

R: El teléfono, pero de una manera increíble. Con DARÍO en lugar de hacer una cosa así comencé a correr, a correr como alma que lleva el diablo. Yo corría, era la única cosa que yo quería hacer. Yo me quería escapar. Yo no sé para dónde [...] Tenía la impresión que yo podía correr, que tenía fuerzas suficientes para yo correr durante horas y horas sin sentir cansancio. Cuando llegué a la orilla del río me tiré en el lodo, pero no era el lodo, era el río y la tierra era mi madre. Entonces, yo me dejé caer en los brazos de mi madre, ¿entiende lo que yo quiero decirle? Mi estado de espíritu era ese, yo abrazaba el barro, yo abrazaba la tierra, yo abrazaba todo, ¡yo abrazaba los árboles! Estaba oscuro, era más o menos [...] el tiempo que desaparecí. Desde que partí yo no me acuerdo de nada, era la tarde, más o menos las ocho y esto duró hasta las dos de la mañana. ¡Yo abrazaba el barro!

P: ¿Te sentías loca?

R: Sí, ¡yo estaba muy loca!

P: ¿Estabas muy angustiada?

R: No, yo estaba muy bien, estaba loca, pero estaba muy bien. Nadie me veía. Me sentía muy tranquila, muy segura, me sentía protegida por la tierra. No la tierra en cuanto materia, sino la tierra en tanto que todo, es decir: los árboles, la vegetación, todo, todo, todo el mundo vegetal. Estaba protegida, estaba en mi elemento. Yo era su hija, yo era la hija de la tierra, eso era lo que yo me sentía en ese momento, y lloraba y lloraba, yo no paraba de llorar. Yo lloraba en los brazos de mi madre, ¡la Pachamama!

Maravillosa unión entre la naturaleza y el hombre. No me impido tener una profunda emoción estética ante los cuadros que MARÍA me presenta a lo largo de todas estas entrevistas. La precisión de los colores, los detalles de toda esta historia me hacen entrar en ella en ese cuento en el cual participo emocionalmente. En la evocación de MARÍA, aparece el panteísmo, el hombre y la naturaleza hacen parte de un mismo proyecto divino y no están separados. La violencia es también un aspecto esencial en la experiencia de MARÍA. Esta se manifiesta como respuesta frente a la exclusión virtual –"tú no eres la MARÍA que yo conocía"– y que trasciende como experiencia religiosa individual. Yo continúo tras la pista de la elección mística con el fin de conocer el precio que se paga por la belleza y la elevación.

MARÍA no puede explicar lo que ella ve porque le falta el marco de referencias culturales para ello. Es por eso que ella vive siempre con el miedo del encerramiento. Coexisten en ella dos seres en una metamorfosis inacabada, uno debe hacerle lugar al otro. En ciertos momentos, poseída por esa fuerza incontrolable, ella busca la ayuda en aquel que dentro de la cultura católica romana se supone que domina la expe-

riencia religiosa: el experto, el cura exorcista, pero este no podrá responder a su pedido. En otros momentos, esta fuerza toma cuerpo y MARÍA está poseída por “un espíritu animal”. Ella se convierte en tigre y se comporta como tal, maullando y arañando. Esta es la descripción que ella realiza:

Parecido a la primera vez, me escapé. Yo corría y yo corría a lo largo de la carretera. Cuando encontré un campo abierto sin horizonte me puse a correr al interior de ese campo con los pies descalzos, la lluvia caía torrencialmente, los rayos, los relámpagos, y con todo eso yo corría. ¡Yo corría y yo corría! La única cosa que yo quería hacer era correr, continuar corriendo, corriendo, corriendo. Mientras yo corría, tuve nuevamente ese estado de espíritu animal, todavía un animal. Yo tenía la impresión nuevamente que la tierra eran mis padres, que los árboles eran mi familia, que la naturaleza era mi familia, que mi familia no era mi familia, que la familia de los seres humanos no tenía nada que ver conmigo, que para mí, mi familia era la naturaleza. Yo corría, yo corría, yo sabía que yo tenía la fuerza suficiente para seguir corriendo muy, muy lejos. DARÍO no podía alcanzarme. En un momento dado yo llegué hasta el pie de un árbol y vi que DARÍO me seguía. Continué al pie del árbol y sentí por primera vez [...] primero que todo, yo era siempre ese espíritu animal, yo era el tigre nuevamente. ¡Ahí yo era el tigre! Yo no veía el tigre, ¡yo era el tigre! Antes de mi primera experiencia yo veía el tigre, pero en este momento yo era el tigre y yo sentía que era un tigre herido, era como si un cazador me hubiese herido con una flecha en el corazón. Yo estaba herida y yo sentía un líquido caliente que se escapaba de mi corazón. Yo sentía algo caliente, que corría en mi pecho, de mi corazón y yo me sentía herida, no podía respirar, estaba muy herida, yo me sentía mal, todo me dolía, me dolían las costillas, por todo lado yo me sentía mal...

Aquí MARÍA reconstruye su filiación familiar simbólica, alargando el marco de su familia hasta la naturaleza animal. MARÍA acaba de realizar una nueva alianza con el despertar del dolor del animal en que ella se ha convertido, una fraternidad de sangre por una herida simbólica, una antigua herida reactualizada, que nada podrá hacerla olvidar. Ella es el noble tigre herido, víctima de la violencia del cazador y en ese tigre, símbolo de poder, ella encuentra una fuerza nueva. Ella no tiene miedo. De ahora en adelante hablará de sus experiencias y verificará su contenido. Esta capacidad de nombrar y de contar la autoriza a reintegrar el mundo de los humanos y a comunicar. Ha adquirido una palabra y un estatus que la hacen acceder finalmente a un lugar socialmente reconocido. Al mismo tiempo se acabó la lucha del mal y del bien. A partir de ahora ella sabe que representa el bien:

La religión mestiza

Y me encontraba en la cocina pensando y era consciente que me había convertido en algo muy importante; si tienes el poder de comunicar con los seres que ya no existen [...] si tienes el poder de comunicar con el pensamiento de los otros, me dije, ¡Ave María!, el mal que se puede hacer con esto [...] ¡el mal que yo puedo hacer! Un poder increíble para hacerles mal a los otros, fue la primera cosa que se me vino a la cabeza. ¡Era eso! Y en ese momento una voz [...] una voz firme, pero al mismo tiempo muy dulce, me dijo: “¡Nó, nó, nó!”, cómo así, “¡nó, nó, nó!”, ¿por qué?, ¿por qué pensar en el mal que puedes hacer, en lugar de pensar en el bien que puedes hacerles a los otros? “Es por eso que en ese instante que tomé conciencia, tomé conciencia en ese momento, yo no sé, pero tomé conciencia de algo.

P: ¿De qué?

R: Yo no sé, pero no me sentí muy bien. Yo tenía miedo de hacerle mal a las personas con ese poder, pero cuando este pensamiento me vino a la cabeza una voz me dijo: “¡Nó!”.

P: ¿Y tú sabes de quién era esa voz?

R: Era el Espíritu Santo, era mi guía.

A partir de ese día MARÍA utiliza esos dones para servir a sus fieles, a su iglesia, a su asamblea, utilizando el trance, la glosolalia y comunicándose con el Espíritu Santo. MARÍA se consideraba loca desde su infancia, porque la habían etiquetado como tal y había desarrollado estrategias para aparentarse como normal con el fin de escapar a la exclusión social, que caracteriza a toda enfermedad mental. Pero, primero que todo, sumergida en la locura, después, aceptando su condición. De esa manera descubre lo que está en juego dentro de esa transformación.

Las experiencias traumatizantes que han sido relatadas nos muestran la variabilidad y la riqueza del contenido de una enfermedad iniciática. Contactados por el Espíritu Santo, PEDRO y MARÍA, intentan escapar a la confusión que oscurece el horizonte de sus conciencias. Hay que anotar que estas personas no siguen una iniciación que sea el producto de un actor de lo sagrado y que ellos no han leído nada en ese momento que haya podido influenciar su experiencia. Ellos siguen un estado, una situación y sufren experiencias extraordinarias cuyo sentido no les es accesible de manera inmediata. Las palabras, para describir lo que les pasa, expresan un aspecto impersonal seguido de acontecimientos: “Una fuerza”, “me decían”, etc. Pareciera que esas personas fueran a la vez actores y espectadores al mismo tiempo de sus propios actos. Su geografía espacio-temporal se encuentra confundida: el pasado y el presente; lo normal y lo anormal; los vivos y los muer-

tos, o su cosmología. En ningún momento los pastores pentecostales no desean seguir voluntariamente este proceso que los controla y los metamorfosea, lo que confirma la autenticidad de lo experimentado. En las *Religions de l'extase*, MICHEL LEWIS dice:

De esta manera cuando la experiencia (como la de SAN AGUSTÍN) no concuerda con la hipótesis especulativa de la persona, es posible que esto sea una verdadera experiencia). En segundo lugar, la experiencia que reivindica el que se pretende místico es convincente cuanto más parece ser lo contrario de lo que él desea⁴¹.

Prisionera entre las categorías significantes conocidas (el bien y el mal o la violencia) y otras nuevas que perciben como amenazantes para su razón. PEDRO y MARÍA sufren una transformación. La experiencia mística de los pastores pentecostales colombianos es un renacimiento (*born again*). Pero este renacimiento es sincrético, donde el panteísmo precolombino está bien presente⁴²: renacimiento a la “naturaleza”, obsesionada por la violencia y la animalidad. Después, trascendida, se abre al “mundo del Espíritu Santo” que les permitirá expresar una forma socializada de comunicación y de acción, asociadas al amor de la humanidad. Esta transformación los afecta hasta en su sexualidad, uno de los bastiones más íntimos de la persona humana, lugar privilegiado de los valores sociales bien establecidos. Esta transformación se convierte en las llaves de su nuevo estatus social.

IV. EXTASIS DEL MÍSTICO Y LA GLOSOLALIA

La muerte de uno de sus hijos ha marcado una etapa decisiva precipitando el destino de MARÍA como pastor pentecostalista. Pero las experiencias que siguen a este acontecimiento trágico son, en resumidas cuentas, de un cierto clasicismo para las miradas de algunos especialistas: una producción de signos, de palabras, de acontecimientos que

41 MICHAEL LEWIS. *Les religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977, p. 21.

42 “Cuando yo nací lo primero que me dieron fueron tres gotas de yagé. A la gente le decimos que es por el Espíritu Santo, por el Padre, y por el Hijo, pero en realidad es por el yagé del Sol, luego el de la Luna, y al final el del Tigre. Así la sangre comienza a pintarse”. CARLOS E. PINZÓN y GLORIA GARAY ARIZA. “El jardín de la ciencia: en el Valle de Sibundoy”, en *Curanderismo*, primera parte, Bogotá, ICAN-UNAL, 1989, p. 123.

se pueden asimilar a una revalorización de formas de religiosidad –o de elementos de tradiciones religiosas– conocidos hace tiempo. Se encuentran presentes la crisis de histeria, desmayos frecuentes, las pérdidas de memoria, la errancia, la visión de una luz divina hablante, el sentimiento de amor infinito y de comunión con el universo, el contacto con el Espíritu Santo o el espíritu animal. Es, a la vez, la experiencia de la precariedad, de la soledad, de la violencia ambiente y la confrontación a los misterios fundamentales de la vida. La elección por el Espíritu Santo de una pastora pentecostal, curandera, médium, o vidente, se manifiesta bajo la forma de un coma ritual que destruye el estatus social y las representaciones mentales de esas personas para hacerlas acceder a los poderes, asociados a la visión del universo que es propio a los curanderos-medium, y a un nuevo estatus social. El sufrimiento inicial cambia desde ese momento de sentido: *a posteriori* es una elección⁴³.

¿Se debe considerar que solamente el psiquismo sufre una transformación, o se pueden apreciar perturbaciones y cambios físicos? El nacimiento-sufrimiento que representa la iniciación no es más que una visión del espíritu o una categoría intelectual que podemos contentarnos en clasificar, por comodidad, en la clase del “simbolismo en general”⁴⁴. Lo que aparece ser una representación y los símbolos para el antropólogo restituyen para sus pares científicos una experiencia religiosa, es una realidad actuante y dolorosa para aquél que sufre la tiranía significativa de una sensorialidad trastornada. El místico GOPALA escribía en referencia a este propósito: “Sí, yo insisto: es como una explosión nuclear; esta pulveriza completamente el cuerpo. No es un proceso fácil: es el fin del hombre”⁴⁵.

Las observaciones etnográficas que tratan sobre el proceso psicológico que vive el futuro chamán son numerosas, pero son muy raras en el caso de la metamorfosis que va a transformar el cuerpo. Como una crisálida, va a salir de su ropaje ordinario con el fin de recomponerse en un cuerpo milagroso dotado de poderes sorprendentes. Es verdad

43 JEAN-PIERRE OLIVIER DE SARDAN. “Posesión, affliction et folie: les ruses de la thérapisation”, en *L’Homme*, jui-sep 1994, xxxiv année, n.º 131, pp. 7 a 27.

44 DAN SPERBER. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

45 UPPALURI GOPALA KRISHNAMURTI y PAULE SALVAN. *Rencontres avec un éveillé contestataire*: U.G., Ed. Les Deux Océans, Paris, 1986.

que los etnólogos se han interesado sobre todo al aspecto espectacular del trance y al papel del cuerpo de los tiempos fuertes de las ceremonias chamánicas. Ciertamente, el trance es un modo de socialización singular que examinaremos más adelante. Pero dentro de la experiencia religiosa que sufren los chamanes y los pastores pentecostales, es el cuerpo y el espíritu que son golpeados de locura, como si cada partícula, cada célula se reorganizase para *forjar* un nuevo ser. MARCEL MAUSS⁴⁶ había abierto la vía en cuanto a la importancia del cuerpo como lugar de inscripción de un orden social y simbólico.

El cambio que sufre el cuerpo toma a veces las características de afecciones conocidas: rasquiñas, erupciones cutáneas, ruidos en las orejas. En otras ocasiones toma formas dudosas, dramáticas, alimentando la ilusión de una patología mental. Es muy difícil de saber lo que es conveniente resentir y percibir. Se experimenta una gran dificultad para comprender y para distinguir lo que es del orden de los límites del cuerpo o del espíritu. En ese momento, la normalidad está seriamente atacada. PEDRO lo significa en una parte de la entrevista:

Sufría de rasquiñas en lugares donde no debería tenerla, y los médicos no encontraban nada. En la noche yo lloraba, yo reía, yo hablaba solo. Tenía una voz de niño, veía cosas que no había visto jamás en mi vida.

El paso del cuerpo ordinario a cuerpo con prodigios es un parto doloroso. El sujeto se siente diferente, pero no logra encontrar el origen de esta diferencia, es espectador de su propia metamorfosis y no puede hacer nada. Los síntomas que se exteriorizan no corresponden a la visión clásica de una patología. MIRCEA ELIADE escribió:

que ese calor mágico corresponde a una experiencia real y la prueba se encuentra en la gran resistencia al frío, tanto en los chamanes de las regiones árticas y de Siberia, como en los ascetas del Himalaya. Por otra parte, los chamanes tienen la reputación de ser “expertos del fuego”: ellos tragan carbones ardientes, tocan el hierro incandescente, marchan sobre el fuego, etc.⁴⁷.

Los pastores pentecostales experimentan el calor mágico, este poder que para los chamanes esquimales Angakut –y otros–, es el signo de la

46 MARCEL MAUSS. *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979 (1950), pp. 385 y 386.

47 MIRCEA ELIADE. *Myths, dreams, and mysteries. The encounter between contemporary faith and archaic realities*, Nueva York, Harper and Row, 1960, p. 192.

sacralizad. Es así que, por momentos, MARÍA toma baños helados, pues ella se siente quemar al interior, mientras que es suficiente colocar la mano sobre la cabeza de PEDRO para percibir desprendimientos de calor anormales. MARÍA me explica:

Estaba leyendo en mi cama y, de pronto, yo siento mis manos como si ellas se hincharan y, efectivamente, ellas estaban infladas [...] En efecto, ellas se inflaman enormemente hasta el punto que en su interior estaban hirviendo, me entiendes, como si usted tuviese la temperatura alta [...] y mis dedos [...] Era como si mis dedos [...] se hubiesen alargado, se hubiesen engordado, pero al final de mis dedos, mis dedos no tenían fin [...] cada uno de mis dedos era como un foco de luz, pero no se veía su fin, era algo infinito. Mis venas estaban hinchadas hasta el punto de casi estallar. Y mi cabeza, a cada lado, en cada sien, era como si sintiese un tornillo, un tornillo que se me apretaba, un tornillo de hierro [...] y sobre mi cabeza yo sentía [...] como si mi cabeza se abriese en dos y yo sentía salir algo de mi cabeza, pero había otra cosa que entraba. Mientras que salía una, la otra entraba. Mis orejas eran como si saliese lenguas de fuego y los ojos de una manera parecida [...] Era verdaderamente chistoso, muy chistoso. Pero yo no podía moverme, era consciente de lo que estaba pasando: pero yo no me podía mover, tenía que estar en la cama sin moverme [...] De pronto, yo sentí como si alguien hubiese tomado un balde de hielo y me lo hubiese echado sobre el cuerpo hasta la cintura, al exterior estaba todo congelado. Pero completamente congelado. Pero al interior mi sangre hervía y yo no comprendía nada en mi cabeza. Si estoy congelada en el exterior, cómo es posible que el calor del interior no derrita el hielo: como me sentía completamente congelada al exterior hasta el punto de no poder moverme, me comprendes. Hubo muchas cosas y todo eso en la misma semana. Todas las noches había algo que pasaba, algo diferente. Y una vez, ah, sí, era como si viese la silueta de mi cuerpo, solamente la silueta en frente de mí, una visión, y alrededor era como si alguien hubiese puesto una cuerda eléctrica, ¡una especie de neón! Un neón rojo, un neón rojo alrededor y que el neón rojo estaba iluminado y eso hacía las veces de una luz de neón alrededor de mi silueta. Era mi silueta que yo veía en frente mío.

V. SIGNOS DE LA ACEPTACIÓN DEL LLAMADO DIVINO

Ciertamente, es posible encontrar en la literatura antropológica o en los cuentos místicos descripciones que pueden ser similares a las experiencias de PEDRO y de MARÍA. Pero fue LEE SANNELLA, psiquiatra americano, quien ha observado durante más de treinta años y estudiado en numerosos pacientes las manifestaciones psicofisiológicas que acompañan el proceso del “despertar”: un agrandamiento o una apertura de la conciencia. En la mayoría de los casos, dice Lee Sannella,

es al final del proceso que nosotros comprendemos si estamos frente a una psicosis aparente o real. Este autor establece una taxonomía de los síntomas del despertar. Después de haber expuesto los elementos que permiten caracterizar las dos situaciones distinguiéndolas –psicosis y desarrollo espiritual– el autor establece una tipología indicativa y distintiva de los síntomas característicos que nos ayudan a identificar un contexto del despertar y a partir de ahí un cuestionario para los pacientes usado por los médicos⁴⁸.

Históricamente, la psiquiatría ha tomado el relevo de la religión en los modos de tratamiento de la posesión de la misma manera que se puede decir que el psicoanálisis ha suplantado a los curas en la escucha desculpabilizante. Las sociedades modernas han visto una inflación de la cultura y del discurso “psicológico”, una cierta medicalización de las prácticas religiosas no institucionales.

Se puede observar también en numerosas obras que tratan del chamanismo, buena parte o incluso todos estos síntomas: alucinaciones visuales y auditivas, sensaciones físicas y las variaciones de temperatura, visión de una luz intensa al exterior de sí o al interior de la cabeza y, finalmente, movimientos espontáneos que los yoguis llaman Kriyas y que permiten, según ellos, una mejor circulación de la energía, así como el desbloqueo de los “nudos” psicofisiológicos presentes en el cuerpo.

Históricamente, los temas de la reproducción, de la sexualidad y de la espiritualidad pueden ser comprendidos como categorías distintas, pero interactivas, de forma variable ligadas cultural y simbólicamente. Ya, en el Neolítico⁴⁹, la mujer y la fertilidad se encuentran asociadas con el simbolismo de la creación: el arado labraba la tierra que iba a ser sembrada, mientras que el hombre exploraba el cuerpo de su compañera y de esta exploración la vida se propagaba. La sexualidad es un vector de la construcción y de la reproducción social. El aspecto sagrado de la sexualidad también se puede expresar en el “goce de los cuerpos amorosos”⁵⁰, por lo cual no se puede distinguir si el deseo tiránico que se impone a los individuos por una alegoría de lo divino

48 LEE SANNELLA. *The Kundalini experience. Psychosis or transcendence?*, California, Integral Publishing, 1987.

49 MIRCEA ELIADE. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol 1: “De l’âge de Pierre aux mystères d’Eleusis”, París, Payot, 1976, p. 52.

50 JEAN DUVIGNAUD. *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973, pp. 169 a 174.

los hace alcanzar “el éxtasis dionisiaco”⁵¹ y compartir, de este modo, la condición divina: o si la transgresión de lo prohibido y las conveniencias sociales no son en sí objeto del deseo, o si, más bien, podríamos llamarla sólo una práctica pagana.

En varias culturas la sexualidad dominada gracias a una ritualización extrema se convierte en una vía hacia la inmortalidad o, dicho de otro modo, alcanzar el estatus divino por la realización de lo divino en sí, por el predominio y la socialización máxima de las prácticas y de los instintos sexuales como, por ejemplo, en el taoísmo chino y en el tantrismo hindú.

La sexualidad puede representar una fuente de creatividad, de inspiración y de energía privilegiada, un modo de acceso al conocimiento, o al poder político. Sin embargo, para algunas categorías de actores sociales y en algunas culturas, la representación social de la sexualidad es reprimida, culpabilizante –es el caso de la católica Colombia, pero sobre todo en los grupos de desplazados de origen paisa, a la que pertenece el pastor PEDRO–. La sexualidad se convierte entonces en obstáculo, un obstáculo que hay que superar. La respuesta, social y religiosamente aceptable, es del siguiente tipo: a la sexualidad salvaje hay que oponer la cultura y la economía del sexo. Esto significa que una sexualidad controlada aporta a la vida mientras que la sexualidad libertina, desenfrenada, no procura sino angustia, muerte y/o culpabilidad.

Por consiguiente, es distanciando al sexo que se permite el acceso al amor y al conocimiento. Como en todo esquema iniciático es importante observar de nuevo que la experiencia del amor, como vector de acceso a la espiritualidad es lo que sigue al pasaje de sufrimiento-muerte simbólicas. El cuerpo se convierte en el lugar de la expresión y de las tensiones de las dinámicas individuales y sociales duales, pero complementarias del *eros* y del *tanatos*. La sexualidad socializada es uno de los soportes de la pareja, de la familia y del monoteísmo: ¿los modelos divinos no son acaso parejas divinas? Un humano y un espíritu no se sitúan bajo el mismo plano de escala de evolución, espiritual y social. Existe un intercambio entre un espíritu y un mortal, por el cual este último aumenta su capital simbólico.

51 MIRCEA ELIADE. Ídem, p. 379.

El amor y la naturaleza se encuentran en el centro de la experiencia y esta liturgia puede representar muy bien el paraíso en el cual los hombres y las bestias viven en paz. Es por el conocimiento profundo de la vida y de la naturaleza que un chamán y un pastor pentecostal pueden curar. En estos apartes de la entrevista, podemos ver cómo la experiencia de MARÍA es muy rica, variada y conforme a la tradición chamánica, en la que el llamado a la función de actor religioso debe ser una revelación hecha por el espíritu de un ancestro o de un antiguo chamán.

MARÍA comprende que para acceder a la libertad que confiere este conocimiento, la energía primera, que es la pulsión sexual, debe transformarse en energía de amor, como en el tantrismo: por esta experiencia ella es reconocida y rehabilitada como mujer. Finalmente, encuentra su lugar en el universo, hija de la tierra. Ella descubre por esta vía una potente filiación protectora que le permite estar en contacto con las fuerzas telúricas y de ser ayudada por su nuevo guía, el Espíritu Santo, versión cristiana de los espíritus animales y humanos del mundo pagano precolombino.

VI. APRENDIZAJE Y FORMACIÓN

PEDRO y MARÍA van a ser instruidos por el Espíritu Santo pero con variaciones notables entre uno y la otra. Ellos aprenden lo que es el universo, lo que es Dios, lo que es el Espíritu Santo, lo que es un muerto, etc. Descubren sus vidas y se les asigna el papel de guía espiritual.

Yo no tuve estudios, jamás estudié en mi vida.

P.: ¿Y cómo has aprendido a curar las personas?, ¿cómo has hecho para las protecciones?

R.: Bueno, por la voz, esta me decía haga así, haga asá...

P.: ¿Es el Espíritu Santo quien te dice todo eso?

R.: ¡Claro!

PEDRO se encuentra sentado en su cama bien despierto. Es la hora de sus oraciones. Una película se le presenta delante de sus ojos “como en el cine”. Revisa y revive momentos de su vida, su divorcio, sus conflictos con sus padres, su partida hacia Bogotá y ve a sus hijos que abandonó. PEDRO me cuenta lo mucho que lloró tomando conciencia de los sufrimientos que había ocultado, de las experiencias traumatizantes o de su responsabilidad en sus elecciones y de las consecuencias de sus actos.

La religión mestiza

Era necesario que yo sufriera para ser purificado, porque Dios te da lo que tú deseas, pero es necesario que tú te encuentres puro para poder recibir ese don que él quiere darte. Cualquier don que hoy puedas ver es necesario que te encuentres puro. Puro, es decir, [...] no solamente tú no debes matar a tu prójimo o no debes ser un ladrón o algo por el estilo; al contrario, Dios perdonará más a un ladrón, pero puro [...] porque cuando tú eres pequeño tú tienes padres sin quererlo. Ellos no saben; yo no culpo a mi madre, al contrario, yo adoro a mi mamá. Hay veces, cuando se es pequeño, te dicen: “¡Eres un idiota!, o eres un inútil, o algo así...”. Pues bien, ¡esto no debería suceder! Porque esto queda en el inconsciente y en la moral y en el aura de la persona y es por eso que el alma sufre, porque ella ha recibido tal cantidad de malas palabras, de malas acciones, de malas cosas y es preciso que todo eso deba salir para que el alma se pueda ver pura y para poder darte lo que tú deseas. Desde ese día todas las noches yo veía esa luz. Me hablaba, me decía palabras, me decía todo lo que había pasado en mi vida, como en una película [...] Desde la edad de cuatro años hasta el momento en que yo tuve esta visión, y me decía: “un padre, cuando es padre, no debe jamás ni cuando se pone en cólera contra sus hijos, insultarlos ni decirles malas palabras cuando son pequeños, porque cuando usted tiene una iluminación para purificarse tu propio Dios debe sacarte todas esas malas palabras de tu alma y recordártelas de otra manera. Él quiere recordártelas para decírtelas; pero él debe recordarlas para poderlas sacar, sacar todo lo que te han dicho durante toda tu juventud, todo lo que tú has hecho él te purifica”.

PEDRO ha sufrido un verdadero proceso de muerte-renacimiento (*born again*) o de purificación de su inconsciente, de una toma de conciencia de todo eso que le pesaba parasitándolo. Esta exploración de los contenidos inconscientes no se limita, sin embargo, a una deconstrucción de los acontecimientos. Observo que es necesario pasar de un estado impuro a un estado de pureza con el fin de acceder de un estatus profano a un estatus sagrado. El pastor pentecostal ha entrado en un proceso de individualización que hace aparecer en la superficie de su conciencia los gestos del pasado, reactualizando su mirada sobre la naturaleza del mundo, mientras que la voz, el Espíritu Santo, revivifica su saber y las palabras para decirlo. PEDRO y MARÍA tienen la certidumbre de que el alma se reencarna, lo que significa la repetición de las experiencias del pasado para una vez haberlas integrado superarlas. Esto se traduce en los propósitos elípticos de PEDRO:

Todo lo que tú eres, todo lo que tú has hecho, lo volveras a rehacer...

Con PEDRO hay que distinguir, por una parte, la forma de aprendizaje aislada e intuitiva anterior a la clarividencia, que lo conduce a discer-

nir los espíritus y a “leer el pensamiento de las personas”; por otra parte, esta formación que él sigue todas las noches para adquirir estos conocimientos que requiere su nueva tarea de líder espiritual. Esta enseñanza no tiene una ligazón directa con las precogniciones y las retrocogniciones que continúan dándose al producirse bajo la forma de visiones espontáneas y que le son los útiles para su trabajo de pastor pentecostal. En el caso de su formación para el conocimiento de los arcanos de la vida, son los espíritus-guías, seres divinos precolombinos, que le dispensan ese saber. PEDRO y MARÍA los nombran –porque la doctrina se los prohíbe– los “espíritus de luz”.

Gracias a una operación quirúrgica espiritual, PEDRO sufrió la ablación del miedo a la muerte y del tiempo que pasa. La sexualidad culpabilizante se transforma y se convierte en himno a la vida. PEDRO y MARÍA se extirpan de su humana e irresponsable ignorancia para convertirse en lo que deben ser. Se trata de una reificación de sus identidades al servicio de los otros, de su asamblea, de sus fieles.

PEDRO y MARÍA nunca han leído, sin embargo, le enseñan que los libros son la vida. En visión les suministran los títulos de los libros. PEDRO me cuenta que él se enteró de la existencia de algunos libros, gracias a un sueño o a una visión. Para las gentes que se encuentran alrededor de PEDRO y por él mismo, lo escrito tiene valor de prueba. En efecto, ellos no se encuentran en una cultura de lo escrito sino más bien por sus raíces judeo-cristianas, pertenecen a la tradición del libro –convertido en catecismo, dogma– mientras que sus prácticas sociales, la oralidad, el honor, la reputación, la notoriedad, ocupan un lugar particular. Leer la Biblia, poseer los libros, se convierte en la operación por la cual se toma el poder mágico del texto, aunque no llegue a ser comprendido, y le da cuerpo a sus experiencias. Los fieles de PEDRO compran, indistintamente, los mismos libros que el pastor.

A medida que su trabajo progresa y que se invierte en su actividad de guía espiritual, PEDRO abandona todos los juegos de azar. No tiene tiempo, ¡ya no desea jugar eso! El prefiere pintar, tocar la música cuando se encuentra en trance o comentar una obra con uno de sus fieles. Su método de lectura es todavía muy inseguro, intuitivo. Al comienzo PEDRO descubre, sobre todo las frases y las palabras que corresponden a su experiencia, a lo que él ha descubierto por sus visiones, las relaciona con aquello que le permite por instinto de sobrevivencia escapar y al mismo tiempo singularizarse frente a la “locura represiva” del

juzgamiento social. De este modo responde a su propia psicosis aparente. No siempre comprende lo que lee, por eso pasa las páginas, se aburre, vuelve nuevamente a comenzar, o llama a alguien que es más “sabio que él para los libros” con el fin de tener una explicación sobre el sentido de las palabras, de las frases. Asisto, a medida que avanza su historia, a una verdadera “puesta en forma” de su experiencia mística por la conceptualización.

MARÍA me cuenta que había tenido siempre una visión particular del mundo. De esta manera su experiencia de iniciación-formación no tiene el aspecto de acontecimiento abrupto que puede tener la experiencia de PEDRO. Es en la forma de la manifestación de los acontecimientos que se encuentra la originalidad y la intensidad máxima de lo que ha vivido. MARÍA aprende de cada experiencia que la despierta desde su infancia. No tiene verdaderamente un aprendizaje formal sino, más bien, un descubrimiento permanente. Ella tenía un cierto hábito de lectura, principalmente de novelas. En su juventud ella leyó algunas obras místicas, que provenían de los Estados Unidos, escritos por escritores de la Nueva Era y algunas obras de curanderos amerindios. MARÍA, sin embargo, es más ecléctica en sus elecciones y en su manera de leer. Trata más de informarse y de comprender; es decir, de estructurar su experiencia que de buscar en los autores la marca de autenticidad de su propia vida.

Se trataría, me parece, en un primer tiempo, de adaptarse para controlar mejor sus experiencias, para evitar la exclusión social y en, un segundo tiempo, integrar el acontecimiento perturbador como enseñanza “en sí”. Para MARÍA la muerte de su hermano ha sido un “momento de apertura”, un viraje. No creía en los espíritus y de pronto ella tiene la certitud que su hermano la contactará más allá de la muerte. Es el espíritu familiar quien le va a enseñar en sus sueños, quien la introduce cerca de su futuro guía, el Espíritu Santo, quien la instruirá en el terreno.

Contrariamente al pastor PEDRO, MARÍA se encuentra rodeada de “bogotanos” de origen, o los hijos y nietos de desplazados que se han integrado en la sociedad. Son sus fieles quienes la informan de lo que ella dice cuando entra en trance. Ella no es consciente de la manera como eso “funciona al comienzo”, graba las sesiones y escucha repetidas veces esas grabaciones y llega a comprender mejor lo que se dice durante esas noches durante las cuales cinco o seis fieles o más le hacen preguntas. Tiene la sensación física que ella vive cuando sale del

trance, aprende a discernir la calidad de la sesión y las preguntas que se le hacen, “muy materialistas o espirituales”.

Pienso que el Espíritu Santo, guía espiritual de MARÍA, es quien se ha encargado de hacerla pasar del estado de naturaleza al estado de cultura, que es en sí el objeto de toda iniciación. He podido observar que el cuerpo es un lugar de tensión importante entre lo profano y lo sagrado, entre lo impuro y lo puro. Me encuentro confrontado a un proceso simbólico de construcción del pensamiento que utilizaría construcciones triviales de evolución de la humanidad para significar, paralelamente, una elaboración evolutiva del acceso al conocimiento en el caso de los nuevos pastores pentecostales colombianos y latinoamericanos. Las etapas atravesadas por estas personas van de lo más arcaico –la de los chamanes amerindios– a la más compleja –la judeo-cristiana– en la comprensión de la propia evolución, característica de las representaciones comunes. Lo que me parece interesante es la puesta en evidencia de un proceso, de un movimiento evolutivo que reconoce –pero sin aceptarlo verdaderamente– la existencia de los guías espirituales amerindios, y con ellos, los modelos culturales, los espacios geográficos y los esquemas de pensamiento relacionados.

Este “*aggiornamento*” producirá, ciertamente, un sincretismo popular en el que la memoria oral de las culturas amerindias que sobrevivieron al genocidio occidental terminará por extenderse bajo la presión de la memoria dominante, la escrita, de la civilización judeo-cristiana.

Para MARÍA convertirse en pastor pentecostal-curandera no puede realizarse sino después de haber conocido las múltiples formas del amor y de la compasión y haber domesticado la muerte. ERIC DE ROSNY escribió: “La sociedad moderna, que autoriza las manifestaciones de violencia, se priva de los servicios secretos del imaginario y hace inútil la iniciación”⁵².

Al comenzar este estudio, me preguntaba si esas prácticas observadas en Colombia y en América Latina tenían alguna connotación chamánica. ¿A qué formas de religiosidad podía acercarlas? Es el momento de volver al título comparativo sobre todo lo que ha sido dicho hasta ahora.

52 ERIC DE ROSNY. *Les Yeux de ma chèvre*, París, Plon, 1981, p. 394.

CAPÍTULO CUARTO

PENTECOSTALISMO Y CHAMANISMO: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

La comparación se impone como un útil para intentar comprender las prácticas de lo sagrado que pueden estar cercanas a lo que numerosos autores han llamado “el chamanismo”. Efectivamente, varios elementos dejan suponer las semejanzas reales entre eso que observaba en las prácticas de los pastores pentecostales PEDRO y MARÍA y lo que había sido descrito en las sociedades chamanistas. He insistido sobre las proximidades y las diferencias de las formas de la experiencia entre los pastores pentecostales colombianos y latinoamericanos y los chamanes. De esta manera, puedo pasar revista a todos los capítulos que han precedido y que han puesto en evidencia esos aspectos universales de la experiencia religiosa: la experiencia emocional gratuita que es el “hablar en lenguas”, la liberación de la enunciación de la alabanza o del canto, el amor con el Espíritu Santo, el trance, el exorcismo, la cura, el papel social. De la misma manera hubiese podido encontrar similitudes con otras prácticas religiosas, como por ejemplo el vudú haitiano, los cultos sincréticos brasileños, el espiritismo y tantos otros. A través de los dos aspectos, de la elección y de la iniciación al papel de actor religioso, voy a subrayar las diferencias semánticas en la exégesis que puede hacerse a través de las observaciones. Pero mis propósitos serán incompletos si no añado que algunos problemas de interpretación se derivan de los modos de aproximación que se hacen en antropología y de los investigadores que, sin tomar ninguna precaución, construyen en sus producciones intelectuales un verdadero paradigma del chamanismo en las sociedades modernas o por decirlo en términos políticamente correctos, un “*aggiornamento*”.

La confusión que puede resultar de esta comparación entre el chamanismo y otras formas de religiosidad no es algo que involuntaria-

mente es producido por los autores. Queriendo comprender lo que aproxima o aleja las culturas diferentes o, más precisamente, las prácticas culturalmente diferenciadas, los investigadores pueden dejar entrever una “duda evolucionista”, permitiendo pensar que la medida de la distancia entre el chamanismo y las grandes religiones institucionales se tomará a *l'aube* de la historia. Tomo nota de los “signos” o de los momentos que hacen posible esta confusión: “trazas chamánicas”⁵³, “forma europea inconsciente del chamanismo...”⁵⁴. Con algunas precauciones metodológicas este tipo de ambigüedad sería fácilmente evitable. En efecto, el análisis comparativo como método de aproximación heurístico posibilita la construcción del objeto antropológico. Es un útil precioso. Se convierte en un instrumento necesario para aislar, aunque sea a través de esos temas fundamentales y fundadores del llamado y de la iniciación, las religiosidades culturalmente localizadas. ¿Qué me dicen esos dos momentos esenciales?

La vocación es el momento paroxístico que asigna al futuro chamán, de una manera indeleble, a la función que deberá asumir. Si en el pasado, por un exceso de etnocentrismo los autores han podido pensar que las formas del “llamado” correspondían a manifestaciones de dificultades de orden psicológico, en los últimos treinta años, como lo ha subrayado ROBERTE HAMAYON, los antropólogos han rechazado esta aproximación. Al tomar “el punto de vista del indígena” abandonan la idea de la “patología mental del chamán”. Efectivamente, el marco autóctono de la interpretación de esta transformación delirante no corresponde a eso que nosotros podríamos llamar en las sociedades modernas una neurosis o una psicosis. Las “rarezas” del individuo destinado al chamanismo son inmediatamente encontradas y reconocidas por su comunidad como los signos culturales de una naciente vocación. Entonces, son los especialistas, los chamanes confirmados o los espíritus, los que van a iniciar al aprendiz de chamán y confirmarlo en el papel social que en adelante le será impartido. A este respecto hay que añadir que

53 ALEXANDRE GUILLEMOZ. “Séoul, la veuve et le mudang. Les transformations d’un chamanisme Urbain”, en *Diogéne*, n.º 158, 1992, pp. 129 a 146.

54 ANNE ANCELIN-SCHUTZENBERGER. “Forme inconsciente du chamanisme: la réalisation automatique des prédications”, en *De la fête a l’extase. Transe, chamanisme et possession*, Actes des 2e rencontres Internationale sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986, pp. 81 a 88.

la iniciación por los espíritus es un componente social normal de esas sociedades tradicionales, don ya designado, integrado y digerido en los sistemas de representación cultural.

PEDRO y MARÍA han vivido los momentos de terror y de angustia, manifestados en las conductas que por su forma hubiesen podido parecerse a un “llamado de Dios”, a la vocación de pastor pentecostal, pero he subrayado que la interpretación de esos comportamientos de PEDRO y MARÍA se ha hecho más tarde. PEDRO y MARÍA se han pensado loco y loca cuando se han manifestado los signos de su metamorfosis a lo largo de la accesión al papel de pastor pentecostal. He sugerido que le faltaba un marco cultural acabado de interpretación de esas experiencias. Contando su locura, PEDRO y MARÍA la socializan y se la reapropian en una interacción constante con aquellos que, alrededor de ellos, constatan y aprueban la puesta en orden de la psiquis a medida que el discurso se estructura, se ordena y se libera. A lo largo de las entrevistas he constatado como los pastores pentecostales utilizan el saber del etnólogo –como en otras partes se utiliza el conocimiento adquirido por las lecturas– y lo restituyen a través de sus propósitos. No se trata de “hablar por hablar” sino ser aceptados por la sociedad de los humanos. Pero PEDRO y MARÍA no retoman por su propia cuenta este discurso comparativo, ellos han absorbido y digerido las palabras de su tiempo y de otros especialistas. A partir de ahí, dos elementos importantes pueden explicar lo mal vivido, después viene la integración de la experiencia. El primero corresponde, en las sociedades modernas, a lo que podríamos llamar la democratización del “paradigma psicológico”, y el segundo aspecto corresponde a la “realización de las previsiones”.

Una cierta cultura del “material psicológico” es una característica de nuestras sociedades llamadas modernas. Constatamos que hace más de un siglo, la cultura occidental se encuentra atravesada y hasta dominada por un discurso psicologizante, eso significa que el lenguaje corriente, hasta una cierta verborrea científica tienen en común una mirada “sesgada” sobre las conductas sociales y los hechos que se salen de lo ordinario o del campo de la producción socialmente admitida. El proceso que ve la circulación de los saberes de las élites intelectuales hacia otra categoría de actores es propio de todas las ciencias. Esos nuevos conocimientos una vez autonomizados son utilizados para diversos beneficios. Por ejemplo, en la utilización de la antropología por

las instituciones o los grupos con fines militares, como sucedió en Vietnam⁵⁵. Los intereses mineros de las compañías privadas en Colombia y en América Latina, explican la dificultad para reconocer el derecho del suelo por los indígenas y se podrían encontrar otras ilustraciones. Lo que quiero aclarar a través de estas líneas es que no se puede hacer totalmente la economía o “la limpieza de lo psicológico” –aun en antropología religiosa– porque esta consideración se ha convertido en algo patrimonial, paradigmático, útil, de credibilidad, de seducción, de conflicto o de encerramiento. En lo que concierne a la psicología, su ofensiva se puede considerar bajo el ángulo del mercado y de la acreditación de los nuevos especialistas. Habiendo precisado esto, en la vida cotidiana se manifiestan los usos abusivos, hasta terroristas, de una cierta psicología en los aspectos que me conciernen aquí. No existe un solo periódico popular, una emisión de televisión y otros vectores de comunicación que no abordan cada semana los hechos religiosos, paranormales, extraordinarios y con ellos todo fenómeno que no se encuentra en la lógica puramente cartesiana. Son invitados a dar su opinión: los psiquiatras, los psicólogos y otros especialistas de lo “psicológico”, con los curanderos tradicionales, los videntes, los médium, sin que se pueda asistir “a un encuentro de los mundos o de las culturas”. “Los nuevos empresarios de la moral”⁵⁶ utilizan el método de la confesión pública de la misma manera que la encontramos en los “alcohólicos anónimos”, valorizan la palabra normativa o redentora y establecen la responsabilización individual de los actores. Aun las emisiones llamadas serias, o reconocidas como serias, no se pueden impedir el abordar los hechos religiosos sino solamente bajo el ángulo de la observación de la psicología. Ahora bien, sabemos de la importancia creciente de lo religioso para lo político en el contexto de mercado y de producción mediática y para el “reencantamiento” del mundo.

En cuanto al segundo punto subrayado, el chamán no pone en duda, me parece, la palabra de los espíritus. Por otra parte, en la función chamánica la adivinación no parece ser una preocupación fundamental. La predicción de los acontecimientos está ubicada muy abajo en la escala jerárquica de las manifestaciones propias al chamanismo: se encuen-

55 GEORGES CONDOMINAS. *L'Espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, París, Flammarion, 1980.

56 HOWARD S. BECKER. *Outsiders*, París, Métailie, 1985.

tra muy lejos detrás de la cura, el viaje, el trance, el teatro y el juego. He mostrado como PEDRO y MARÍA han manifestado su escepticismo, sus dudas, hasta el rechazo de su nueva función y la acusación de las “palabras de los espíritus”. Las predicciones y algunas visiones o flashes, todo eso estaba “en el orden de las cosas” y dentro de un cuadro cultural conocido: un universo simbólico y semántico, agitado de palabras, de prácticas mágico-religiosas, propias de una cultura mediterránea, con trazas de una cultura amerindia y afroamericana. Lo que difiere profundamente en la experiencia de PEDRO y MARÍA es el cambio, las transformaciones que ellos sufren en sus categorías mentales y culturales. Se ven confrontados a lo desconocido amenazador, que primero es rechazado y después pasa a ser aceptable cuando las predicciones se realizan, confrontando los pastores pentecostales a su nuevo potencial. Ahora se comprende mejor cómo se distingue el “llamado a la vocación” por el chamán y por los pastores pentecostales PEDRO y MARÍA. Las proximidades que se pueden ver en las manifestaciones de la experiencia no implican las mismas traducciones en los sentidos dados a los síntomas de la pretendida “enfermedad iniciática”.

La iniciación de PEDRO y MARÍA, día tras día, se distingue igualmente del aprendizaje del futuro chamán por la falta de referencias culturales que permitirían organizar la experiencia. A la asimilación por el chamán de los datos: objetos, cantos, danzas, técnicas de sanar, por un panteón específico y las creencias colectivas culturalmente distinguidas, se oponen para PEDRO y MARÍA un espacio cultural extendido y una tradición católica romana sobre las cuales se erigen las creencias nómadas, las prácticas sincréticas, desde las videntes hasta el espiritismo, para deslizarse hasta “la nebulosa mística esotérica”⁵⁷.

PEDRO y MARÍA han vivido una experiencia muy dolorosa desde la infancia y la adolescencia. MARÍA no tuvo una infancia feliz. Como un ser divino ella se encuentra acusada de todos los males y considerada como loca, esto es otro aspecto de la divinidad. Los dos han experimentado la violencia y la humillación. Bajo el nombre del honor que articula las formas de la sociedad en la que viven y da sentido a las prácticas sociales, el oprobio es lo cotidiano de esas personas que son tiradas al

57 FRANÇOISE CHAMPION. “Présentation de recherche. La “Nebuleuse Mystique-Esotérique” depuis les années 70: recomposition ou décomposition du religieux dans les sociétés contemporaines?” IRESCO, 6-7 fév, 1995, pp. 5 a 8.

mundo del rumor y de la culpabilidad. Esto todavía es el dominio de lo sagrado, pues el honor se refiere al carácter sagrado de la persona, es “el punto de encuentro de lo sagrado y de lo profano, del individuo y de la sociedad, de los sistemas de pensamiento y los sistemas de acción”⁵⁸. PEDRO y MARÍA viven especialmente y en su propia cultura un aprendizaje progresivo; cada etapa es un verdadero rito de paso, infancia, adolescencia, matrimonio, divorcio, desplazamiento forzoso y trascendencia. El interés de estas biografías se encuentra en que permite, gracias a un análisis de las diferentes rupturas que sufre un individuo, confrontarnos a eso que MICHAEL LEWIS afirma en cuanto a la especificidad de las categorías de las personas susceptibles de sucumbir a los cultos de posesión o de videncia⁵⁹:

Estos son comentarios similares de numerosos otros observadores de tales cultos que sería muy fastidioso citar, caracteriza la línea de interpretación que ve el papel de las mujeres en la posesión como una compensación por su exclusión y su falta de autoridad en las otras esferas.

La pregunta que aparece desde ahora es la de comprender por qué PEDRO y MARÍA no persistieron a pensarse como mentalmente enfermos. Creo poder decir que hay esencialmente tres factores que han orientado la evolución de su propia visión:

- La comunidad cultural colombiana en la cual evolucionan PEDRO y MARÍA vehiculan representaciones espirituales y formas de religiosidad específicas donde la religión, los espíritus, la videncia, el mal de ojo, ocupan un lugar importante. A esto se puede añadir una relación particular a la muerte y a los muertos. El fallecimiento de su hermano ha sido para MARÍA el acontecimiento que le ha permitido fundir el pasado y el futuro inscribiéndolo en un presente que debe expresar su sentido.
- Los acontecimientos que predicen los pastores pentecostales y las prácticas de sanaciones confirman sus visiones y sus comportamientos.

58 JULIAN PITT-RIVERS. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983, p. 84.

59 MICHAEL LEWIS. *Religion in context*, Cambridge University Press, 1986, p. 27.

tos, pero permiten, igualmente, una forma de sociabilidad que debe expresar su sentido.

- A través de las entrevistas biográficas que estas personas me han permitido realizar, PEDRO y MARÍA aprenden a interpretar su experiencia bajo la mirada de una cierta causalidad y menos desde la mirada de una cierta finalidad: los acontecimientos del pasado se recomponen y se comprenden bajo la luz de lo que ellos se han convertido, “hacía falta que yo pasara por todo eso [...] ¡por todo ese proceso!”, dice MARÍA. Cuando los amigos y los fieles que rodean a los pastores pentecostales los escuchan contando las historias de su epopeya mística no lo ponen en duda. Sus mímicas expresan asombro, duda, temor y, a veces, frente a los gestos teatrales de los pastores responden con verdaderas carcajadas. Cuando la tensión de la historia se agota y si yo pregunto a las gentes lo que ellos piensan, su respuesta en la mayoría de los casos es: “usted siente que se encuentra frente a alguien muy especial [...] muy poderoso, usted comprende...”. Aquí la palabra recibida y escuchada por el grupo en situación de interacción con los pastores pentecostales actúa como regulador: ellos confirman su elección y su originalidad en el proceso de interacción.

Estos son los aspectos esenciales que han permitido a PEDRO y MARÍA sobrepasar su crisis y de integrar su experiencia. La locura sagrada que ampara de PEDRO y MARÍA tiene proximidades evidentes con las iniciaciones chamánicas tradicionales y otros tipos de iniciación en las sociedades no chamanistas. MIRCEA ELIADE ha descrito igualmente tipos de locuras o manías místicas análogas en otros tiempos⁶⁰. Es la locura que trastoca el orden de las categorías mentales por su proceso heurístico, va a invertir el estatus social de PEDRO y MARÍA otorgándoles palabra y legitimidad. Es en esto que el desorden es un paso obligado hacia una normalidad socializada, como en el caso de los chamanes. Como lo expresa muy bien GIORDANA CHARUTY⁶¹:

Es reproduciendo de una entrevista a la otra, el mismo vaivén entre lo vivido de su “liberación” y las historias de tradición familiar que ha podido ser

60 MIRCEA ELIADE. *Initiations, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*. Paris, Gallimard, 1976.

61 GIORDANA CHARUTY. “De la preuve á l'épreuve”, en *Terrain*, n.º 14, 1990, pp. 47 a 59.

reconstituido dentro de su unidad, la experiencia emocional e intelectual que hace de él un vidente.

Estamos lejos de poder comprender todo lo que implica una tal transformación, a saber, los cambios psicofisiológicos que trastocan a esas personas. Los recientes estudios que han comenzado a tratar estos asuntos nos dejan entrever una potencialidad “autónoma”⁶² que reside en cada individuo, susceptible de trascender la dualidad cuerpo-espíritu, y que estaría en el origen de esos cambios que tienen la apariencia de psicosis. Es el proceso seguido y analizado en su totalidad y la capacidad para integrarlo que distinguirá en las sociedades modernas el enfermo mental del elegido.

En este capítulo, algunas líneas directrices me permiten comprender cómo se caracterizan sociológicamente las diferentes actividades de los pastores pentecostales PEDRO y MARÍA. El universo de las prácticas religiosas, aunque rico en originalidad, permanece casi siempre impenetrable para el profano si el etnólogo no efectúa una deconstrucción de la realidad del ritual⁶³. Presentar una visión homogénea de la construcción de los hechos olvidando de dar a los actores, a las prácticas y a las circunstancias contingentes, los estatus diferenciados, puede opacar las divisiones arbitrarias entre los factores económicos, simbólicos, epistemológicos y sociológicos. Los rituales que he descrito ponen en evidencia la presencia de actores humanos o no humanos. He insistido sobre las particularidades de la sociología de la traducción: tomar en cuenta los objetos y los “invisibles” que BRUNO LATOUR llama “la masa de los aliados heterogéneos”⁶⁴. Para aclarar mejor el objeto, he prestado a la mirada específica que tienen los sociólogos de la vida cotidiana. En los análisis cada uno de los agentes concernidos (los humanos, el Espíritu Santo, las alabanzas, las sanaciones, etc.) van a encontrarse ligados a un conjunto de operaciones simbólicas que ponen en práctica numerosos saberes-hacer.

La realidad exterior es una vez más refundida en un enunciado cuyas condiciones de producción son explicitadas. El papel de esas ope-

62 LEE SANNELLA. *The kundalini experience. Psychosis or transcendence?*, California, Integral Publishing, 1987.

63 BRUNO LATOUR y STEEVE WOOLGAR. *La vie de laboratoire, la production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988.

64 BRUNO LATOUR. *Les microbes: guerre et paix*, Paris, Métailié, 1984, p. 164.

raciones es, por una parte, el de crear una red de asociaciones que, identificando los factores y sus interrelaciones, muestre el sentido a la situación; por otra parte, el conjunto de estas operaciones simbólicas llamadas “ritual” constituyen la prueba por la cual un pensamiento se transforma en práctica social, es así como este toma cuerpo, se convierte en visible y hace visible y puede actuar. He intentado distinguir en el trabajo esos diferentes aspectos y creo haber podido lograrlo, al menos en parte.

Afirmar que el ritual liga, desliga o religa, no era suficiente, era necesario desmontar los mecanismos que permiten esas asociaciones-disociaciones en relación con eso que constituye la relación social, el comercio entre los hombres, la naturaleza y los seres sobrenaturales en un espacio social dado, con todo lo que esto contiene de alianzas y de oposiciones.

No he relatado “las diversas terapias” y otras técnicas que rodean a los nuevos movimientos religiosos que están presentes en Colombia y en América Latina y que hacen parte de la recomposición del campo religioso que se opera en esos espacios al mismo tiempo que hacen irrupción las iglesias pentecostales. Pero puedo afirmar que algunas de esas prácticas que dicen pertenecer al dominio de lo sagrado se emparentan con las prácticas y con la ideología del movimiento llamado Nueva Era⁶⁵. En los términos empleados por los pastores pentecostales se pueden encontrar la influencia de las prácticas que caracterizan ese movimiento. La influencia espiritista está igualmente presente.

He puesto en evidencia una ligazón o, más bien, un trasfondo cultural, una comunidad de creencias y de prácticas propias de la cultura mediterránea y de las culturas precolombinas y afroamericanas. Se puede apreciar el aspecto emocional de ese grupo de carácter místico que se articula alrededor de un líder carismático, en el sentido weberiano, en la persona del pastor pentecostal PEDRO. Cualquiera que sea la religión de pertenencia de los fieles, aparentemente no existe conflicto entre las creencias y las prácticas místico-religiosas periféricas y la religión institucional (principalmente católica romana), sino que existe, más bien, una cierta cohabitación que converge en un secretismo popular que aparentemente vivifica la fe de los practicantes reani-

65 DANNIELLE HERVIEU-LEGER y FRANÇOISE CHAMPION. *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, CERF, 1986.

La religión mestiza

mándolos en un fervor y colocándolos instantáneamente en presencia de lo sagrado: la experiencia religiosa es privilegiada frente al dogma. El aspecto informal, familiar, y caluroso, la proximidad con el oficiante y el dominio de lo sagrado se oponen a lo que podría ser una ceremonia religiosa al interior de la Iglesia Católica Romana: la distancia del cura, el aspecto formal ceremonioso, frío y el no control de los elementos y de los rituales sagrados.

CAPÍTULO QUINTO

EL TRANCE Y LA ALABANZA: UN ENUNCIADO ORIGINAL

Uno de los fenómenos que obsesiona intensamente a los especialistas de las ciencias humanas –y más particularmente en antropología religiosa– por su polimorfismo y su recurrencia de una cultura a otra, de una época a otra, es el trance. Es considerado como “un estado de gracia” y algunos occidentales, que la historia ha desposeído, intentan redescubrir por todos los medios que lo que ellos creen es el “eslabón perdido entre lo humano y lo divino” o, para otros, los psicólogos, en cambio, entre lo normal y lo patológico. Establecer una “sociología del trance”⁶⁶ o, bien, una “sociología del éxtasis”⁶⁷, aparece con la necesidad de distinguir inmediatamente en todo actor, médium o chamán el innegable comportamiento, el pasaje obligado que autenticará los títulos en materia de especialistas de lo sagrado, pues el trance es calificante! El descrédito asignado a lo que se llama peyorativamente las “sectas pentecostales” y sin duda en relación con la apropiación popular de la lengua religiosa. Más que con un cierto número de comportamientos que pueden aparecer extraños, como el “hablar en lenguas”. En efecto, cualquiera que sean las formas extrañas con que se reviste el misticismo “aristocrático”, este ha sido siempre considerado con el más grande respeto incluida la inteligencia liberal –se ven ahí las manifestaciones más altas del espíritu humano–. Por el contrario, cuando el misticismo toma los aires de un fenómeno de masa, se habla de histeria, de fanatismo, de manipulación, de mercantilización de la fe. El misticismo de masa es visto un poco de la misma manera que ORTEGA Y GASSET⁶⁸ veía la revolución de las masas. Ese derecho que las masas se dan de inter-

66 ROGER BASTIDE. *Le réve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 55.

67 MICHAEL LEWIS. *Les religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977, p. 13.

68 JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*, Paris, 1937.

venir en todo es inaceptable, decía el autor español. Al misticismo de masa se le niega simplemente y sin examen la calidad de misticismo. Para muchos “el hablar en lenguas” la “sanación divina” y el exorcismo son “gesticulaciones grotescas”⁶⁹. Del dominio de la psiquiatría al de la antropología las diversas hipótesis nos conducen a renunciar intentar circunscribir el campo del trance y de la posesión y a interesarnos más bien por la etnografía de ciertos tipos de trances.

I. MODO DE SER: TRANCE, ALABANZA Y GLOSOLALIA

¡Gloria a Dios! ¡Aleluya! Los cultos pentecostales están puntuados por esas interjecciones lanzadas en cualquier momento por “los creyentes”. Y son realizados de una manera menos caótica de lo que se imagina un no iniciado⁷⁰. Traduciendo una actitud afectiva de alegría, ellos cantan la alabanza. Estas alabanzas están presentes en las oraciones, oraciones que no son pedidos sino que son palabras donde Dios es alabado por su grandeza, por su belleza. Estas preparan a los creyentes para “hablar en lenguas”. La glosolalia es ella misma un canto de alabanza. Así, partiendo de la “alabanza” como enunciado típico del pentecostalismo, se explorará la inconmensurabilidad de este tipo de enunciado con el enunciado del sistema político occidental: el contrato –el contrato social–. Así se verá que el pentecostalismo no es solamente una religión del Tercer Mundo sino que contiene un enunciado compatible con el “primer enunciado” del sistema político occidental: el contrato. Aunque las cláusulas del contrato “no han sido jamás formalmente enunciados” dice ROUSSEAU⁷¹, el contrato es la forma original de enunciado. Encontramos una formulación célebre en el *Leviathan* al comienzo del capítulo XVIII, donde HOBBS definió que una república es instituida cuando un gran número de hombres establece una convención otorgando a alguno de ellos el derecho de representarlos y autorizando las acciones de sus representantes⁷².

69 DAVID MARTIN. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 30.

70 ROBERT MAPER ANDERSON. “Pentecostalism”, en ELIADE MIRCEA (ed.). *The encyclopedia of religion*, Nueva York, MacMillan, 1987, vol. 11, p. 230.

71 JEAN-JACQUES ROUSSEAU. *Le contrat social*, Paris, Seghers, 1961, p. 116.

72 THOMAS HOBBS. *Le léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971, p. 179.

El enunciado del contrato es la autorización sobre la cual está fundado el principio de la representación política. La autorización es este enunciado donde el locutor otorga al representante el *poder-hacer* y él acepta por sí mismo el *deber-hacer*. *Contratar* como *autorizar* se encuentran en una misma clase de eso que JOHN AUSTIN llama los *verbos performativos*. “Este nombre se deriva, dice Austin, del verbo *performar*, verbo que se emplea ordinariamente con el sustantivo “acción”; indica que producir la enunciación es ejecutar una acción⁷³. *Convenir de* y *autorizar* son verbos preformativos pertenecientes a una de las cinco clases distinguidas por AUSTIN: la clase de los “promisivos”. Una vez la autorización formulada, el poder se encuentra entre las manos del representante: decir es hacer.

La alabanza es un puro *acto ilocutorio*, “un acto efectuado diciendo algo por oposición al acto de decir alguna cosa”. Para AUSTIN, una enunciación puede tener tres funciones lingüísticas: *locutoria*, *ilocutoria* y *perlocutoria*. La característica de la alabanza es que ella no cumple sino una función –ilocutoria– excluyendo las otras dos –locutoria y perlocutoria–. Locutoria, la alabanza de Dios no transmite ninguna información. Contrariamente, por ejemplo, a un pedido. Perlocutoria, la alabanza no obliga al destinatario a actuar. Dios no es corruptible⁷⁴.

La alabanza toma en la glosolalia la forma bastante sorprendente de una continuación de sonidos incomprensibles. En el contexto pentecostal, el “hablar en lenguas” reenvía en particular a los versículos del capítulo de PABLO a los Corintios 14:2,13. “Aquél que hable en lenguas no habla a los hombres sino a Dios. Nadie lo comprende, pues él, el espíritu dice cosas incomprensibles”. “Es por eso que aquél que hable en lenguas debe orar para que él mismo pueda interpretar”. En esos versículos el “hablar en lenguas extranjeras” no es pues hablar en lenguas extranjeras. Cuando es el caso –relacionado con el pentecostes–, se habla de xenoglosia. Los versículos se encuentran en los Actos de los Apóstoles 2: 4,6. “Todos fueron llenados del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas...”; cada uno entendía a los discípulos hablar en otras lenguas.

73 JOHN AUSTIN. *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

74 Recordamos lo que decía ROUSSEAU: “La alabanza no sirve sino a corromper a aquellos que la degustan”.

Volviendo a la glosolalia se puede decir que se trata de una forma lingüística bastante singular sobre la cual los especialistas de todo género se han interesado. Es “un tipo de discurso característico de los niños, de los poetas, de los esquizofrénicos, de los espiritistas, de los poseídos, de los carismáticos”⁷⁵.

La pregunta que yo quería subrayar ahora es aquella que hace MICHAEL LEWIS, a saber: ¿cuáles son las categorías sociales particulares de las personas más o menos susceptibles de entrar en trance o de ser poseídas y qué les ofrece el éxtasis? Voy a continuar con este aspecto psicosocial de las prácticas religiosas que he explorado y descrito a lo largo de este trabajo. En esta parte veré ciertos tipos de trance puestos en relación con los “estados de conciencia” específicos.

Algún tiempo después de haber tenido su “gran visión”, un martes, precisa PEDRO, él se pone a hablar una “lengua desconocida” delante de sus fieles. Estos últimos se encuentran asustados. Ellos escuchan al pastor pentecostal afirmar que él es el Espíritu Santo y perciben su rostro “como transfigurado”. Después de ese día el pastor “partirá en trance” varias veces por día en el trabajo o en sus actividades cotidianas. PEDRO nos cuenta “que al comienzo su trance era incontrolado”, él solamente cerraba los ojos, los abría y [...] él era otro: actuando, predicando sin acordarse de nada una vez vuelto a su estado habitual de lo que había pasado, dicho o hecho. Al pasar el tiempo, nos dice PEDRO, los trances se acumulaban, “la conciencia ha emergido”, los gestos se han afinado, autonomizado, la memoria y el control han sido adquiridos. MICHAEL LEWIS escribe: “la tarea del antropólogo es la de descubrir cuáles son las personas que creen y aproximar sus creencias de los otros aspectos de su sociedad”.

La glosolalia es un discurso de pobres –aunque la encontramos en el movimiento carismático que se practica en las clases medias⁷⁶. Extraordinaria, la glosolalia entra en una cadena de discursos. Arcaica, entra en una cadena discursiva hipermoderna. Las iglesias pentecostales han transformado en Colombia y en América Latina en destinada-

75 ALLEN S. WEISS. “La glossolalie et la glossographie dans les délires théologiques” en JEAN-JACQUES COURTINE et al (eds.). *Les glossolalies, Langages*, 23.º année, n.º 91, sep. 1988, pp. 105 a 110.

76 “Renovacao carismática católica do Brasil”, Carismas, Sao Paulo, Editora Santuario, 1994, pp. 89 a 92.

rios principales de su bombardeo radiofónica y televisual: “es probable que la adaptación, la adecuación –y por consiguiente– la penetración de los programas en las audiencias populares tiene que ver precisamente con la capacidad de efectuar una sintonización y de acordarse con las necesidades de las masas indigentes”⁷⁷. ASSMANN invita a comprender la lógica propia de un discurso, cuyos referentes materiales y cuya forma de lenguaje son hechos de “material objetivo” sacado del mundo de los marginales y de los miserables. Es solamente de eso que se habla y es esta realidad la que es nombrada. Pero nombrándola y trabajándola discursivamente la magia religiosa es el medio para invalidarla. “Esta realidad existe porque los hombres se dejan ir hacia el pecado, a los vicios, a los demonios”. “La conversión tiene la fuerza de negar, de invalidar y de abolir esta realidad horrible”. “Solamente aquél que no se convierte queda prisionero de ese mundo demoniaco”.

“Trabajando la pobreza discursivamente, la magia religiosa es el medio para invalidarla”, nos dice ASSMANN. Esta magia religiosa es la “magia” del trabajo discursivo. ¿En qué tiene que ver esta magia con el enunciado primero, el de la alabanza? En la alabanza el pobre se coloca en el halo de la gloria de Dios. Frente a esta gloria las desigualdades aparecen muy pequeñas, aún más teniendo en cuenta que se ha convocado al universo entero para alabar al Señor. El Salmo 148 frecuentemente citado, conviene a todas las criaturas. En la glosolalia el enunciador se esconde ante la voz del Espíritu Santo y el referente desaparece. La glosolalia presenta materialmente un caso de desaparición del referente –ella no tiene ningún contenido informativo–. En las emociones religiosas la desaparición, el esconderse, anulan el efecto discursivo. Pero este “efecto del discurso” es un “efecto real”. El discurso hace parte de lo real, es de lo real. La función mistificadora de ese discurso, continúa diciendo ASSMANN, es el de negar la pobreza. Y la glosolalia lo hace. Hablar de mistificación es juzgar en términos de verdadero o de falso. Ahora bien, esas enunciaciones son para apreciarlas en términos de éxito o de fracaso⁷⁸. Estas enunciaciones valen por su función ilocutoria, es decir, por la manera como ellas pasan, de la manera como ellas deben ser recibidas. El acto ilocutorio tiene éxito

77 HUGO ASSMANN. *La iglesia electrónica y su impacto en la América Latina. Invitación a un estudio*. San José, Costa Rica, DEI, 1987, p. 65.

78 ANDRÉ CORTEN. *Le pentecotisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995, p. 148.

cuando sus emisiones, “diciendo” son recibidas como una especie de “exorcismo” de la pobreza. Pero este discurso también tiene éxito perlocutoriamente –tercera función lingüística de una palabra identificada por AUSTIN–, es decir que esta tiene éxito en su consecuencia sobre el cambio de los comportamiento de los destinatarios. Indicador bruto de ese cambio de comportamiento: el crecimiento de cerca del diez por ciento por año del número de nuevos pentecostales en Colombia y en América Latina⁷⁹.

PEDRO es un especialista del trance. Un gran número de sus actividades se realizan en ese estado: él realiza una oración y de pronto se encuentra en trance. Si él se pone en frente de su armonio, si se encuentra pintando o tocando la música, todo esto lo hace en trance. Cada uno de esos gestos es el preludio a una explosión de expresión artística, la manifestación de la creatividad al estado puro. El artista no controla su trabajo, está totalmente entregado por su inspiración, se convierte en un útil de una creatividad autónoma.

Utilizaré aquí la palabra “trance” tomada en su sentido medical, general, tal como ella es definida en los términos simples en el *Penguin Dictionary of Psychology*: “un estado de disociación caracterizado por la ausencia de movimientos voluntarios y frecuentemente por automatismos en los actos y los pensamientos ilustrados por estados hipnóticos y mediúmnicos”. Entendida de esta manera el trance puede comportar un desdoblamiento de la personalidad, total o parcial, que se acompaña a menudo de visiones o “alucinaciones” espantosas.

Esta definición parece incompleta, pues es difícil encontrar el verbo apropiado que se debe pegar a la palabra trance. Hay que decir caer, partir, ir, entrar, [...] o inventar un término original: ¿“transer”? Los especialistas utilizan indistintamente esos verbos y otros. Trance o posesión, parece que la elección de los términos es cuestión de matices, de áreas culturales, de tradiciones antropológicas y finalmente de características de la experiencia religiosa. ¿El trance es del dominio de lo psicológico? Es el cambio de estado o de mundo, más o menos frecuente y el paso de un umbral que parecen indicar esas palabras, pues no es cuestión de caer, realmente.

79 DAVID STOLL. *Is Latin America turning protestant?*, Berkeley, University of California Press, 1990.

II. MARÍA Y EL TRANCE

No hay nada espectacular en el trance de MARÍA. Los fieles se componen generalmente de ocho o más sentados en sus respectivas sillas. MARÍA toma asiento en una silla, generalmente instalada confortablemente a la moda india. De manera general la habitación ha sido aireada antes de la entrada de los participantes. No hay ninguna iluminación particular, ni ritual aparente. Sin embargo, MARÍA se asegura que sus fieles se encuentren cómodos, mientras que ella lleva en sus manos un crucifijo.

Muchos de los fieles de MARÍA son comerciantes, empresarios y personas pertenecientes a profesiones liberales y hasta algunos artistas. La mayoría de ellos son jóvenes, bogotanos, y se encuentran bien integrados en la ciudad desde que sus padres se instalaron. Estas personas no tienen el aspecto recogido que se puede encontrar en las sesiones de PEDRO cuando este organiza una reunión de este tipo. Con MARÍA, la distancia es menos marcada entre los participantes y los oficiantes, la relación es amistosa. Todo lo contrario de lo que pasa en la casa de PEDRO, donde se puede percibir una cierta distancia entre el pastor en trance y los participantes: esto puede deberse a la edad y al estatus social del oficiante, ciertamente que obedece al aspecto dramático del trance que se describió anteriormente.

MARÍA inhala profundamente cerrando sus ojos y permaneciendo de esta manera durante unos tres minutos máximo. Cuando finalmente ella abre los ojos es difícil de percibir un cambio radical por aquél que no es especialista, una cierta fijación en su mirada [...] ¡y algo en la voz! El timbre de su voz ha bajado y su manera de hablar es más lenta. Las primeras palabras que MARÍA pronuncia sin insistencia particular son: *Dios está con nosotros*. Esta será invariablemente la misma bendición al comienzo y al final de la sesión. MARÍA no es consciente de lo que se dice ni de lo que se hace. Sin embargo, parece que ella asocia la posesión al miedo y a la pérdida de control sobre ella misma: una angustia de desestructuración construida culturalmente por la obligación de guardar las apariencias de la actitud y de las conductas.

MARÍA se reconoce afinidades con el movimiento de la Nueva Era. Esta corriente espiritualista, de origen californiano, se ha extendido por todo el mundo. Parece que sus adeptos son los herederos del “*Flower Power*”, el movimiento *hippie* de los años 1960. La Nueva Era reagrupa todas las ideologías y actividades de la ecología, hasta las

prácticas ascéticas orientales con algunos préstamos al chamanismo tradicional, a la cibernética y a otras prácticas y filosofías. “Pero se dice en etnología, lo más importante no es saber si es conveniente o no desclasificar el trance en tal o cual categoría de la nosografía occidental contemporánea. Lo que es interesante es el saber en qué categoría ‘el indígena’ la clasifica él mismo al interior de su propio sistema de pensamiento. Primero que todo, en la mayoría de los casos que nos ocupa, las informaciones sobre este punto faltan o no son nada seguras”⁸⁰.

Para ENRICO FULCHIGNONI⁸¹ y otros autores, el trance “encierra tres funciones evidentes interrelacionadas entre ellas” en las sociedades tradicionales, mientras que ellas son disociadas en las sociedades modernas: una función religiosa, una función terapéutica y una función lúdica.

Una función religiosa: lo sagrado se manifiesta y toma cuerpo gracias al trance. En este estado particular, donde se ve el chamán o el pastor pentecostal en trance, los gestos y las palabras toman un carácter litúrgico ritualizado. DENIS CERCLET nos dice a este propósito “el cuerpo representa el lugar donde se expresa la relación –y más precisamente las tensiones– entre el absoluto y la naturaleza”⁸². El cuerpo se convierte entonces en el altar sobre el cual es inmolado “lo impuro”, es revestido de una nueva sacralidad. El cuerpo en movimiento es extranjero para aquél o aquella que lo habita y en adelante, se convierte en un juego de signos que el observador reconoce y traduce como portadores de un significado sagrado. El aspecto religioso del trance se manifiesta también en la comunión de los fieles alrededor del ritual que los liga momentáneamente: en este sentido encontramos aquí la idea de DURKHEIM de conciencia colectiva que nace en y por el ritual. Ligar religión y trance es, según mi punto de vista, una relación que tiene sus límites, de la misma manera que considerar la religión como lugar privilegiado de lo sagrado.

Una función terapéutica: los etnólogos han observado la utilización del trance con fines terapéuticos en las sociedades chamanistas. Efecti-

80 GILBERT ROUGET. *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p. 63.

81 ENRICO FULCHIGNONI. “Qu’elle est la justification et la synthèse de ces IIe rencontres de Nice”, en *De la fête à l’extase. Transe, Chamanisme et posesión*, Actes des 2e rencontres Internationales sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986, pp. 37 a 41.

82 DENIS CERCLET. *Les Chemins du baroque. Art religieux des vallées de Savoie*, FAICM, Chambéry, 1994, p. 122.

vamente, esto corresponde a una representación específica del universo y del alma en esas culturas. El trance es, entonces, un útil al servicio del chamán en búsqueda del alma enferma por la acción de un mal espíritu. Como en una cura psicoterapéutica, la sanación es obtenida gracias a la eficacia simbólica, “la ab-reacción” de la que habla CLAUDE LÉVI-STRAUSS, entre el público, el enfermo y el chamán. Esto es válido para las culturas chamanistas, ¿pero qué pasa en las sociedades modernas o modernizantes? Por mi parte, no he asistido jamás a las sanaciones asociadas a los estados de trance de los pastores pentecostales, sino simplemente a algunos diagnósticos. La “sanación divina” es uno de esos insólitos fenómenos que no son aceptables. No es aceptado por la medicina. No es aceptado por la razón pública⁸³. De un lado los predicadores actúan para mostrar el milagro. Del otro lado los creyentes intentan, a través de una historia contada, refigurada dentro de una cosmogonía que, en parte se encuentra marcada por la influencia gnóstica⁸⁴ de presentar la sanación como algo posible. En la creencia en el milagro, existe un movimiento de oposición al principio de soberanía. Esta creencia se encarna también en una actitud frente al cuerpo. No existe una espera pasiva del milagro. Al contrario, la salvación divina es una actitud mental susceptible de engendrar un poder psíquico. La sanción divina obtenida a través de la oración es una fuerza que puede, en un momento dado, conducir a la restauración de la salud; pero esto es más englobante, más poderoso, más comunitario. Es, primero que todo, un poder psíquico de perfecta salud.

Una función lúdica: en las sociedades chamanistas una curación de sanación es un momento privilegiado para toda la comunidad que se encuentra presente. De la misma manera que se va a un espectáculo, se asiste al viaje del chamán. Este canta, baila, cuenta su epopeya en los otros mundos y permite a los propios mitos de la comunidad tomar cuerpo bajo los ojos encantados de las personas que participan aplaudiendo, haciéndole preguntas a sus ancestros.

En la mayoría de los casos, todos comen y beben en el cuadro de una nueva convivencia. He intentado mostrar que esto sucedía en la casa

83 THOMAS HOBBS. *Le Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, 3e. partie: “De la République chrétienne”, chap. XXXVII, p. 462.

84 GILLES QUISPEL. “Gnosticism from its origins to the middle ages”, MIRCEA ELIADE (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, MacMillan, 1987, vol. 5, p. 567.

de PEDRO y MARÍA. Las nuevas relaciones sociales se manifiestan y se refuerzan movilizando los cuerpos, el banquete, el juego, el placer de los sentidos y la palabra. Pero por haber asistido a numerosas sesiones de trance, existe un aspecto que me parece que sobrepasa los otros, si bien a menudo ha sido señalado por varios autores en general, pero que ha llamado la atención de algunos observadores, en particular de DANIÈLE HERVIEU-LÉGER y FRANÇOISE CHAMPION⁸⁵. Pienso muy específicamente aquí, a esta participación a lo sagrado que se efectúa en la casa de los participantes –espectadores– a través del trance del médium. En efecto, la distancia que caracteriza tradicionalmente, en los lugares de culto, al oficiante –rabino, cura, imán, pastor u otros oficiantes– de sus fieles es, en las sesiones de trance pentecostales de PEDRO y MARÍA, distinta. Los fieles se encuentran en el centro de la acción, son actores. Ellos pueden hablar con el Espíritu Santo y hacen preguntas. Lo sagrado se redistribuye, es reapropiado por las personas alrededor del pastor pentecostal –médium–. Este es un canal que se convierte en el vector de la mediación, no solamente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sino que es el útil por el cual los participantes abren la puerta al mito, reactualizando el tiempo, en donde los humanos y los dioses se comunican, rediseñando así la red relacional simbólica. Es sorprendente de constatar cómo, durante esa ceremonia, las personas viven un tiempo y un espacio diferente, cómo la certeza de su perennidad se convierte en real sensación y la idea de la muerte en una ilusión. Pero, al mismo tiempo, no existe separación entre los fieles alrededor del pastor pentecostal-médium. Para ser más precisos: el acento es colocado, por una parte, en la idea de que cada uno se convierte en actor religioso encarnando lo divino, que de esta manera no es capitalizado solamente en las manos de los especialistas y, por otra parte, actúa sobre las emociones y las sensaciones particulares experimentadas en esta dilatación del tiempo y del espacio, una manera de resentir lo físico y lo moral a las fronteras de lo más incierto.

Cada uno puede convertirse en el elegido de una misión, de un grupo o de un ideal. Cada uno puede convertirse en el dueño de su destino dominando lo sagrado. No existe, entonces, separación entre lo sagrado y lo profano. Convirtiéndose, entonces, en los contemporáneos del

85 DANIÈLE HERVIEU-LÉGER y FRANÇOISE CHAMPION. *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

mito, en los ciudadanos de un orden ideal “cósmico” en los cuales se encarna el principio ético. La escala social crea un espacio con la posibilidad de acceso, posible para todos, a las más altas esferas.

El trance de PEDRO y MARÍA se manifiesta por la primera vez al final de un período de pruebas que los lleva a flirtear con el mundo de la “locura”. El carácter real o fáctico del trance no interesa, lo que es importante es que los actores y los participantes lo crean. Parece que cuando el trance llega a su máximo paroxismo, todo se normaliza en una especie de catarsis liberadora. He podido observar cómo el trance y las situaciones en las cuales se manifiesta son múltiples y variadas. El pastor pentecostal-médium es ayudado en sus trabajos por el Espíritu Santo, que penetra en el aura de PEDRO, este doble energético coloreado que percibe el pastor alrededor de cada uno de nosotros y al cual se hace referencia en otras tradiciones e ideologías. Es, entonces, cuando el Espíritu Santo toma el control de los hechos y decires del pastor pentecostal. Lo posee, pero dejando, sin embargo, a PEDRO consciente de lo que pasa: es un poco como si PEDRO se encerrara en su cuerpo para dejarle un espacio. PEDRO recuerda lo que pasa. A “menudo” me cuenta él “no es poseído por el Espíritu”, es decir, dejar su cuerpo enteramente a la disposición de una entidad. El pastor pentecostal-médium se encuentra en contacto permanente con el Espíritu Santo que lo inspira y le dicta las palabras que debe decir. En este sentido, MIHÁLY HOPPÁL⁸⁶ nos dice que “el chamanismo es un sistema de creencias que implica la aceptación de algunos roles sociales: un curandero, un poeta, un ideólogo o los tres al mismo tiempo. Hoy en día esos roles no se sitúan más sobre un plano cultural sagrado, sino al límite de lo sagrado y de lo profano; no se encuentran en el plano de la religión, sino en el límite de las creencias religiosas y de la vida cotidiana”.

Nos queda por decir que lo que desencadena el cambio puede ser: por una parte es un guardián de la comunidad, que ve en el chamán pastor un líder carismático, un guardián de la tradición y, por otra parte, un cambio en el ritmo respiratorio y en el movimiento que agita la asamblea alrededor del pastor pentecostal-médium, que le ayuda a elevar su sensibilidad. PEDRO en esos momentos de trance se siente puro, de naturaleza divina.

86 MIHÁLY HOPPÁL. “Le chamanisme: un système de croyances archaïques et/ou récent”, en *Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la réalité*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1991, pp. 102 a 128.

MARÍA se concentra para entrar en trance. En algunos apartes de las entrevistas se puede apreciar cómo ella se resiste y rehúsa concentrarse cuando se le pide “ver si alguien (el Espíritu Santo) se encuentra presente”, con el fin de no partir en trance, pues ella no controla el trance, su propio trance y experimenta por ello cierta frustración. Sin embargo, ella conserva la decisión de ponerse en trance o no. Puedo añadir que para MARÍA como para el pastor PEDRO existen trances de calidad superior a otros. Existen grados en la posesión y el éxtasis; no son, me parece, sino unos picos que estos pastores pentecostales alcanzan. Liderando lágrimas de felicidad, esas personas se encuentran frente a frente con su creador en una visión celeste en la cual se inscriben la armonía, la belleza y el amor como componentes esenciales.

El carácter individual y colectivo de las experiencias de los pastores PEDRO y MARÍA es incontestable. Pero antes de cerrar el capítulo sobre el trance, me gustaría subrayar su interés antropológico a través de los diversos aspectos resaltados por los autores que han observado el trance en diferentes culturas, de esta manera nosotros podremos ver en la casa de los pastores pentecostales PEDRO y MARÍA si estas mismas características son pertinentes. Trance, posesión, éxtasis, todos esos términos son objeto de discusión en función de los puntos de vista de las disciplinas que los estudian. Trance y éxtasis se aplican indiferentemente al chamanismo, al espiritismo y a otros cultos de posesión. Me parece, sin embargo, que el término de éxtasis conviene más a las prácticas individuales como el yoga o la meditación, por ejemplo, en las que es necesario una cierta inmovilidad por parte del sujeto que la práctica, una pasividad del cuerpo que debe permitir una libertad de conciencia.

Para GILBERT ROUGET⁸⁷ el término de trance conviene más a la conducta del chamán y –añadiríamos nosotros– a la conducta del pastor pentecostal-médium. Pero ROBERTE HAMAYON nos recuerda “que no existe en las sociedades chamanistas el concepto de ‘trance’ o de cambio de estado: no existe correspondencia necesaria entre las categorías de análisis y categorías de análisis del discurso indígena; al contrario, lo propio de la ideología es de colocarle una máscara a aquello que le importa”⁸⁸.

87 GILBERT ROUGET. *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p. 52.

88 ROBERTE HAMAYON. “Are transe, ecstasy and similar concepts appropriate in the study of shamanism?”, en TAE-GON KIM, MIHÁLY HOPPÁL y OTTO J. VON SADOVSZKY (eds.). *Shamanism in performing arts*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1995, pp. 17 a 34.

En efecto, dice HAMAYON, lo que los observadores nombran trance en las sociedades chamanistas no son más que “los elementos rituales que testimonian que el chamán se encuentra en contacto directo con los espíritus”. Ese contacto es, a la vez, “el medio y la prueba” de la función chamánica. La confusión esencial en discutir el término de trance, nos precisa HAMAYON, es que él conjuga tres tipos de datos: un comportamiento físico, un estado psíquico y una conducta cultural definida.

No me interesa discutir sobre la autenticidad del trance. Lo que me interesa es ver, por una parte, que los espectadores y los participantes crean o, en todo caso, que hagan “como si”, en el cual el trance, simulado o no, es pertinente sociológicamente; por otra parte, después de haber asistido a escenas de trance y después de haber visto practicar a estos sanadores, los pastores pentecostales y otros practicantes, puedo decir, que aquello en sus comienzos no creían en lo que ellos practicaban o que simulaban o, todavía más, que no poseían las competencias de su arte, terminan con el tiempo por entrar en el rol social que ellos pensaban solamente estar simulando. Esto significa que ellos se transforman practicando las técnicas y un discurso que no dominan al comienzo o, por decirlo de otra manera, ellos colocan palabras y actos que tienen un efecto recurrente sobre ellos, los significantes, cuya carga simbólica les permite realmente significar.

Utilizando la tipología de ROGER BASTIDE⁸⁹, podemos preguntarnos si:

- ¿El trance se encuentra ligado a la adivinación? Es un hecho que durante el trance se asiste a predicciones para los individuos y para la colectividad. Las adivinaciones dirigidas a la asamblea son marcadamente teatrales o dramáticas, más del orden de la profecía que de la adivinación: grandes catástrofes, inundaciones, accidentes de avión, guerras, siempre seguidas de un renacimiento, de la llegada de una “edad de oro”. La predicción individual es siempre optimista, relativa, como si la salvación individual se opusiera y triunfara ante el pesimismo colectivo de donde viene el peligro.
- ¿El trance es más un asunto de mujeres? El estatus de las mujeres de Colombia⁹⁰, las predispone “por tradición” a utilizar el trance como

89 ROGER BASTIDE. *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, pp. 55 a 69.

90 ELIZABETH BRUSCO. *The household basis of evangelical religious and the reformation of machismo in Colombia*, Ph.D. Dissertation, City University of New York, 1986.

modo de resistencia ante el poder masculino (machismo) y se convierte en un medio de reificación del prestigio femenino con un reajustamiento de su estatus social.

- ¿El trance es una mediación o comunicación entre los vivos y los muertos? El Espíritu Santo se hace visible y cooperante por el trance de PEDRO y MARÍA que es una relación-mediación con el mundo de los muertos. Es una relación con el Espíritu Santo “la conciencia”. Los pastores pentecostales-médium tienen el poder de manifestar ante los ojos de su asamblea la presencia eterna de la vida, por la visión de un futuro que no se acaba jamás. Existe una ligazón social en este mundo con el otro mundo.
- El trance está ligado al poder político. El medio en el cual se desenvuelve el trance en estos nuevos actores religiosos, “las fuerzas sectaro-mesiánicas, constituyen una amenaza para la democracia liberal no solamente porque ellas reúnen a los pobres bajo una unidad sustancial en una versión “verdadera”, sino porque la solución del conflicto que proyectan al exterior de ellas mismas es buscado con una “salida” sobrenatural”. Pero estas fuerzas son también una invitación a reflexionar sobre lo político en nuestro tiempo⁹¹. En este fin de milenario occidental el fracaso de las utopías secularizadas pone en evidencia la persistencia de las utopías teologizadas. Persistencia, pues estas han continuado su existencia. Novedad, pues su topografía se ha transformado y extendido. El romanticismo teológico latinoamericano⁹², en su versión pentecostal presenta las dos caras de la utopía. La de un “lugar” en el espacio social, bajo la forma de rechazo. Y el de un “lugar” en el tiempo social cuando este se conjuga con un mesianismo. Hay que subrayar que el pastor PEDRO se encuentra mejor ubicado que MARÍA, pues él se encuentra en el centro de una comunidad “paisa”. MARÍA representa un potencial político importante como consecuencia del nuevo rol conquistado por la mujer en la sociedad occidental.

91 ANDRE CORTEN. *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995, p. 250.

92 MICHAEL LÖWY. *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris, Sycamore, 1980.

El trance en el momento paroxístico que pone en relación a los pastores pentecostales-médium, el Espíritu Santo y la asamblea. Construye una relación social.

III. TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN GENERALIZADA

La glosolalia como “evidencia inicial” u otros dones, como la imposición de manos (la sanación divina, el exorcismo) traducen una comunicación privilegiada y un conocimiento inmediato de Dios. Más generalmente conocido como “el bautismo en el Espíritu Santo”, y que es común a todas las denominaciones pentecostales y a los movimientos carismáticos, es la sensación emocional de un encuentro y de un conocimiento inmediato de Dios. Se trata de lo que se define como una experiencia mística. Por tanto, en su forma más conocida, ese misticismo toma la forma inversa de la forma clásica de misticismo. Según su etimología griega, místico/*Mein* significa silencio. La glosolalia, sobre todo aquella que es colectiva, presenta un misticismo en el que en lugar de tener un conocimiento como una revelación, como un contacto inmediato con Dios, gracias al silencio, esta comunicación se obtiene gracias al ruido.

Retomando la hipótesis elaboradas por MARION AUBRÉE y FRANÇOIS LAPLANTINE del espiritismo como “teoría de la comunicación generalizada”, vamos a intentar discernir cómo se manifiestan esas formas de comunicación para los pastores pentecostales-médium PEDRO y MARÍA y para las gentes que se encuentran a su alrededor, fieles y amigos. Hay que recordar que antes de convertirse en agentes de transmisión de lo sagrado y lo profano, PEDRO y MARÍA han vivido una verdadera aculturación, tanto en el espacio como en el tiempo y en sus categorías culturales y mentales. Como para los chamanes y los médiums, PEDRO y MARÍA tienen contacto con lo sobrenatural. En la distinción entre chamanismo y espiritismo aparece la idea fundamental de que el médium sería el instrumento de transmisión, receptor y emisor pasivo⁹³.

Parecería que uno de los elementos que caracterizan el primero con relación al segundo, sería el aspecto pasivo o activo de estos encuentros: el uno sufre los espíritus –el pastor pentecostal-médium– mien-

93 ROUGET. Ob. cit.

tras que el otro lo domina –el chamán–. En el caso de los chamanes, lo que es esencialmente punto de vista social, es que ellos son mediadores que crean el orden restableciendo el equilibrio del grupo y la construcción de un universo semántico significativo a través de la mediación simbólica.

En resumen, lo que caracterizaría la comunicación chamánica es el aspecto activo del papel del chamán que viaja, teatraliza sus encuentros con los espíritus, dominando y subrayando los datos culturales de su grupo. No es solamente un útil de comunicación con el “mundo otro” según las palabras de MICHEL PERRIN⁹⁴, sino que lo reactualiza poniéndolo en escena. “El chamanismo, nos dice MIHÁLY HOPPÁL, es un sistema complejo de creencias que comprende el conocimiento y la aceptación de los nombres de los espíritus auxiliares dentro del panteón chamánico, la memorización de algunos textos (sermones, prédicas, cantos, leyendas, mitos, etc.), las leyes inherentes a las actividades (rituales, sacrificio, técnicas del éxtasis, etc.), así como los objetos, instrumentos y toda la parafernalia utilizada (tambor, caña, arco, espejo, vestido)”⁹⁵.

El médium participa en un tipo de comunicación en la cual se encuentra más o menos pasivo. Sin embargo, la partición del cuerpo y la psiquis de los pastores pentecostales-médium es vivido intensamente por estos, aun si el actor no participa del contenido del mensaje “en sí”. Dicho esto, he descrito en el trabajo cómo PEDRO y MARÍA son partícipes de las comunicaciones que establecen con el Espíritu Santo. No se encuentran en contacto en momentos privilegiados, ritualizados, sino que lo ven en todo momento, eligiendo profundizar en la comunicación o no. Sabiendo que el desarrollo y la expansión del pensamiento positivista –o/y materialista– en nuestras sociedades modernizantes y conociendo el papel que ha jugado la condena del trance por la Iglesia Católica Romana, podemos arriesgar ciertas hipótesis. La práctica espiritista en nuestra cultura es relativamente reciente –Hydesville y sus tres golpes en 1847, primer acto del espiritismo moderno– es más un acontecimiento que una práctica regular. Esta práctica tiene un estatus social particular, marginalizada al interior de las formas de las reli-

94 MICHEL PERRIN. *Le chemin des indiens morts*, Paris, Payot, 1976.

95 MIHÁLY HOPPÁL. “Le chamanisme: un système de croyances archaïques et/ou récent”, en Ob. cit., p. 102.

giosidades más institucionalizadas. Sin tener referencias anteriores en términos de tradición, es difícil para el espiritismo reconocer redes de significación *a priori*. Efectivamente, en el curso de una sesión de espiritismo, los pastores pentecostales-médium y los participantes se encuentran en la obligación de interpretar los materiales que surgen para dar sentido a su práctica; pero existen, sin lugar a dudas, lagunas en las “redes semánticas” que les permitirían de “reencantar” el mundo⁹⁶.

El proceso de iniciación experimentado por los pastores pentecostales-médium PEDRO y MARÍA y la adquisición de poderes es un proceso no definitivo que tiene su propia dinámica y que autoriza al pastor pentecostal-médium a integrar con el tiempo su experiencia, controlarla y a saber dónde dirigirla. A partir de ahí sugiero que los pastores consagrados al culto del Espíritu Santo, en el cual las sesiones de espiritismo son extremadamente ritualizadas, no pueden autorizar la continuación de ese proceso de desarrollo espiritual que permiten la acceso hacia elementos inconscientes, constitutivos de mitologías colectivas y de orden social, puede ser de la naturaleza de eso que MAURICE HALBWACHS llamaba “la memoria colectiva”⁹⁷, donde él subraya que la memoria colectiva religiosa “es memoria de una voluntad de hegemonía de los grupos y de los conflictos de esos grupos con otros grupos y sus memorias”, que es, pues, memoria conflictiva, portadora de todos los antagonismos que intervienen en su formación, memoria conflictiva y memoria dominante, la memoria dominante es el punto de vista a partir del cual se realiza la síntesis simbólica de los conflictos encontrados. LEONARDO BOFF confirma lo dicho por HALBWACHS cuando este dice:

es la emergencia de una cultura que debe ser más tolerante en razón de su mundialización. Creo que ese cristianismo que deja de lado el sincretismo popular, pero sobreviviendo con sus diferencias, no puede definirse como católico o como protestante. Todos somos cristianos y todos los caminos son buenos para llegar a Dios⁹⁸.

En efecto, parece que para MARÍA y PEDRO, el “sagrado salvaje” que surge amenazando su razón no encuentra siempre los cuadros psico-

96 DANIEL FABRE. “Le rite et ses raisons”, en *Terrain*, n.º 8, abril de 1987, pp. 3 a 7.

97 MAURICE HALBWACHS. *La memoria colectiva*, Buenos Aires. Síntesis, 2007.

MAURICE HALBWACHS. *La topographie légendaire des évangiles*, Paris, PUF, 1971.

98 CORTEN. Ob. cit., p. 281.

lógicos y culturales para su interpretación; pero, sin embargo, el contenido mediático del espiritismo continúa circulando al interior de un sincretismo cristiano alrededor de la figura monoteísta del Espíritu Santo, como un útil de comunicación entre los vivos y lo sobrenatural. Ellos transmiten los mensajes y van, como en el caso de los chamanes, al encuentro del Espíritu Santo; pero ellos poseen un parcial dominio de este universo semántico, diferente, a falta de tradición de este tipo en su comunidad. Es una iniciación por el Espíritu Santo que se hace de manera cotidiana y que les hace reconstruir un cuadro colectivo a partir de una experiencia individual.

CAPÍTULO SEXTO

LO SAGRADO Y LO SOCIAL

En el orden natural de las cosas en la sociología de las religiones y en la antropología se concibe una geografía separando y oponiendo lo sagrado y lo profano. El primero se encuentra en el dominio de lo *tremendum* y del *fascinans*, lo terrible y lo cautivante. Lo segundo representa el espacio y el tiempo del “uso común, el de los gestos que no necesitan ninguna precaución y que se mantienen en el estrecho margen dejado al hombre para ejercer su actividad sin ninguna presión”⁹⁹. Es necesario, según MIRCEA ELIADE, que el hombre de las sociedades tradicionales sea un *homo religiosus*¹⁰⁰, mientras que el hombre moderno sería “a religioso [...] que acepta la relatividad de la realidad”¹⁰¹.

Para ÉMILE DURKHEIM, la religión tiene como fundamento la distinción entre lo sagrado y lo profano¹⁰² y, retomando su razonamiento, los ritos serían entonces la puesta en escena que autorizaría esta separación de lo profano de lo sagrado; de esta manera el consenso que funda esta última noción se confundiría con lo propiamente social¹⁰³. Si los cortes y las tipologías son útiles para la puesta en evidencia y el análisis de los aspectos particulares de lo social, las representaciones y las prácticas son otras. En las observaciones que realizo no parece existir una dicotomía fundamental entre un dominio que debería ser sagrado y otro profano. Cada aspecto de la realidad contiene al otro y es contenido por su contrario.

99 ROGER CAILLOIS. *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 30.

100 ELIADE. Ob. cit., p. 20.

101 *Ibíd.*, pp. 172 y 173.

102 ÉMILE DURKHEIM. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1987.

103 JEAN CAZENEUVE. *Et si plus rien n'était sacré*, Paris, Perrin, 1991, p. 164.

La vida se lee a libro abierto y los acontecimientos son más o menos importantes, circunstanciados, de lo sagrado diluido sin conservar un lugar definitivo o imponer conductas muy específicas. Sin embargo, algunos ritos por su teatralidad exótica hacen pensar al observador no advertido, que se trata de otra cosa. Lo sagrado no es percibido como tal sino a través del ojo de lo profano. Entonces, más que dos dominios distintos de la religiosidad en la vida cotidiana, uno exótico (lo sagrado) y el otro común (lo profano) y una historia lineal ordenando los objetos, las gentes y los acontecimientos por orden de importancia, de lo sagrado hacia lo profano. Propongo sustituir esta manera de ver por una circularidad histórica y coyuntural de sentido que va a hacer de lo profano lo que es sagrado y viceversa, una “estructura de la coyuntura”¹⁰⁴. Quisiera comprender esta relación entre lo sagrado y lo profano como un modo de comunicación particular y preguntar de qué forma MARÍA y PEDRO son vectores de comunicación entre las esferas mal definidas de lo profano y lo sagrado. El pensamiento humano efectúa un vaivén permanente entre la realidad física y el sentido que busca extraerle y que se expresa en representaciones individuales y colectivas. Ahora bien, nuestros modos de acercamiento a los objetos y la manera de pensarlos *oscilan* entre un idealismo ciego hacia un materialismo totalitario encerrado en el objeto aquél que lo construye.

A partir de ahí, sin saber *a priori* eso que se llama lo sagrado, la actitud adoptada en ciertas situaciones, lugares o en presencia de objetos particulares, etc., permite reconocer dónde nos encontramos. Yo estimo, en consecuencia, que los pastores pentecostales-médium son los puentes entre esos dos espacios cognitivos del materialismo y de lo sobrenatural, y que son fácilmente identificables por ellos mismos. Además, ellos son sus transformadores-reguladores. Es en la frontera entre esos sistemas cognitivos y mentales de aprehensión de la realidad, de esta “liminaridad”, donde hay que buscar lo sagrado y “el secreto de la región de lo sagrado”¹⁰⁵.

Las observaciones y los análisis a propósito del trance son para la antropología religiosa de un cierto interés. JEAN DUVIGNAUD anotaba que “convertirse en otro, identificarse con un personaje imaginario no

104 MARSHAL SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1989, p. 131.

105 GREGORY BATESON y CATHERINE MARY. *La peur des anges. Vers une épistémologie du sacré*, Paris, Seuil, 1989, p. 114.

constituye un acto psicológico como se dice, sino que es la realización y el encuentro de una evidencia que cuestiona todo un sistema de cultura y que reestablece por algún tiempo ese frente a frente del hombre con la naturaleza que rechazamos con todas nuestras fuerzas”¹⁰⁶. Durante un momento, los actores pastores pentecostales-médium, bajo un estado de conciencia muy particular, van a cristalizar todas las problemáticas individuales y sociales en las cuales se interesa la antropología de las religiones. Puede ser que es en eso donde los investigadores han focalizado su atención sobre el trance para, en algunas ocasiones, dejar de lado otros aspectos de las manifestaciones de lo sagrado o hierofanías. He descrito los trances de PEDRO y MARÍA, a los cuales he asistido. Ahora vamos a intentar comprender lo que expresa el trance.

El trance es un momento de encuentro y de comunicación entre varios actores: el pastor pentecostal-médium, el Espíritu Santo y las personas que pueden ser de origen cultural diverso, pero que tienen en común la experiencia del desplazamiento. Por el trance, los actores entran en comunicación directa con el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, que pertenece a la tradición religiosa de los participantes, les habla de ellos mismos, de su familia y les señala las representaciones del mundo que los hacen existir diferentemente en la sociedad colombiana. Es así que el trance permite, por una parte, restaurar la ligazón de parentesco o una filiación, gracias al Espíritu Santo; por otra parte, significa una pertenencia a una comunidad en un espacio social incierto, el de Bogotá o de cualquier otra ciudad de América Latina. En ese espacio-tiempo del trance se desarrolla el “sentimiento del Nosotros” en el sentido que nos señala JOHN SEARLES¹⁰⁷. Los pastores pentecostales-médium han terminado sus peregrinaciones individuales, la epopeya del Yo, y ahora ellos se inscriben en una comunidad emocional, unida por una experiencia común del desplazamiento y de lo sagrado. Ellos juntan pedazos de diferentes culturas y de diversas tradiciones religiosas, ya que “una comunidad nueva, salvo casos excepcionales, no es una construcción coherente. Ella utiliza piezas y pedazos heredados del pasado...

106 JEAN DUVIGNAUD. *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973, p. 187.

107 JOHN SEARLES. “L’intentionnalité collective”, en HERMAN PARRET (dir.). *La communauté en paroles*, Liège, Edit. Mardaga, 1991, pp. 227 a 243.

La religión mestiza

Esta nueva comunidad es un bricolaje, reutilizando para fines nuevos pedazos antiguos”¹⁰⁸. Este sentimiento de comunidad es la condición, nos dice JOHN SEARLES, que permite a los actores de encontrarse en una actividad cooperativa. El trance construye un espacio de trascendencia y de reafiliación donde se fabrican los hilos con los cuales se tejen las nuevas relaciones sociales.

108 JEAN DANIEL REYNAUD. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 81.

CAPÍTULO SÉPTIMO

ECONOMÍA Y PENTECOSTALISMO

En antropología, pronunciar y escribir la palabra “intercambio”, es una operación mágica por la cual una noria de conceptos, de autores y de historias de disciplinas, económicas o sociológicas, son movilizadas. Por encima del campo de batalla de las ideas y de los investigadores, algunos tenores se distinguen y balizan el dominio de la antropología económica. Pienso en BRONISLAW MALINOWSKI, MARCEL MAUSS, CLAUDE LÉVI-STRAUSS, KARL POLANYI, MARSHAL SAHLINS, PIERRE BOURDIEU y otros. Ellos han sabido darnos los marcos de la reflexión y las palabras claves que en adelante no podemos esquivar para abordar algunos aspectos de las relaciones sociales. Los conceptos han adquirido una autonomía relativa accediendo a una significancia paradigmática: “espíritu del don”, “kula”, “potlach”, “don y contra don”, “prestación total”, “capital simbólico”.

No está en mí el querer realizar un análisis exhaustivo de la economía del pentecostalismo. Mis pretensiones se limitarán aquí a dar algunas indicaciones que permitirán aprehender la naturaleza del intercambio en esta religión que se ha convertido en la segunda en importancia para colombianos y latinoamericanos. Para ello movilizaré, de igual manera, los conceptos utilizados por un autor o por otro, para intentar comprender eso que he observado en el terreno.

He descrito, en los capítulos precedentes, las diversas prácticas espirituales que son la actividad cotidiana de PEDRO y MARÍA. En el umbral de las iglesias de los pastores pentecostales la pregunta que no puedo dejar de hacer son: “¿cuánto cuesta?”, y, más precisamente, “¿cuál es la naturaleza de la economía de esas prácticas?”. Los pastores se apresurarían a responder que todo no es cuestión de negocios, de precios ni de dinero. ¿Cuál es la naturaleza del intercambio entre un pastor pentecostal o cualquier otro especialista de lo sagrado y las personas

que forman su comunidad formal e informal? En efecto, todos estos interrogantes se reducen a la manera en que son fijados los términos del intercambio entre los pastores pentecostales y sus fieles, entre los humanos y el mundo “del más allá”.

En un primer momento, intentaré comprender cómo son fijados los precios de las actividades de los pastores pentecostales. De esta manera caminaré del amateurismo al profesionalismo, explorando a continuación las diferentes formas del intercambio que se realizan y sus implicaciones en términos de relaciones sociales. En un segundo momento, intentaré acercarme al pastor pentecostal bajo el aspecto particular del intercambio simbólico que le podemos asignar: el juego. Finalmente, abordaré la manera como se ejerce y se manifiesta la concurrencia entre especialistas religiosos en “el mercado de los bienes de salvación”¹⁰⁹.

I. DE UNA ECONOMÍA A OTRA

Del juego inocente a la actividad remunerada he aquí un guiño interaccionista de la “profesionalización”. En sus comienzos en el pentecostalismo, PEDRO y MARÍA no tasaban sus talentos. Para PEDRO, todo ha comenzado, como parece que es el caso para un gran número de fieles de esta religión, por encuentro con los amigos. En las tardes, frente a una taza de café caliente, o ejerciendo su oficio de electricista a domicilio, PEDRO sacaba su Biblia y rehacía los mismos gestos que el pastor de su iglesia hacía frente a él: lectura de los versículos. Después, con un poco de audacia, PEDRO intentaba diversificar sus técnicas divirtiéndose con hacer la “cruz” y, finalmente, “una gran predicación”. A menudo un amigo viendo a PEDRO predicar con la Biblia le solicitaba que se presentara a la iglesia, “sólo para mirar”. Sutilmente, la identidad del hombre espiritual se elaboraba mientras las preocupaciones de los vecinos buscaban respuesta en esos momentos lúdicos que ven a los amigos pasar algunas horas ligando los signos a las vidas. PEDRO acumulaba prestigio, relaciones y se contentaba solamente en recoger el placer de haberse sentido el centro de interés en un momento dado

109 PIERRE BOURDIEU. “Genèse et structure du champú religieux”, *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295 a 334.

y el orgullo de haber podido “ver justamente”. PEDRO afinaba su lectura de la Biblia y la lectura del mundo y sus acontecimientos, hasta producir un discurso coherente que daba sentido a la traducción de los signos. Un día, sin embargo, los dirigentes de la Iglesia Pentecostal Unida le propusieron en convertirse en pastor de una nueva sucursal de la Iglesia situada en otro barrio. Para PEDRO la idea no le molestaba, es entonces cuando del amateurismo progresivamente se transformó en una profesionalización de la práctica. Ciertamente, la tradición religiosa de la familia y una historia de vida particular venía a reforzar el oficio. JEAN DUVIGNAUD se preguntaba: “¿El don es un intercambio en este espacio desértico? ¿Un intercambio con quién? El Dios del Islam no es un tendero: él absorbe todo y es en esta absorción que yace la belleza resentida por los participantes”¹¹⁰.

MARÍA realizó muchas sesiones de *channelling* en sus comienzos sin hacer pagar a los participantes, pues la mayoría de ellos eran sus amigos y no se habla de dinero entre amigos. Como, en el caso de PEDRO, ella fue la primera sorprendida de la reacción de las personas y del éxito de sus propósitos. Siempre es como un juego que se presenta el comienzo de una práctica espiritual: la aprehensión del ridículo por parte del debutante e igualmente de la parte de los participantes, pues no se trata de ser sorprendido en flagrante delito de irracionalidad. Pero como todo el mundo juega [...] Después de varias sesiones de sanación la regularidad y el éxito de los resultados terminaron por sorprender y han confirmado “el llamado de Dios” adhiriendo a la Iglesia Pentecostal del Evangelio Cuadrangular instalada recientemente. MARÍA encuentra, entonces, a alguien para hacerla pasar del amateurismo al profesionalismo porque le sugiere: “Yo conozco los dirigentes de la iglesia del barrio del centro, les he hablado de lo que haces y a ellos les gustaría contactarte”. El engranaje está activado y *la pastora* pentecostal es llevada por su reputación. PEDRO y MARÍA son ahora pastores pentecostales confirmados: todo marcha sobre ruedas, tienen una comunidad de fieles, cartas de visita en las cuales se puede leer su especialidad.

110 JEAN DUVIGNAUD. *Le don du rien*, Paris, Stock, 1977, p. 172.

II. EL JUSTO PRECIO O EL PRECIO JUSTO

La pregunta que se hacen PEDRO y MARÍA en este momento de su historia es: "¿Cuánto debo cobrar?" Los pastores pentecostales no reciben un salario regular, constante, sino más bien honorarios. Antes que todo son los actos que son remunerados, como es el caso en algunas profesiones liberales. MARÍA cobra 25 dólares por una sesión de *channelling* por persona y 50 dólares si es una pareja. Por un grupo de más de diez personas un *channelling* sale por 10 dólares por cabeza. Ella no cobra las sanaciones ni sus intervenciones para expulsar los espíritus. PEDRO puede ganar hasta 200 dólares por semana en los momentos de mayor demanda, pero son otros los trabajos que le aportan más. De la misma manera que MARÍA, él no cobra las sanaciones. Hemos dicho ya, PEDRO limita el número de días de recepción y el número de sus fieles para consagrarse a otras actividades o para no agotar su energía. En el momento de las fiestas y las grandes vacaciones los fieles se hacen escasos y PEDRO se impacienta esperando que las gentes vuelvan. "¡Ellos vuelven siempre, aunque pase un tiempo!" Para MARÍA es diferente. Más joven que PEDRO en la profesión, ella no espera a sus fieles. No organiza días de recepción específicos. "Dios proveerá".

III. RECOGER LOS DONES O LOS DONES DE LA RECOGIDA

Trátase de la lucha cotidiana contra la miseria o que se añadan problemas afectivos que la anomia social engendra, las iglesias pentecostales aportan un discurso de consolación. Este estado de emoción crea la ocasión de recoger dinero y de crear algunas veces una atmósfera de presión o de intimidación psicológica: "¿Quién será aquella persona lo bastante generosa para dar 50 dólares? ¿Quién tiene 50 dólares para el Espíritu Santo?" pregunta el pastor pentecostal. Algunas veces alguien se levanta. Lo más frecuente es que se espera hasta que el monto llegue a 100 dólares. Alguien de economía modesta, pero que va a obtener el reconocimiento general de la asamblea. El público comienza a fluir en la competencia. En recompensa, quien da recibe a cambio un libro piadoso: la Biblia. Los fieles sienten una emoción de generosidad. Están convencidos de que lo hacen para la iglesia. Esta emoción la sienten como una victoria en su lucha contra el alcoholismo, el tabaquismo. La presión por parte del pastor pentecostal es constante y continúa

durante varios minutos: “Para el diablo, para el alcohol, para las fiestas, para la parranda, para todo eso siempre hay dinero, pero para el Espíritu Santo nos volvemos tacaños”. Y si la manipulación funciona los fieles se dicen: “Es verdad, es gracias a la Iglesia que hemos podido mejorar nuestras economías, que tenemos la dignidad de poder dar dinero que no se debe mendigar”.

El sentido ideológico de la predicación de los pastores pentecostales se manifiesta en la medida en que ellos manipulan para su provecho los espacios sencillos y problemáticos de los fieles, sobre todo en lo concerniente a la salud, los problemas económicos y la vida sentimental, pues a cambio de la solución de los problemas los predicadores exigen de los fieles dones para el Espíritu Santo y la adhesión a sus iglesias. Para los pastores pentecostales no son solamente los problemas económicos y financieros los que exigen una contrapartida financiera sino, también, lo que sucede de bueno en la vida de los fieles y sus familias. Pero es sobre todo la naturaleza particular del trabajo y el dominio de la intervención específica de los pastores pentecostales que hace que no sea fácil definir los precios *a priori*, dejando de lado la obligación que tienen los fieles de contribuir con el diezmo. No existen reglas preestablecidas sobre la fijación del precio, la sola referencia que los pastores pentecostales poseen se basa, esencialmente, en la “costumbre”. En cuanto a los criterios del mercado ellos describen un abanico aproximativo del precio al interior del cual evolucionan los pastores pentecostales. Son los precios practicados por los otros pastores pentecostales, estimados, más o menos reconocidos, más o menos poderosos.

Pero si la concurrencia entre los pastores pentecostales existe, esta competencia no descansa exactamente sobre el precio. La multiplicación de las iglesias pentecostales y otros especialistas de lo sagrado muestra la existencia de un mercado específico en el cual la reputación interviene como principal elemento de selección por los fieles/clientes. Como en una “economía de la calidad”¹¹¹, la relación está fundada en el juzgamiento –más que en el precio–, sobre el cual se construye la confianza en la relación de consultación. Es preciso añadir, siguiendo al autor, que la construcción del juzgamiento del fiel potencial, a propósi-

111 LUCIEN KARPIK. “L'économie de la qualité”, *Revue Francaise de Sociologie*, xxx, pp. 187 a 210, 1989.

to del actor religioso, reposa sobre una red de palabras, de relaciones, de recomendaciones y de otros signos. Es de esta alquimia que procede el “justo precio”, que en esto se aleja de una relación mercantil clásica. El acto o los actos efectuados, el tiempo, los materiales, el “gasto de energía”, el grado de movilización del Espíritu Santo, la fidelización, no es muy costosa para poder tener una comunidad de fieles/clientes regulares; la producción de su existencia [...] de su destino, o simplemente ganar su vida, tener una casa; la ética de lo sagrado parece contradictoria para los pastores pentecostales como para los fieles/clientes, con la realización de beneficios. De esta manera un precio demasiado elevado puede desencadenar la sospecha hasta el descrédito, mientras que abusar de sus dones podrá molestar al Espíritu Santo y provocar que le sean retirados los dones; el don, el ser generoso, el cielo pagará la contrapartida faltante.

Todos esos elementos se inscriben en una economía general de la práctica de la religión pentecostal en Colombia que ahora me falta resituar en sus diversas dimensiones: la de la relación social, la del don en una economía de bienes simbólicos o la del empresario capitalista que puede encarnar el pastor pentecostal en el sentido de BRUNO LATOUR¹¹². El pastor pentecostal utiliza, entonces, su capital personal en estrategias de acumulación, de crédito y de honor.

IV. POR UNA ECONOMÍA GENERAL DEL PENTECOSTALISMO

El pentecostalismo, tal como lo hemos descrito y abordado, participa de una economía de los bienes simbólicos. Las actividades de lo sagrado están marcadas por una ética y los discursos tienen un aura de amor, de generosidad, de sacrificio, hasta de abnegación: Dios y el destino no son negociables. En el intercambio entre los pastores pentecostales-médium y sus fieles, la dimensión económica está presente pero difícilmente enunciada: El pago se convierte en un acto convencional, de donde aparentemente se encuentran ausentes toda especie de interés o de cálculo. Como en otros lugares, la relación encierra una negación de la verdad económica del intercambio¹¹³. Más allá de la “transacción” que se

112 BRUNO LATOUR. *La clef de Berlin*, Paris, La Découverte, 1973, pp. 100 a 121.

113 PIERRE BOURDIEU. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, Anagrama, 1997.

realiza, la profesión del pastor pentecostal-médium es percibida como un don que no se negocia. La función y los actos del pastor contienen el amor de lo sagrado, lo que nos reenvía a la noción de don, y el amor negociado se convierte en una forma de prostitución, mientras que lo sagrado mercantilizado sería un sacrilegio. La naturaleza del dinero se opone a la naturaleza de la religión, equivalente económico que rima difícilmente con la vida simbólica, salvo, aparentemente, en el psicoanálisis. Pareciera que dinero y sagrado son dos términos incompatibles, oponiéndose, el uno ensuciando al otro. Ambos responden a espacios de legitimidad diferentes, contrarios. Me basta decir que la naturaleza del trabajo del pastor pentecostal-médium es percibida como algo ligado al amor del prójimo, en particular en la ideología de las personas de nuestra sociedad y, por eso mismo, parece difícilmente concebible dar dinero por actos que pertenecen al dominio de lo sagrado.

En lo absoluto, este principio ético supondría que los pastores pentecostales-médium dan crédito a los fieles, pues ellos se encuentran en negocios con el cielo que les ha dotado y, en consecuencia, es quien les proveerá para sus necesidades. La relación con el fiel enfermo se hará sobre el modo de la gratuidad y del amor, mientras que esta acción aumentará los méritos del pastor y luego, entonces, su crédito espiritual. Es interesante observar que el contra-don al “servicio pagante” se manifiesta en la redistribución de una parte de esos beneficios a los más pobres que ellos. PEDRO parece ser una verdadera institución de salud pública en un país como Colombia, con débiles protecciones sociales. Él quiere “ayudar a los pobres” y, como diría MARCEL MAUSS, “es la vieja moral del don convertido en principio de justicia”. Lo que es curioso es este singular hábito que tiene de llevar al día la cuenta exacta de su caridad: “Yo anoto todo”, nos dice, como si hacer el bien le “pesara” y que en alguna parte podrán contabilizar sus actos.

Pienso que el pastor pentecostal-médium, como el chamán, tiene como función especial de curar y de ser facilitadores del bienestar¹¹⁴. Esos dones son concernidos por su contrapartida, ofrecer para recibir de los fieles prestigio y hasta un lugar en el paraíso y aun la posibilidad de “compartir la miseria” [...] Lo que quiere decir que dando, él se asegura sobre el futuro que quería en medio de la incertidumbre

114 ROBERTE HAMAYON. “Le jeu de la vie et de la mort enjeu du chamanisme Sibérien”, en *Diogène* n.º 158, 1992, p. 63.

ubicarle un lugar al pobre. Lo que él hace los otros lo harán por él: si él se encuentra en situación de necesidad él tendrá “siempre un pedazo de pan” y, si se convierte en millonario, entonces este será el lugar del paraíso, pues podrá distribuir más que antes.

En efecto, en la pura tradición cristiana es el pobre quien es el peldaño hacia el paraíso para aquellos que tienen más bienes. ROBERT CASTEL nos dice:

En una época en donde los medios para enriquecerse por el comercio y las especulaciones financieras suscitan la culpabilidad y donde, hay que recordarlo, los hombres han vivido bajo el terror del infierno, la caridad representa la vía por excelencia a través de la indulgencia de encontrar un mejor lugar en el más allá¹¹⁵.

Voy a intentar reconocer los órdenes del intercambio que se encuentran presentes en lo que acabo de decir: el del Espíritu Santo con los pastores pentecostales-médium, subsumidos en el registro de lo simbólico y del don; el del pastor pentecostal con sus fieles que se desarrolla bajo la ambigüedad de una economía del bien simbólico, conjugando verdad económica y don. En la confusión conjugante de esos dos niveles –eso que el pastor pentecostal recibe del Espíritu Santo es intercambiado con los fieles– la restitución por la caridad al “cielo” participa de una circulación de los bienes en una cadena de reciprocidad. Por esta circulación, el intercambio está menos al servicio de la acumulación y más cerca de las relaciones sociales.

En las sociedades tradicionales, el intercambio es concebido como la obligación de dar, de recibir y de intercambiar, pues según las palabras de MARSHAL SAHLINS, “el orden primitivo es un orden generalizado. Una diferencia neta entre la esfera de lo social y la esfera de la “economía no aparece”¹¹⁶. Aquí se encuentra el corazón del problema, es decir, el pastor pentecostal y los otros oficios de lo sagrado se inscriben igualmente en una lógica societal primitiva y responden a los principios de funcionamiento y los modos de intercambio que no tienen sino una posición marginal en nuestras sociedades modernas,

115 ROBERT CASTEL. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 47.

116 MARSHAL SAHLINS. *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980, p. 235.

pero que en las sociedades de los países emergentes la lógica aplicada es de transición a una lógica societal utilitarista.

Colombia es un país culturalmente católico. La religión ocupa en un país católico un lugar que no es el mismo que en un país protestante. En el primero, se aplicaría el paradigma de la doble moral y, en el segundo, el de la única moral. Para los católicos, existiría un código de honestidad, de rectitud y de afección al interior del círculo familiar, con los parientes, los amigos íntimos y los más próximos asociados y otro código de dominación que regula la vida exterior, cuyo modelo sería el del “caudillo mesiánico”. Este modelo nacido en el Renacimiento según DEALY¹¹⁷, sería fundamentalmente distinto del modelo nacido de la Reforma, donde la misma honestidad, pero también la misma concurrencia, son las que rigen la vida pública y la vida privada. Mientras que el dualismo católico resultaría de la constatación del carácter muy ambicioso del ideal monástico por el pecador ordinario, el modelo protestante pretendería, por el contrario, obligar a todos aquellos que quisiesen la salvación de buscar en una vida de santidad en el mundo.

La conversión al protestantismo en un país católico presenta un problema a los *born again* o convertidos. ¿Se van a convertir/iniciar en el único campo privado que el catolicismo deja a la religión abandonando el otro campo, el económico y político incambiado? O bien, ¿van a intentar construir un espacio en donde los dos campos sean tocados por las virtudes de su nueva creencia? En el primer caso, los convertidos se orientan hacia las iglesias instituidas (luterana, presbiteriana, etc.), ya absorbidos en el paradigma de la doble moral del catolicismo. En el segundo caso, podrán adoptar un punto de vista de “teología política” según la cual la “privatización” de la religión es una tendencia burguesa que hay que superar¹¹⁸. En efecto, los convertidos se orientan hacia el universo sociológico de las sectas que les construyen un mundo aparte, donde ellos pueden vivir su iniciación/conversión. La elección masiva en Colombia y en América Latina por las iglesias que funcionan

117 GLEN CAUDILL DEALY. *The latin americans, spirit & ethos*, Boulder, Westview Press, 1992.

118 El modelo de la doble moral da cuenta de la “privatización” de la religión. La teología política de METZ y JÜRGEN MOLTSMANN. “Teología política y teología de la liberación”, en *Función de la teología en el futuro de América Latina*, Simposio Internacional 24-27 sept., 1991, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 258 a 270, la Teología de la Liberación pero también las corrientes de la fraternidad teológica latinoamericana (FTL) contestan esta privatización.

como sectas, más que por las iglesias históricas, no se explica solamente en razón del aval social suministrado por la secta, como lo señala MAX WEBER¹¹⁹, sino por los medios que ella proporciona para efectuar una verdadera conversión/iniciación a partir de la experiencia vivida. Los colombianos y latinoamericanos buscan con esta experiencia de conversión/iniciación, la experiencia de un cambio radical en sus vidas. ¿Es ella un sustituto a un cambio de las condiciones materiales de vida? El pentecostismo se desarrolla en el marco de empobrecimiento. Pretende aportar una “solución”. Las historias milagrosas no tienen por función latente la de decir que para toda situación desesperada existe una solución. Brevemente, una función antinatalista.

V. MERCADO DE LOS BIENES DE SALVACIÓN Y ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

Para MAX WEBER, dicen DANIELÈ HERVIEU-LÉGER y FRANÇOISE CHAMPION, el campo religioso se presenta como el espacio donde se juega la concurrencia de los especialistas religiosos –curas, profetas, magos– por la posesión monopolística y la preservación de un poder: el poder de colocar a los fieles laicos en relación con las potencias sobrenaturales. Ese poder procede de la posesión de un “carisma”, de una “cualidad extraordinaria”¹²⁰.

La modernidad parece comprometida en un proceso de “secularización” que por una parte significaría una pérdida del sentido religioso en las sociedades modernas y de otra parte la puesta en cuestión de la “tutela de las religiones”. Este retroceso del dominio de las religiones institucionales en las actividades sociales permite la aparición de formas de religiosidad variadas, a menudo organizadas, como bien lo ha sugerido MAX WEBER alrededor de la figura de un líder carismático. Tenemos, entonces, un verdadero “mercado de los bienes de salvación”, según las palabras de PETER BERGER¹²¹, sobre la cual se ejercen presio-

119 MAX WEBER. “Les sectes protestantes et l’esprit du capitalisme”, en *L’Ethique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket (Plon), 1990, p. 260 y ss.

120 DANIELÈ HERVIEU-LÉGER y FRANÇOISE CHAMPION. *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986, p. 84.

121 PETER BERGER (ed.). *The capitalist spirit. Toward a religious ethic of wealth creation*, San Francisco, ICS Press, 1990. Según estas tesis había en el cristianismo tendencias premo-

nes por parte de los especialistas religiosos institucionales y los líderes laicos que pueden entrar en conflicto por la legitimación de sus actividades religiosas. Es notable que esos “nuevos movimientos religiosos” puedan coexistir con las religiones institucionales y hasta integrar estas últimas en sus referencias ideológicas y en las prácticas religiosas que les acompañan.

Quería sugerir la manera en que se manifiesta el cambio social y particularmente en el dominio de lo religioso por esas personas confrontadas a los problemas del desplazamiento. He dicho anteriormente que el barrio en el cual PEDRO ejerce su apostolado está esencialmente poblado de “paisas”, “tolimenses” y “pastusos”. Gentes que tienen una fuerte tradición cultural regional que al llegar a Bogotá no están preparadas para esta confrontación social, religiosa y política con la gran ciudad capital. Más allá de la integración el problema que se plantea es la ruptura abrupta con sus valores tradicionales: pasar de un universo de prácticas y de creencias dominada por la tradición a la modernización que impone la confrontación cotidiana con ese nuevo “mundo social” –la sociedad urbana colombiana– es, para esos desplazados, un frente a frente animados por una cierta incomprensión de las lógicas y las racionalidades propias a los espacios sociales y religiosos extranjeros uno del otro. El pentecostismo se desarrolla gracias al empobrecimiento de la población; este se desarrolló igualmente con la urbanización. Para el pentecostal, el mundo urbano se encuentra todavía más cargado de “mundanismo y de pecado” que el medio rural¹²². Existen, entonces, más razones para convertirse/iniciarse. Si bien encontramos igualmente el pentecostismo en el medio rural, es en las zonas periféricas de las grandes ciudades donde más ha florecido. El pentecostismo es producido por la “sobre población relativa”, tal como aparece con sus factores de desintegración social en los alrededores de las grandes ciudades¹²³. En el caso de Colombia el crecimiento espectacular del pentecostismo coincide con la aceleración del proceso urbanizador. En

dernas frente a la riqueza. Estas se caracterizarían por el hecho de que la ética se refiere a la repartición y no a la creación de la riqueza.

122 CESAR WALDO. “Urbanizào e religiosidade popular”, *Revista de Cultura Vozes*, n.º 7, 1974, pp. 19 a 28. Citado por FRANCISCO CARTAXO ROLIM. *Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 118.

123 MARCOS VILLAMAN. *El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación*, México, Centro Antonio de Montesinos, 1993.

efecto, es a partir de los años cincuenta que se constata el comienzo del desplazamiento/expulsión forzosa y masiva de las poblaciones campesinas hacia las ciudades. En 1940, el 35% de la población colombiana se encuentra en las ciudades. En 1950 se pasa al 38%. Y ya en 1995 el 75% de la población colombiana es urbana.

Incontestablemente desde 1950 a 1991 existen profundos cambios sociales y económicos en la sociedad colombiana. ¿El pentecostismo es la expresión de esos cambios? Se sabe que para FRIEDRICH ENGELS el dogma calvinista se corresponde a las necesidades de la burguesía de la época, la doctrina de la predestinación expresaba el hecho que el éxito o el fracaso dependían de circunstancias que el individuo no podía controlar¹²⁴. ¿Es posible ver el pentecostismo como la doctrina que se corresponde a las necesidades de la época y en particular a las necesidades de los pobres del final de siglo? RICHARD HENRY TAWNEY¹²⁵ llama la atención contra el carácter unilateral de la tesis de WEBER, piensa que sería erróneo considerar en sentido contrario que los cambios religiosos son puramente el resultado de los movimientos económicos. En el caso del pentecostismo, ¿no se podría considerar la “insurrección emocional” como el único producto de las transformaciones económicas de la sociedad colombiana?

El pentecostismo ofrece especialmente a la población recientemente urbanizada los medios de adaptación sociales y culturales. Para el ejercicio de sus prácticas religiosas hay necesidad de identificar al interior de esas nuevas instancias religiosas entre la multitud de las iglesias católicas, pentecostales, protestantes, adventistas, mormones y los curas y los otros oficiantes de los cultos, de aquellos que se aproximan más a sus prácticas tradicionales antes del desplazamiento, que es un modo particular de socialización. Como no se les puede identificar hay que reinventarlos, pues en las grandes ciudades colombianas esos desplazados se encuentran confrontados a un vacío de identidad religiosa. Es evidente que PEDRO y sus fieles frecuenten un cierto sincretismo popular o, mejor todavía, “un bricolaje religioso”. Sin embargo, en el corazón de la sociedad colombiana las prácticas que he descrito conservan un aspecto importante en el mundo informal, pero son marginales desde

124 Prefacio a la edición inglesa de 1892 de *Socialismo utópico y socialismo científico*.

125 RICHARD H. TAWNEY. *Religion and the rise of capitalism*, Londres, Pinguins Books, 1990, p. 312.

el punto de vista formal. De hecho, por los lazos tan fuertes que tienen esos desplazados “paisas” con sus valores tradicionales, existe un cuestionamiento de la religión institucional, la Iglesia Católica Romana y el pentecostismo ha venido a llenar un vacío con un nuevo edificio semántico que el espectador mira sin verlo. Él mira las “gesticulaciones grotescas” de las personas reunidas en los templos pentecostales, escucha su canto “histórico”, constata un “despotismo de las costumbres”, ve la “irrupción” de las iglesias en particular en los barrios periféricos de las grandes ciudades: *Asambleas de Dios, Dios es Amor, Iglesia Universal del Reino de Dios, Iglesia Panamericana, Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional*; pero, simplemente ese espectador se rehusa a verlos como un discurso. Ahora bien, se elabora al nivel de la emoción un discurso sobre el sufrimiento, un discurso de consolación. La categoría del “pobre” se encuentra formada. Ese discurso arrastra a millones de colombianos y de latinoamericanos bajo un entusiasmo piadoso, en un transporte divino y místico. Fuerza incomparable a la cual la teoría de la liberación ha contribuido cuando lanzó su “Opción Preferencial por los Pobres”.

VI. PENTECOSTALISMO Y ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

De esta monótona descripción de las pequeñas gentes en el paisaje rutinario de sus días, me falta agarrar el instante fugitivo que pone en escena una palabra, aclarando al azar, donándole un relieve, los rincones de una cultura que se oculta, inabordable, seductora, y que se rehúsa a quien intenta confrontarla. La emoción es un objeto de estudio a través del discurso. Para comprender la emoción, para no quedarse al exterior con esa mirada fría, escéptica, molesta del investigador, quien fácilmente deja de lado los efectos de los prejuicios tributarios de su propia tradición religiosa aunque sea renegada, hay que tomar parte. Una etapa de la investigación es el baño de las emociones. ¿Qué queda de ese idilio entre el etnólogo y su terreno? Puede que sea el agrio perfume de un romance exótico, alimentado de visiones coloreadas y de palabras con raros acentos, que para cualquier otro se aparenta simplemente a las carreras de un día ordinario, muchas veces repetidas por hombres y mujeres, adornados de un misterio ordinario. He asistido a los cultos, recorriendo el territorio colombiano de este a oeste, de norte a sur, y cada tarde buscando una nueva denominación, privilegiando sin embargo a la *Iglesia Panamericana*. El opio del pueblo

terminó por drogarme y he experimentado una cierta simpatía. La piedad de los otros choca, pero es un ejercicio de la democracia el buscar un consenso con “esos otros”. Ellos pretenden detentar “la verdad”. Se rehúsan a poner su opinión en juego en una discusión racional. Son “fanáticos”. No soy tan ingenuo para no ver en el fenómeno una nueva fuerza social. ¿La valorización romántica de las emociones no es, acaso, un dominio de los regímenes totalitarios? Pero hay que estudiarla, comprenderla, para no responder al fanatismo por el fanatismo de una falsa tolerancia. El romanticismo teológico construye una categoría de “pobres” a la vez premoderna y postmoderna. Nos obliga a pensar lo político de nuestro tiempo. De pensarlo a partir de la opacidad de lo “grotesco” o de lo “extraño” a partir del Espíritu Santo, categoría teológica privilegiada de los pentecostistas. Describir ese cotidiano banalizado en el cual los gestos y las palabras, por anodinos y grotescos que sean, repiten incansablemente las mismas escenas y los mismos parlamentos o historias sin que tengan jamás “un gran final”: los actores conocen su libreto y cada uno se emplea a jugar el papel que le es asignado. ¿He cumplido la promesa que me hice al comienzo de este trabajo de interesar al profano y al especialista en ciencias sociales en este fenómeno? Lo deseo, pero aquellos a quienes no quiero fallarles es a los mismos que me han confiado sus historias de vida, mis amigos creyentes o ateos y mis amigos pastores pentecostistas que me han ayudado a comprender la complejidad de su experiencia religiosa. A todos he querido ofrecerles eso que, desde mi punto de vista, caracteriza la etnología, una relación. En el curso de mis investigaciones he sido asignado sin ocultarme sucesiva y simultáneamente a diferentes lugares de observación y de palabra por los pastores pentecostales, sus amigos y sus fieles: sociólogo, soy hijo de una racionalidad científica con geometría variable, negociable, pues con un placer evidente y la voluntad de ser legítimo en mis prácticas y en mi identidad de esta manera es que las gentes han confiado en mí; o simplemente colombiano emigrado, yo comparto una condición y un estatus social diferenciado, adquirido en otros espacios, pero bajo el mismo sufrimiento de la diferencia. Mi convicción personal es, como lo afirma JEANNE FAVRET-SAADA¹²⁶, que no existe lugar para un observador no comprometido.

126 JEANNE FAVRET-SAADA. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

He desvelado en la casa de los pastores pentecostales PEDRO y MARÍA los mecanismos de emergencia de las prácticas de la emoción y ese espiritismo del Espíritu Santo que surge brutalmente del pasado de una humanidad que se quiere muy moderna y que se rehúsa a verlos como un discurso en el bus de las prácticas religiosas. A medida que encontraba las personas, hacía las observaciones y las entrevistas y practicaba una etnografía convivial y para dejarme arrastrar por una cierta herrancia metodológica. El terreno, en el trabajo, se ha transformado en un lugar de esfuerzos y de relajación. Encuentro tras encuentro, capítulo tras capítulo, el objeto inicial de la investigación poco a poco se ha robustecido de movimientos y de desplazamientos de los individuos hacia una microsociedad culturalmente marcada. Mi objetivo ya no era el de perderme en los meandros del pensamiento simbólico, sino el de afirmar: un pastor pentecostal colombiano es eso [...] ¡el pentecostalismo es esto! Con las historias de vida de PEDRO y MARÍA el método biográfico me ha permitido reconstruir el camino que ha conducido a esas personas a devenir los pastores pentecostales y los hilos de la trama de relaciones sociales que se han anudado alrededor de ellos. Es así, encarnado en las experiencias individuales de PEDRO y de MARÍA, que he descifrado el fenómeno del pentecostalismo colombiano, gravitando los peldaños de la experiencia cotidiana, los gestos y las palabras banales. Mi pensamiento ha serpenteado de una dimensión a otra con la voluntad de experimentar el concepto de “categoría dialéctica de la totalidad” muy querida por KARL MARX, para los casos específicos de PEDRO y MARÍA.

Para mí la investigación, que es el objeto de este libro, encuentra naturalmente su lugar en la sicioantropología religiosa. Se trata de observar y analizar las prácticas de la emoción religiosa y del espiritismo cristiano en medio urbano y en situación de aculturación en Colombia.

Puede que se sorprendan con la lectura de este trabajo al constatar la multiplicidad de los temas y las categorías antropológicas abordadas, pero el objeto del estudio autorizaba una transversalidad. Estudiando la emoción religiosa y el espiritismo cristiano del Espíritu Santo a través de las prácticas de PEDRO y MARÍA redituadas en su medio, encontraba sin preguntar verdaderamente mujeres, desplazados, la aculturación, la familia, la iniciación religiosa, las ritualidades, el trance, la alabanza, las sanaciones divinas, la importancia del cuerpo, la economía del pentecostalismo o la emoción religiosa, la muerte, la violencia, la infancia, la educación, la risa y muchos otros temas que refuerzan la

comprensión del objeto de la investigación. A lo largo de mi investigación me ha sido imposible practicar una “segregación” de los momentos, los lugares, las gentes y las palabras. Me tocaba sin cesar seguir múltiples días, alejarme de la práctica social predefinida –sin ninguna consideración de frontera entre los dominios científico y los niveles de análisis– con el fin de restituir a las prácticas de la emoción religiosa toda su densidad y su sentido. Inspirándome de las aproximaciones ya clásicas de los investigadores de la escuela de Chicago he recorrido en el cotidiano de los pastores pentecostales, he participado en sus encuentros y en las interacciones con otros actores sociales. Esto me ha permitido explorar y hasta definir los contornos de su espacio social, las redes de relaciones que recorren y las estrategias identitarias que ordenan sus actos. En efecto, quise efectuar una sociografía detallada del marco del pentecostalismo que se inscribe en las problemáticas del desplazamiento y me parece que el interaccionismo es particularmente apropiado a la lectura de la vida cotidiana, del barrio, para la comprensión de las situaciones en el sentido que expresa en las actividades y en los juegos de las personas y de los roles.

Estudiar la emoción religiosa o el pentecostalismo en tanto que totalidad equivale a movilizar diferentes categorías culturales y antropológicas explorándolas en su relación con el pentecostalismo. Por totalidad he querido significar esa realidad de lo social vivido como una totalidad de sentido por los individuos que pueden aprehender en la inmediatez lo que los liga a las cosas y a los seres. De esta manera, se puede comprender que la idea de totalidad no expresa “una simple yuxtaposición de diversos aspectos de la vida en sociedad, sino de su encarnación en una experiencia individual”¹²⁷. La totalidad debe hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos; la dimensión histórica o diacrónica; y, finalmente, la dimensión fisisicológica. Ahora bien, es solamente en la casa de los individuos que este triple acercamiento puede tomar lugar. LUCIEN GOLDMAN escribía que el gran principio del método de la sociología marxista es aquél del “carácter total de la actividad humana y su ligazón indisoluble entre historia de los hechos económicos y sociales y la historia de las ideas”¹²⁸. Si retomamos las tres dimensiones señaladas

127 MARCEL MAUSS. *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF, (1950), 1991.

128 LUCIEN GOLDMAN. *Ciencias humanas y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 63.

por CLAUDE LÉVI-STRAUSS en cuanto a la pertinencia del contenido de un análisis en términos de totalidad, a saber: –la dimensión sociológica o el marco social de la experiencia individual–; –la dimensión histórica o la relación entre la historia de vida o la historia de las sociedades–; y –la dimensión fisio-psicológica o la parte de lo cognitivo y las representaciones–. Se puede constatar que mi investigación es una tentativa de unir permanentemente esos tres aspectos sin querer otorgar prioridad a uno sólo, sino, más bien, de coger y analizar el movimiento dinámico que los articula. El desplazamiento se encuentra en el centro de este estudio sobre el pentecostalismo colombiano y se puede imaginar, con algunos matices, que esta investigación puede tener la misma pertinencia en los barrios periféricos de las grandes ciudades de América Latina en las cuales se aglomeran ciudadanos y campesinos excluidos. Encontraremos ciertamente, gracias a una sociografía detallada de los barrios y de las viviendas de interés social, el modo de socialización particular que ve aparecer las formas de religiosidad tal cual la hemos descrito en este trabajo.

Por lo tanto, no hay que presumir de una “sociología de la emoción religiosa y del espiritualismo cristiano del Espíritu Santo”. Toda tentativa de racionalización encontrará sus límites en el aspecto individual del despertar y de las historias de vida. Algunos misterios, como el de la “gracia”, que conduce al despertar, permanecen indescifrables.

¿Cuál es la naturaleza del trabajo de los pastores pentecostales? A lo largo de sus intervenciones, los pastores pentecostales recomponen situaciones por una acción simbólica que presta a los principios de la economía (producción, distribución, plusvalía) en la lectura de los signos, la repartición de las órdenes y el precio a pagar o diezmo. Las representaciones de las prácticas sociales ritualizadas: desde un simple culto a los exorcismos, el pastor pentecostal no se define como una práctica única, sino como un conjunto de conocimientos y de técnicas que encuentran su razón de ser en un modo de actuar –simbólico o no– en el mundo, una transformación de la materia prima que son los acontecimientos en un producto de sentido. A esta primera serie de interrogaciones se sobrepone otra pregunta: ¿puedo observar, en otra parte, en otros lugares, en otras culturas, aproximaciones con las prácticas que encontré en mi terreno? El fin era, de una parte, comprender las formas de religiosidad emocionales en un terreno particular y por otra parte, de confrontarlas a las prácticas religiosas próximas por las

formas y los discursos que las acompañan con el fin de extraer mejor el sentido. En la inmensidad polimorfa derecho religioso, es posible que se deje entrever un “parentesco lejano” con los fenómenos que he observado. Ahondando en los lugares de las religiosidades características de las sociedades tradicionales, particularmente el chamanismo, he reconocido experiencias asociadas a algunas dinámicas de sentido, próximas y hasta similares de esas formas de religiosidades modernizantes observadas en el terreno. Es así que ser pastor pentecostal como ser chamán, dependen de un *continuum* en la cual se mezclan: pérdida del status social, rupturas afectivas simbólicas y recomposición de la identidad (espacio social, familiar y mítico conforme a sus representaciones culturales) por la iniciación y la adquisición de un nuevo status que otorga una cierta autonomía a los pastores pentecostales.

En efecto, parece que las formas de religiosidades sincréticas se establecen más fácilmente en los espacios sociales abandonados por la historia y no legitimados por las formaciones sociales dominantes, por eso lo hace en la periferia de las sociedades y de las ciudades. Esos fenómenos se encuentran en el Tercer Mundo, Rusia, Europa del Este, Canadá, los Estados Unidos o en otros lugares. El problema fundamental que parece plantear la emergencia de esas nuevas religiosidades extraídas de la antigüedad y lo tradicional es, de una parte, el de la recomposición y la apropiación de una legitimidad de palabra.

Sin embargo, hay que preguntarse cómo ese tipo de investigación toma legítimamente su lugar en la antropología religiosa. Los investigadores han abordado bajo diferentes ángulos las religiones y los fenómenos religiosos: las religiones como elemento de cohesión social (DURKHEIM); las religiones como factor de alienación (MARX y ENGELS); o las religión y los actores religiosos como “innovadores sociales” (WEBER). Pero con el declive de la influencia de las grandes religiones se asiste, entonces, a un movimiento, una tendencia que ve de una parte la sociedad civil y particularmente al interior, la empresa y el Estado, sustituirse a la religión –se puede hacer una aproximación con eso que ROBERT BELLAH¹²⁹ llama la “religión civil”–; y, por otra parte, la proliferación polimorfa de los fenómenos y los movimientos religiosos: sec-

129 SABINO ACQUAVIVA y ENZO PACE. *La sociologie des religions: problèmes et perspectives*, Paris, Cerf, 1994.

tas, diversos cultos y sincretismos, eso que FRANÇOISE CHAMPION ha llamado la “nebulosa mística esotérica”¹³⁰. He buscado a partir de los “ruidos de la vida” reconstituir el universo de los dos pastores pentecostales. A lo largo de este estudio he mostrado cómo los individuos se debaten en las redes de las construcciones históricas y sociales. El método biográfico me ha hecho penetrar en el mundo de la antropología religiosa para descubrir formas de creencias, prácticas, rituales y procesos de desarrollo espiritual orquestados por rupturas afectivas, psicológicas y cambios sociales. Reconocidas y construidas como totalidad, esas formas de religiosidad específica y lo que está en juego han mostrado sus significaciones para los individuos y las micro-sociedades que se bambolean de un espacio social a otro, obsesionadas por sueños de ascensión social y por el precio a pagar por, quizás, realizarlos. Siempre se llevan demasiadas cosas consigo mismo: su cultura, su identidad [...] una historia. Nadie se instala en cualquier parte o cuando se llega, los caminos han sido ya recorridos y marcados por hilos invisibles tan pesados como cadenas, ligando los nuevos habitantes con los antiguos. La modernización pone patas arriba absolutamente todo.

En medio de esas gentes errantes, mal ligados a su pasado, y más que otros confrontados a su insoportable finitud, otros autores han manifestado su existencia y su misterio, el Espíritu Santo y los dioses. Estas historias de vida singulares han establecido caminos transversales hacia los temas abordados generalmente por la antropología y más específicamente, en la experiencia religiosa. Esta aproximación extremadamente localizada me ha suministrado puntos de ataque para evitar perderme en las alturas de las abstracciones teóricas vaciadas de comparaciones y de eficaces analogías. He discutido y utilizado ideas teóricas que han hecho sus pruebas en el terreno.

130 FRANÇOISE CHAMPION. “Présentation de recherche. La “Nebuleuse Mystique-Esotérique” depuis les années 70: recomposition ou décomposition du religieux Dans les sociétés contemporaines?”, *Iresco*, 6-8 fév., 1995, pp. 5 a 8.

CAPÍTULO OCTAVO

LA SECULARIZACIÓN DEL PENSAMIENTO Y LA IDEOLOGIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

La secularización del pensamiento en el mundo moderno ha tenido numerosas causas y ha tomado numerosas formas; pero en el nivel cultural es el resultado, en gran parte, del crecimiento explosivo de otra perspectiva cultural que sobrepasa el sentido común, constituyendo al mismo tiempo su más alta expresión: la ciencia positiva. En su forma pura, la visión científica de las cosas se ha difundido relativamente poco en los países del Tercer Mundo como Colombia. Pero la conciencia de poder aproximar la experiencia cotidiana a un contexto más extenso y significativo, recurriendo a los símbolos que representan la realidad según las leyes generales, establecidas por inducción, y a aquellos que las representan según modelos fijos, revelados por vía de autoridad, ha ganado prácticamente todos los sectores de este país. Hace solamente un medio siglo, las creencias religiosas eran casi el único medio de cerrar las brechas del sentido común. Hoy, hasta el más humilde de los campesinos sabe que esto no es así.

La historia de la lucha entre la ciencia y la religión en Occidente ha conducido en el siglo xx a la confortable conclusión que “fundamentalmente” estas no se encuentran realmente en conflicto. Que no se pueden someter las manifestaciones de la creencia a los test científicos ni refutar las leyes naturales citando las Escrituras, es una verdad. Es verdad, también, que no existe ninguna razón intrínseca para que la visión de la realidad salida del manejo de los símbolos científicos en los laboratorios, pueda contradecir la que produce el manejo de los símbolos religiosos en las iglesias. Manifiestamente ciencia y religión no responden exactamente al mismo género de insuficiencias del sentido común. Sus dominios se entrecruzan, pero están muy lejos de coincidir y no son la alternativa ni para la una ni para la otra.

A pesar de todo, en un nivel puramente empírico, subsiste el hecho de que el desarrollo de la ciencia ha hecho prácticamente muy difícil el desarrollo de todas las creencias religiosas y hasta imposible el de conservarlas. Aunque no son directamente antitéticas, los medios de la ciencia y de la religión para hacer posible un mundo comprensible mantienen por su naturaleza misma una tensa relación. Esta tensión no conducirá forzosamente a la destrucción de la una o de la otra; pero esta tensión no es menos efectiva, crónica y cada vez más intensa. En este “combate por lo real” que se camufla bajo el manto de las buenas palabras, la historia contemporánea de la religión, trátase del catolicismo o de cualquier otra, se convierte en algo ininteligible en todo caso desde el punto de vista científico. La guerra entre ciencia y religión no solamente no ha llegado a su fin sino que nunca terminará.

En Colombia los católicos integristas y los carismáticos, así como los evangelistas, pentecostalistas fundamentalistas, han sido los primeros en resentir profundamente esta tensión entre la secularización progresiva del pensamiento en un mundo modernizante y los fundamentos de la perspectiva religiosa y han reaccionado con un gran vigor. Han elegido colocar el acento exclusivamente en las fuentes escritas de la creencia cristiana, dejando de lado, por ejemplo, el culto de los santos, o la comunión consigo mismo. Con esta elección que, ha sido en parte animada por el florecimiento de la visión científica en los países industrializados de Occidente, han hecho que esta tensión aumente. La confrontación directa con la visión científica de las cosas es llevada a cabo únicamente por sus dirigentes más mediáticos del movimiento, porque al interior del movimiento esta manera de ver no es mayoritaria. Una lectura literal de la Biblia realizada por los cristianos fundamentalistas se convierte en un conjunto de dogmas explícitos que hay que defender y los proyecta en medio del combate por lo real, mucho tiempo antes que los grupos más tradicionalistas de la sociedad hayan tomado conciencia de que esta lucha había comenzado.

El fundamentalismo cristiano, de hecho, ha sido el agente principal de la ideologización de la religión. Por esto sus partidarios merecen ser calificados de innovadores. Lo que el movimiento fundamentalista cristiano ha realizado es la puesta a punto de una política para la cristiandad frente al mundo moderno, una posición pública a ocupar en un marco cultural donde los modos laicos de comprensión (no solamente la ciencia sino, también, la filosofía, la historiografía, la ética y hasta las

estéticas modernas) juegan el papel central reservado, en las sociedades clásicas a los modos de conocimiento religioso. El fundamentalismo ha emprendido una revolución intelectual que debería culminar en las concepciones explícitamente políticas de la “post-historia”. Los fundamentalistas han enseñado, no solamente a los partidarios, sino más importante todavía a sus adversarios, cómo formular los ideales de una civilización establecida de tal manera que ellos podrán sobrevivir en un mundo postmoderno que no estaba verdaderamente hecho para acogerlos.

Para librar este combate por lo real, dos estrategias se presentan a los fundamentalistas en el país como en el conjunto del movimiento: la separación absoluta de las cuestiones religiosas de las cuestiones científicas o la tentativa de mostrar que las Escrituras se han anticipado a los descubrimientos de la ciencia moderna y, por tanto, se encuentran en consonancia con ella. La primera consiste en negar la menor significación metafísica a la ciencia y, de hecho, a la razón laica sobre todas sus formas, al limitar estrechamente su competencia en la comprensión de la naturaleza concebido como un sistema profano e independiente. Creencia y razón son simplemente mantenidas en cuarentena, una frente a la mirada de la otra para evitar todo contagio o inhibición. La segunda estrategia interpreta la ciencia como simple enunciación explícita de cosas que son implícitamente presentes en la religión, una extensión y una especificación de la perspectiva religiosa más que un modo de pensamiento autónomo.

Consideradas en su conjunto, estas dos concepciones componen una especie de istmo cristiano. La doctrina, consignada por fuera de la experiencia humana, es protegida de todo desafío; sin embargo, la razón laica queda libre para operar en el mundo ordinario, sus descubrimientos no corren el riesgo de poner en peligro la creencia religiosa, puesto que esta las contiene. “Razonar sobre la esencia del Creador es prohibido al entendimiento humano, pues son dos mundos sin ninguna limitación o condición, porque sabemos que toda especulación sensata nos conduce a creer en Dios tal como es descrito en la Biblia”¹³¹.

Como se podía esperar, estos dos aspectos de la respuesta fundamentalista al desafío lanzado por la secularización del pensamiento

131 DAVID STOLL (org.). *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

han tomado formas diferentes en cada uno de los países latinoamericanos. Se encuentra uno y otro al interior de cada país. Pero América Latina, con su tendencia inveterada al sincretismo, se ha mostrado naturalmente más receptiva a la idea de que la doctrina cristiana y los descubrimientos científicos eran, en efecto, formas de creencias no antagónicas sino complementarias. En todos los países latinoamericanos el fundamentalismo protestante constituye una contra-tradición, opuesta al sincretismo de una religiosidad popular con predominio católico. Pero estos partidarios no han dejado de ser latinoamericanos que a pesar de su empresa de reforma no han podido dejar de lado ese utopismo en sus civilizaciones respectivas. Ejemplo, los protestantes fundamentalistas han buscado presentar la ciencia y aun el pensamiento secular, en general, como una simple expresión de la cristiandad, una manera más útil y práctica de enunciar eso que la Biblia había dicho ya de manera más profunda, aunque menos explícita. Hay otros fundamentalistas que, por el contrario, han querido purgar la vida religiosa de lo que ellos consideran como la superstición, con el fin de restaurar una cristiandad idealizada, hermética, liberando la vida secular de las presiones doctrinales. La ciencia no amenaza la creencia, en el primer caso, porque ella es concebida como religiosa; y en el segundo caso, porque es concebida como no religiosa.

Existe una paradoja en esto. Todo lo que el fundamentalismo protestante hace para dotar a la cristiandad de una posición ideológica en el mundo moderno, es puesto al servicio de los tipos religiosos clásicos, tipos contra los cuales estaban en un primer momento dirigidas esas reformas. En los países latinoamericanos en donde la población mestiza, indígena y afro es mayoritaria, como los movimientos de reconstitución de su identidad, nacidos del fundamentalismo, se han apartado para buscar sus raíces espirituales en los antiguos modelos de creencia mejor establecidos en esos países.

Pero, reconciliando con la modernidad las visiones del mundo portadas por esos modelos, adoptan las estrategias que los fundamentalistas protestantes habían puesto en obra con anterioridad y persiguen así fines análogos. Y de hecho es ciertamente el nacionalismo que puede conducir hasta las últimas etapas del proceso de ideologización de la religión, el paso de la religiosidad al espíritu religioso. La reinención del Estado nación de finales del siglo xx, bajo el aspecto de la modernización del país, reposa sobre el emplazamiento de una especie de religiosidad secular que abraza todos los dominios.

Pero todo esto nos conduce al otro aspecto de los símbolos religiosos, su papel de guías para la acción y su influencia sobre la manera como los hombres se comportan efectivamente. Cuando se examina de qué manera la creencia religiosa afecta el comportamiento corriente, surge un problema bastante particular. La perspectiva religiosa, así como la perspectiva científica, estética, histórica, etc., no son después de todo utilizadas por los hombres sino de manera esporádica. Aun los curas y los pastores viven la mayor parte del tiempo en el mundo cotidiano y consideran la experiencia en términos prácticos –es la condición de su propia sobrevivencia–. De otra parte, hemos visto que el principal marco en el cual se adopta la perspectiva religiosa, en el sentido propio de la expresión, es el del ritual o, al menos, el de algún contexto socio-psicológico bien determinado, separado de la vida ordinaria, el de algún tipo de actividad o de humor bien determinado. Es así como el carisma es más resentido que analizado, que se penetra en el vacío más que realizar la teoría, que el mensaje bíblico es escuchado y no solamente aplaudido. Aun los devotos no consideran la vida en términos transtemporales sino solamente por momentos determinados.

Las implicaciones de esta constatación son múltiples. La primera es metodológica; la mencionaremos, más bien, como un medio de acercarse a las otras, más que por su interés propio. Sabiendo que la percepción religiosa, la utilización concreta de los símbolos religiosos para avivar la creencia se inscribe en los cuadros de los rituales particulares, es difícil, entonces, obtener descripciones fenomenológicamente exactas de la experiencia religiosa. Cuando los antropólogos hablan con las gentes de su religión –lo que debemos evidentemente hacer si queremos comprender algo, independientemente de las simples observaciones que llevamos a cabo y de todos los tratados teológicos que leemos–, es casi siempre en un marco alejado que se puede imaginar un cuadro propiamente religioso. Nosotros hablamos con ellos en sus casas o en la mañana después de tal y cual ceremonia o, mejor, aun durante el momento en que asisten pasivamente a un ritual. Es bien raro, hasta imposible, entrar en contacto con ellos mientras que se encuentran verdaderamente concentrados en el culto.

En efecto, la simple idea de poder lograr esto está llena de contradicción: es totalmente incompatible hablar con un antropólogo y a un sociólogo o a un psicólogo de sus experiencias religiosas y practicarlas al mismo tiempo. No se puede consagrar, a la vez, al culto y al análisis,

pues el primero exige estar profundamente implicado, absorbido en su propia experiencia, mientras que el segundo, para llevarse a cabo, debe hacerse bajo una cierta perspectiva y considerar el culto con un cierto desprendimiento.

Yo imagino que enunciada esta constatación, parece evidente. Sin embargo, el estudio del fenómeno religioso no ha tomado conciencia, en todo caso, no ha debatido este hecho que tiene para ella consecuencias muy serias. Lo más importante es que aun con la mejor voluntad del mundo cualquier informador encontrará muy difícil formular lo que la religión representa para él. De hecho, es casi seguro que no podrá dar cuenta de ella sino gracias a la utilización de estereotipos y de racionalizaciones sacadas del sentido común, útiles para comprender en qué consiste ese sentido común, pero tramposas en cuanto a una rendición de cuentas verídicas de lo que pasa en un ritual, en la narración o en la escucha de un mito, en la cura de un enfermo, etc.

Para poder mostrar la relación de esta aparente digresión con la cuestión de la creencia y de la acción, no sería mala idea de recurrir a la obra de SIGMUND FREUD¹³² sobre los sueños, particularmente su concepción de la “elaboración secundaria” que entra en juego en el momento en que son contados. En verdad, uno de los más grandes aportes de la interpretación de los sueños es que FREUD reconoce y afronta plenamente el dilema metodológico de que estamos hablando. Todo su libro es un monumento llamando a hacer de necesidad virtud –la necesidad está dada en que no se tiene acceso sino muy indirectamente a los datos primarios de un sujeto–. En efecto, el soñador, mientras que sueña, está demasiado absorto en su experiencia, la que le parece profundamente real a pesar de su irracionalidad y no puede dar cuenta de esta experiencia una vez despierto. En este momento, como todos los sabemos, olvidará fragmentos, probablemente la mayor parte, y someterá el resto a distorsiones y elaboraciones de tal manera “que tengan sentido”.

La situación no es muy diferente en el fenómeno religioso. A veces, como en las experiencias del trance, el sujeto no se acuerda de nada después, a menos que considere como un recuerdo el vago sentimiento, que es igualmente una convicción, de haber vivido una experiencia

132 SIGMUND FREUD. *La science des rêves (Die Traumdeutung, 1900)*, I. MEYERSON (trad.), Paris, 1926, éd. Rev. Par D. Berger, sous le titre: *L'interprétation des rêves*, Paris, 1967.

increíble. En otros momentos, por ejemplo después de las devociones sobre la tumba de un santo, el sujeto puede conservar los recuerdos; pero recubiertas de tantas elaboraciones secundarias que lo esencial de su vitalidad y de su significación –significación para él– se ha perdido o, al menos, no es comunicada. Cuando se aborda la religión en tanto que perspectiva, sobre la interpretación semántica que da de la experiencia, se percibe inevitablemente a través de un vidrio oscuro.

Ciertamente, el análisis de la religión no es más difícil que la interpretación de los sueños, particularmente si se toma en cuenta el problema de la elaboración secundaria y que se analiza y se resuelve de la misma manera que lo hizo FREUD. Pero esto no es más que un paréntesis. Lo que constituye verdaderamente la clave de la cuestión de saber de qué manera la religión transforma el comportamiento social es que una buena parte de los efectos prácticos de la religión, así como para el sueño, aparecen en medio de la vida cotidiana bajo la forma de un pálido reflejo en la memoria. Los hombres, al menos los creyentes, hacen constantemente un ir y venir entre la perspectiva religiosa y el sentido común, con una frecuencia mucho más rápida si ellos son creyentes, de tal manera que una experiencia religiosa es tan insistente como un sueño repetitivo –trance amnésico– y siempre se encuentra lista para obsesionar la vida cotidiana y a proyectar sobre ella una cierta luz. Algunos de los efectos sociales de la religión entre los más importantes se hacen sentir por este recurso indirecto de la reconstrucción del sentido común. Los actos inmediatos de la vida corriente son relacionados con un contexto absoluto, de una manera vaga e indistinta, casi subliminal y toda la calidad de la vida, su ethos, se encuentra sutilmente alterada. De esta manera la distinción entre religión vivida y religión rememorada constituye un instrumento analítico precioso para comprender algunos fenómenos. Lo más importante de estos fenómenos no es el problema de la relación entre creencia y acción.

Cuando los hombres se encuentran sumergidos en la vida de todos los días ven las cosas en términos de todos los días. Si son creyentes, esos términos de todos los días estarán influenciados por sus convicciones religiosas, porque es propio de la naturaleza de la creencia el afirmar su soberanía frente a las conductas humanas. La fusión interior de la visión del mundo y del ethos se encuentra en el centro de la perspectiva religiosa y el papel de los símbolos sagrados es el de permitir esta fusión. Sin embargo, el encuentro con esos símbolos, su reve-

lación, no se inscribe en el universo cotidiano del sentido común sino forzosamente en contextos sociales que están separados. En la vida cotidiana los creyentes deben servirse, no de la percepción inmediata de lo que es realmente real o considerado como tal, sino del recuerdo de esta percepción.

Si se quiere evitar el recurso de las imágenes, la creencia religiosa no actúa sobre el sentido común incorporándose. No hay que confundir la creencia religiosa, tal como ella se muestra en pleno ritual, y la creencia religiosa en tanto que amalgama de ideas, de preceptos, de opiniones y de emociones incorporadas por esta experiencia al carácter de la vida cotidiana. La primera forma de experiencia religiosa es la fuente de la segunda, pero ésta es la que transforma la acción social. Es otra cuestión la de saber hasta qué punto la transforma y por qué medios. Y una distinción es necesaria entre lo que yo llamo la fuerza de un modelo cultural y eso que denominaría su potencial.

Por “fuerza” entiendo la profundidad por la cual un tal modelo es interiorizado en la personalidad de los individuos que lo adoptan, su carácter central o marginal en su existencia. Todos sabemos que esta fuerza varía según los individuos. Tal persona hace de esos compromisos religiosos el ángulo por donde va a girar toda su vida, viviendo por su creencia y presto a morir si es el caso por ella. Para esta persona embriagada de Dios, las exigencias de la creencia se sobrepone en su vida cotidiana sobre aquellas que provienen de otras fuentes –conocimiento científico, experiencia estética, preocupación moral– o aun de consideraciones prácticas. Otra persona, que puede ser también sinceramente creyente, vive su creencia más ligeramente, no compromete su personalidad totalmente; más cerca del mundo, esta persona no subordina las otras formas de comprensión a la comprensión religiosa. Otras perspectivas pueden tomarse como prioridad –existen fanáticos de la ciencia o de la estética, de la misma manera que los fanáticos religiosos–. Las variaciones son considerables. Pero también se puede, en términos estadísticos, como en términos de medias y de distribuciones, hacer aparecer las diferencias entre poblaciones enteras. Sin duda es difícil de probarlo, pero cualquiera que haya pasado algún tiempo con los colombianos de una región determinada de los Andes o de la región antioqueña, reconocerá sin ninguna duda que estos últimos adhieren a su religión de una manera mucho más resuelta que los otros.

En cuanto a la “potencia” de un modelo cultural, entiendo por esto el abanico de contextos sociales en los cuales las consideraciones de orden religioso son pertinentes. Existe una relación entre fuerza y potencia, en la medida en la que para un hombre para quien la religión tiene una gran importancia y esté de acuerdo en que esta religión abarque cada vez más los otros dominios de la existencia como ver la mano de Dios en todas las cosas, desde un dolor de estómago hasta los resultados electorales. Fuerza y potencia no son sin embargo idénticas. De manera general, la fuerza de la religión es mucho más grande en Colombia que en los países europeos, pero su potencia es más limitada. En Colombia existen regiones donde su población es preponderantemente mestiza, y donde casi todo está impregnado de significación metafísica. Allí la totalidad de la vida corriente posee una cierta cualidad trascendental y sería difícil demostrar un sector en el cual las creencias religiosas y las actitudes que se derivan jugarán un papel más eminente que otro. En las regiones en donde la población es mayoritariamente blanca, el grueso de la vida cotidiana es bastante laico para satisfacer al racionalista más escrupuloso y las consideraciones religiosas, aunque intensas, no tienen efectos más que sobre algunos tipos de conducta bien delimitadas, de tal manera que se puede encontrar, por ejemplo, en el comercio y en la política una ferocidad que en esas formas extremas nos evidencia esa mezcla de brutalidad profesional y de piedad personal que encontramos en algunos miembros de los carteles de la cocaína.

Cuando se examina cómo las creencias religiosas y los sentimientos que engendran se fundan en los flujos de la vida cotidiana, distinguir, por así decirlo, una dimensión vertical y una dimensión horizontal de ese proceso entre la influencia psicológica de un modelo cultural y su extensión de su aplicación social. Por ejemplo, cuando se hace la pregunta, actualmente en boga en los medios intelectuales: ¿“Estamos en presencia de un rebrote de la religión en América Latina?” se pueden percibir que las muchas divergencias que esta pregunta suscita giran alrededor de la definición de lo que podría considerarse como un “rebrote”-crecimiento en fuerza o extensión, en potencia. Aquellos que consideran que este rebrote, por una ilusión, hace valer no solamente que la importancia de la creencia religiosa (católica, protestante u otras) en la vida de los individuos es débil y que continúa debilitándose. Hay otros que estiman que sí existe una renovación y ponen como ejemplo la adhesión creciente a las iglesias y a la importancia

cada vez más grande de las organizaciones religiosas y los eclesiásticos en ciertos procesos sociales decisivos, como los concernientes a los derechos cívicos o los derechos del hombre. El hecho es que los dos campos pueden tener razón; que la fuerza de la convicción religiosa, en términos de sensibilidad a los símbolos sagrados, no es más grande, y que las creencias religiosas no tienen una importancia decisiva sino para un puñado de personas. Esas creencias han visto recientemente su pertinencia con relación a algunas preguntas sociales se acrecienta de manera sensible. Lo que importa aquí es menos la determinación de esa realidad empírica que de reconocer toda la complejidad que disimula una pregunta en apariencia clara y simple y la importancia de la creencia religiosa en la orientación del comportamiento humano. No es muy cierto que esta toma de conciencia nos ayude a responder a esta pregunta.

De una manera análoga, podemos ahora formular exactamente la aventura pasada y presente del “catolicismo” en los países latinoamericanos. Si el efecto de la experiencia religiosa sobre el comportamiento humano nos llega por los ecos que suscita en la vida cotidiana, se puede definir el espíritu religioso como una tentativa de prolongar esos ecos cuando la experiencia misma falla.

Al pasar los siglos –en particular durante lo que se llama el período clásico, es decir, entre 1600 y 1930–, el comercio con los símbolos sagrados produjo en América Latina no solamente formas de creencias específicas sino que, paralelamente y conforme a esta, forma también tipos de vida específicos. Visión del mundo y ethos se refuerzan mutuamente, porque la manera en que las gentes piensan vivir, y en una cierta medida vivían efectivamente, por una parte, y las verdades que pensaban recoger en las tumbas de los santos o los peregrinajes, por otra parte, se acordaban y formaban un conjunto, una unidad orgánica propiamente inalterable. No que todos los individuos hubiesen alimentado un gran fervor ni que su comportamiento hubiese respondido a una norma fija, estereotipada. Simplemente, las concepciones, los valores y los sentimientos que orientaban el comportamiento de la vida ordinaria estaban poderosa, masivamente influenciados, por eso que quienes las alimentaban consideraban como revelaciones tocantes al orden fundamental de la existencia. La sensibilidad espiritual variaba de un individuo a otro tanto como hoy. Un abismo separaba los ideales sociales de la práctica social, como hoy y, probablemente, es igual de

profundo. Lo que ha cambiado es que en nuestros días las revelaciones tardan en venir, aun para los individuos dotados de sensibilidad espiritual, mientras que para los otros continúan viviendo como si estuviesen igualmente dotados.

Los reflejos, repercusiones, proyecciones de la experiencia religiosa en la vida cotidiana son muy importantes, tanto en Colombia como para el conjunto de los países latinoamericanos. Pero son reflejos, repercusiones, proyecciones de experiencias vividas por otros y no por aquellos que tienen necesidad para cubrir el esqueleto del sentido común –son, por así decirlo–, imágenes espirituales remanentes.

La tonalidad general de la vida corriente, ciertamente adaptada a las nuevas condiciones, no ha cambiado, sin embargo, desde la época clásica. En su conjunto, los colombianos en todas las regiones, tanto al nivel colectivo como individual, son siempre inabordables y enérgicos; pero un número creciente de ellos no accede a esta conciencia de lo realmente real que, intensificada por el ritual, suscitaba y justificaba un ethos –que en retorno la justificaba y la hacía posible–. Una vez más yo no quiero exagerar el nivel alcanzado en cada región por ese divorcio entre creencia, según el sentido común, y la creencia más allá del sentido común; es decir, el espíritu religioso. En algunas regiones el proceso no ha hecho más que comenzar y apenas se encuentra más avanzada en otras regiones. Pero este proceso se ha desencadenado. En otros estados latinoamericanos, sin duda, va más lejos: hay que esperar todavía mucho tiempo para ver un movimiento declararse abiertamente a favor de una “cristiandad sin religión” y proclamar que “Dios está muerto”.

Por el momento nosotros tenemos versiones menos desnudas del espíritu religioso: el fundamentalismo protestante o el integrista católico. Los dos se encuentran muy activos, y busca dotarse de otra credibilidad más allá de los “istmos” en vías de desaparición. Cada uno para consolidar su posición se apoya sobre una cierta imagen espiritual remanente –el catolicismo de los orígenes o la construcción del reino aquí y ahora–.

Pero hasta aquí ninguna iglesia lo ha logrado de manera definitiva. En efecto, para que el fundamentalismo protestante se convierta en una tradición religiosa viva, más que en una colección de apologías forzadas, hará falta que sus partidarios realicen una serie de reflexiones teológicas sobre la tradición escolástica en las que ellos no pue-

den aparentemente acomodarse ni pasar por alto. Pero desde hace algún tiempo la teología de la liberación que, a pesar de sus numerosas dudas e incoherencias, ha hecho una tentativa en ese sentido, el reexamen crítico de la doctrina del catolicismo y de la cristiandad en general, se hace necesario. Una nueva definición de la relación entre los valores espirituales y el poder profano –definición que suprime la tensión entre Dios y el hombre–. En cuanto al frenesí que se desarrolla paralelamente para hacer frente a la posición anterior, en la fabricación de mitos y el comercio de creencias, intenta cumplir una supuesta misión: aportar una creencia ecléctica y tolerante a la cual las masas colombianas y latinoamericanas, espiritualmente divididas, puedan verdaderamente adherirse.

De esta manera en el centro de esos cambios subsisten dilemas y con ellos las respuestas que han recibido. En efecto, esas soluciones parecen estar más acusadas, pero su funcionamiento es menos bueno. En Colombia, en ciertas regiones, el divorcio entre las formas de la vida religiosa y la sustancia de la vida cotidiana alcanza casi la esquizofrenia espiritual; en otras regiones, la absorción de casi todos los aspectos de la existencia –religioso, filosófico, político, científico, cotidiano y hasta económico– en una nube de símbolos alusivos y abstracciones vacíos, es menos acentuada que hace dos siglos, pero su marcha no ha sido parada y menos aún derrotada.

Cuando pienso en la situación religiosa de las diferentes regiones de Colombia contemporánea, particularmente en la relación entre creencia y acción, una historia me viene a la memoria: es la de un estudiante colombiano de Medellín que se encontraba en un avión que viajaba hacia Nueva York. Bien cultivado, bilingüe, pero criado tradicionalmente, partía a estudiar en una universidad de los Estados Unidos. Era su primer viaje fuera del país. Miedoso por este bautismo del aire (así como la angustia que le producía el no saber lo que le esperaba a la llegada), pasó todo el viaje apretando en una mano el catecismo católico y en la otra un vaso de whisky. Decía que no se puede encontrar su camino en la vida moderna sino se dispone, según su expresión, de una brújula.

Ciertamente que una brújula es necesaria; ¿pero a partir de qué será construida? ¿Sobre las divagaciones en torno a un mundo que se ha convertido en algo armonioso? ¿Sobre los textos sagrados transformados en fetiches? ¿será que las ensoñaciones de los intelectuales acompañadas de una doble contabilidad moral tienen todavía un valor

estratégico en la lucha por lo real? ¿O no son otra cosa que acciones desesperadas o de retiradas enmascaradas? ¿En todo caso, cuál será el futuro para hombres como este estudiante cuando la cosa apareciera claramente?

Cuando es imposible llevar una vida bajo una unidad uniforme o al contrario dividiéndola en partes separadas, ¿no podrá ser más enmascarada bajo fantasmas cósmicos o una observancia de rutina?

La concepción de la cultura humana es menos un conjunto de costumbres y de instituciones que interpretaciones que los miembros de una sociedad dan de su experiencia de construcciones que ellos edifican por encima de los acontecimientos que viven. No se trata solamente de saber cómo las gentes se comportan sino de cómo ver las cosas.

Las dos figuras más significativas del “pensamiento primitivo” fueron el etnógrafo anglo-polonés BRONISLAW MALINOWSKI¹³³ y el filósofo francés LUCIEN LÉVY-BRUHL¹³⁴. Así ellos lo hayan querido o no, de todas maneras ocupan dos posiciones extremas: MALINOWSKI, la del pragmatismo primitivo y LÉVY-BRUHL, la del misticismo primitivo. El objeto de litigio fue centrado en la cuestión de saber si los “salvajes” consideraban el mundo con un mínimo de sentido común, como un campo de problemas prácticos que pedían soluciones prácticas o, esencialmente, se centraban en el modo de la emoción, como una serie de situaciones afectivas que pedían reacciones afectivas.

Todo ser humano, civilizado o no, es a la vez circunspecto y apasionado. En el debate sobre el “pensamiento primitivo”, la cuestión importante no es la de saber si los salvajes son racionales o no, ni aun si sus procesos mentales difieren o no de los nuestros. Esos enunciados son verdaderos para ciertas miradas y falsos para otros. El punto esencial que la controversia presenta era este: “¿Cuáles son las diferencias entre una actitud de buen sentido y una actitud religiosa frente al mundo y cuáles son las relaciones entre una y otra?” Lo que se toma por una investigación sobre “el pensamiento salvaje” era en verdad una investigación sobre la diversidad del entendimiento humano, sobre las diversas maneras que tienen los hombres. Todos los hombres se esfuerzan por hacer de sus vidas algo más inteligibles, ordenando los

133 BRONISLAW MALINOWSKI. *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs* (1926), S. JANKÉLEVITCH (trad.), Paris, Plon, 1976.

134 LUCIEN LEVI-BRUHL. *El alma primitiva*, EUGENIO TRIAS (trad.), Barcelona, Península, 1974.

acontecimientos singulares en los que se encuentran mezclados según los modelos articulados de la experiencia.

Un instante de reflexión basta, escribía MALINOWSKI, en la primera página de su obra teórica más importante, *Magic, Science and Religion*¹³⁵, para mostrar que ningún arte ni ningún saber-hacer, por más primitivos que sean, no hubiesen podido ser inventados o conservados, ningún procedimiento organizado de caza, de pesca, de cultura o de investigación de alimentos hubiese podido ser aplicado, sin una observación atenta del ciclo de la naturaleza y una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón.

Un instante de reflexión basta, en efecto, para mostrarlo. Pero no es suficiente para demostrar la validez de la proposición que MALINOWSKI consideraba como su corolario; es decir, que todos los aspectos de la actividad humana están gobernados por esta actitud de juicioso espíritu práctico.

Bajo un barniz de emoción y de misticismo, magia, ritos y rituales, se encuentran en la base de las actividades instrumentales. La magia, fundada en la convicción de que “la esperanza no puede fracasar ni el deseo engañar”, ayuda a actuar en situaciones donde los conocimientos son débiles e inexistentes. El indio puede asegurarse que su piragua no se hundirá en razón de un defecto de construcción, pero no puede asegurarse que él no desaparecerá con su piragua en el caso de una tempestad. De esta manera, para conjurar la tempestad recurre a encantaciones compulsivas. Los mitos sostienen las instituciones sociales establecidas dándoles una referencia casi histórica para explicarlas y justificarlas, una especie de constitución sagrada. Los rituales sostienen la moral, especialmente en los períodos de gran tensión, afirmando y demostrando la interdependencia de los hombres entre sí, la necesidad de la adaptación para la vida en sociedad. Aun las prácticas en apariencia aberrantes serían medios de resolver problemas de una manera pragmática. Como encontrar el coraje de lanzarse al mar en una embarcación no adecuada; permanecer flemático en un entierro; dar vigor a los lazos que ligan a los miembros de una misma familia y a sus relaciones afectivas.

135 BRONISLAW MALINOWSKI. *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs* (1926), S. JANKÉLEVITCH (trad.), Paris, Plon, 1976.

Esta manera de ver no está totalmente ausente de verdad. Está fuera de duda que los rituales, la magia y los mitos tienen esta utilidad práctica; que la esperanza, que no es siempre en vano, de mejorar su salud, de elevar su estatus o de incrementar su fortuna, ha acercado a la religión a más de un individuo. De esta manera se han constituido numerosos clérigos. No es menos cierto que una concepción totalmente instrumentalista de esos fenómenos no puede ser sino reduccionista, hasta la caricatura, pues esto no da cuenta de aquello que lo especifica como formas de existencia. Cuando MALINOWSKI concluye que la religión tiene un inmenso valor biológico porque refuerza “las actitudes mentales prácticas”, porque revela al hombre “la verdad en un sentido extenso, pragmático de la palabra”, y de esta manera se puede pensar en los sacrificios humanos de los aztecas o en la auto-inmolación de las viudas en la India.

La cosa extraña e instructiva en todo esto –y es por eso que recuerdo estos argumentos bien conocidos– es, sin embargo, que la concepción falsa de la religión en MALINOWSKI se desprende, menos de una insensibilidad a las preocupaciones espirituales en cuanto a tales que de otra concepción falsa, en cuanto al aspecto de la cultura, en donde él se había esforzado en demostrar su carácter centrado: la vida cotidiana del hombre en el mundo.

Nos parece que el error de MALINOWSKI no fue el de haber sentido cuánto el mundo ordinario, el de los objetos y los actos corrientes, las creencias comunes y los prejuicios heredados, las cosas que todo el mundo sabe, opiniones y sentimientos que todo el mundo comparte, representan la realidad esencial de la experiencia humana –esencial en el sentido en que es el mundo en el cual nos encontramos enraizados, en el cual podemos poner en cuestión la realidad intrínseca; el mundo de las presiones, las exigencias y del cual no podemos escapar– solo de manera temporal. Para MALINOWSKI el mundo está constituido por técnicas que permiten hacer frente a la existencia. Pero el sentido común no es una tecnología popular ni un conocimiento popular, sino un cuadro mental. Más que “un empirismo grosero [...] un conjunto de competencias prácticas y técnicas, de rutina y de habilidad sin ningún valor teórico”, el sentido común se compone de un conjunto de postulados, algunos conscientes, pero la mayoría simplemente tenidos por evidentes, lo que constituye la naturaleza de las cosas –lo que es normal o no, lo que es razonable o no, lo que es real o no–.

Desde este punto de vista, la comprensión de lo que es el sentido común en tanto que manera de ver la vida se sitúa antes que el punto de vista religioso, como otra manera de ver la vida. No que la religión sea la prolongación enmascarada del sentido común, como lo quería MALINOWSKI, sino porque como el arte, la ciencia, la ideología, el derecho, la historia, la religión tiene como fuente el sentimiento que las ideas del sentido común no bastan para hacer frente a la tarea que les asignada: dar sentido a la existencia. El mundo cotidiano de los que pueden ver y escuchar todos aquellos que tienen ojos y orejas es sin duda esencial. Un hombre puede ser privado del sentido estético, indiferente a lo religioso, incapaz de llevar a cabo un análisis científico, ignorante de la historia, pero no puede sobrevivir si se encuentra completamente privado del sentido común. Sin embargo, para la mayoría de las personas esta especie de realismo pragmático es insuficiente y deja mucho que desear.

Es verdad que muchos individuos en todas las sociedades tienen una visión histórica que no va más allá de las fórmulas como “dejar a los muertos, enterrar los muertos”, una visión científica absolutamente rudimentaria, una visión estética que se resumiría en “yo sé lo que me gusta” y una visión religiosa que se termina en “porque Dios lo quiere”. Pero es verdad también que, en todas las sociedades, algunos resienten la simpleza y esta relación a la experiencia, donde “cada cosa no es más que lo que ella es”, como algo insuficiente. Algunos no soportan que los buenos y los mejores mueran jóvenes y que los malos prosperen como la mala hierba. Otros son más sensibles a la violencia a una tempestad en el mar o a una carrera de caballos.

Para el análisis de la cultura, esto significa que es conveniente tomar las ideas del sentido común para ver cómo el arte, la historia, la filosofía, la ciencia o, en nuestro caso, la religión, han sido creadas, las sobrepasan y las profundizan. Pues se observa no solamente un movimiento para escapar a la rutina del sentido común sino, aún más, a un retorno al mundo de la evidencia ordinaria para corregirla y transformarla a la luz de lo que se ha aprendido o creído aprender trascendiéndola. Nuestra imagen de las cosas de la vida es menos ingenua de lo aparentan ser; esta es transformada en función de operaciones culturales específicas, que nacen de esta imagen, se apartan, para luego venir y reaccionar con ella, como lo hace muy a menudo el pensamiento. Existe una relación dialéctica entre religión y sentido común –así como entre religión y arte, religión y ciencia, etc., y hay que mostrarlo–. Considerar a

la religión a partir del hecho o, al menos, la impresión frecuente de que el sentido común no basta para orientarse en la existencia; tomar en cuenta igualmente su influencia formadora sobre el sentido común, la manera como se pone en cuestión, lo que parece fuera de todo cuestionamiento, forma nuestra aprehensión del mundo cotidiano “tal como él es” y en el cual nos toca vivir, aceptando la diversidad de las músicas y sonidos que cada uno emite.

Para resumir, un desplazamiento se ha producido en el debate antropológico moderno a propósito de la cultura y sobre la religión que hace parte de esta. El objeto no es más pensado como un estado mental o flujo de estados mentales interiores sino como un recurso de los individuos en la sociedad para los medios públicos, históricamente creados para razonar, percibir, sentir y comprender: los símbolos, en el sentido extenso del término. En lo concerniente al estudio de la religión, este desplazamiento está en vías de transformar toda nuestra visión de nuestra experiencia religiosa, así como de sus efectos psicológicos y sociales. No se puede hoy, teniendo como primer plano la vida subjetiva, o el comportamiento exterior en tanto que tal, sino que son los “sistemas de significaciones” socialmente disponibles los que ordenan la vida subjetiva y orientan el comportamiento interior.

Esta perspectiva no depende ni del método introspectivo ni del behaviorismo. Es una aproximación semántica. Toma por objeto los modelos de significación colectivamente definidos y de los cuales los individuos se sirven para dar forma a su experiencia y consistencia a su acción, las concepciones materializadas por los símbolos y los grupos de símbolos, la fuerza que ejercen sobre la vida pública y privada. Tratándose de la religión, el problema es, en adelante, de tomar una perspectiva particular, una manera particular de interpretar la experiencia y de abordar el mundo, por oposición a otras maneras posibles y de esta manera evaluar las consecuencias en el nivel del comportamiento. El estudio del fenómeno religioso se concentra en caracterizar científicamente esas actitudes, a describir el vasto espectro de sus manifestaciones, a descubrir las fuerzas que lo crean, los modifican o los destruyen, a evaluar su influencia sobre el comportamiento de los hombres en la vida cotidiana.

¿Pero cómo aislar el punto de vista religioso? ¿No estaríamos de nuevo presionados por definir “la religión” y de añadir alguna fórmula nueva – “creencia en los seres espirituales”, “moralidad recubierta de emoción”, “preocupación por los fines últimos” – con un catálogo ilimi-

tado? ¿No deberíamos librarnos una vez más al ejercicio bien conocido que consiste en distinguir “la religión” de “la superstición”, de “la magia”, de “la filosofía”, de “la costumbre”, del “folklor”, del “mito”, del “ceremonial”? Toda comprensión, al menos si es científica, no supone que se deba primero proceder a esta operación y, por decirlo de alguna manera, preparar en el laboratorio el objeto que se intenta comprender.

Pues no. Se puede partir de una colección de fenómenos en los cuales casi todo el mundo, a excepción de algunos especialistas testarudos, reconocen que tienen una relación con “la religión”, y buscar eso que nos ha conducido a pensarlo, a juzgar que las cosas bien particulares que hacen, crean, sientan o afirman algunos individuos, están ligados de alguna manera, íntimamente para poderles colocar una etiqueta común. Es también un procedimiento de definición, mucho más inductivo, que se aparenta menos a la purificación de las sustancias simples que a la observación de semejanzas indirectas en la manera de hablar las gentes de Buenos Aires o a la manera de caminar de los parisinos. No buscamos una propiedad universal –“lo sagrado” o “la creencia en lo sobrenatural”, por ejemplo– que se pasaría a los fenómenos religiosos de los otros fenómenos con un rigor cartesiano, sino a un sistema de conceptos capaz de dar cuenta de una serie de similitudes aproximativas, pero no menos auténticas, con las cuales percibimos la presencia de la religión en ese conjunto de datos. No trabajamos para describir un objeto insólito sino para articular una cierta perspectiva sobre el mundo.

Se diría que la teoría de un mundo invisible más allá del mundo visible no se encuentra en el centro de esta perspectiva religiosa, ni la doctrina de una presencia divina que esté encima del mundo, ni aun la opinión de que existe en el cielo y sobre la tierra cosas que nuestras filosofías jamás han sospechado. La convicción central de esta perspectiva es más bien que los valores están fundados en la estructurar interna de la realidad, más que en la manera en la que nosotros deberíamos vivir y que las cosas son y que existe una relación interna infranqueable. Los símbolos sagrados permiten a aquellos que los tienen por tales de concebir una imagen de la estructura del mundo y un programa de conducta humana que se reflejan el uno en el otro.

En antropología se ha tomado el hábito de calificar de visión del mundo al conjunto de las ideas de un pueblo sobre la naturaleza profunda de la realidad. Se designa, generalmente, como *ethos* su estilo de vida la manera en que este pueblo hace las cosas y le gusta que sean hechas de esa manera. El papel de los símbolos religiosos es, pues, el de

ligar ethos y visión del mundo de tal manera que se confirmen mutuamente. Esos símbolos permiten creer en una visión del mundo y de justificar un ethos, simplemente invocando cada una de esas dos esferas para sostener la otra. Una visión del mundo parece plausible porque el ethos en el que se encuentra inspirada es percibido como autoridad; y el ethos se justifica por el hecho de que la visión del mundo en la que reposa sea percibida como verdadera.

Los modelos religiosos presentados en este trabajo tienen un doble aspecto: son cuadros de percepción, pantallas simbólicas a través de las cuales se interpreta la experiencia, pero son igualmente guías para la acción, esquemas de conducta. El catolicismo colombiano representa la realidad como una jerarquía vertical coronada por la Santísima Trinidad y propone un estilo de vida conformista, de sufrimiento, culpable, donde el espíritu no encuentra jamás su calma. El fundamentalismo protestante presenta la realidad como un campo de energías espirituales que se cristalizan en la persona de algunos individuos y propone un estilo de vida glorificando la pasión moral.

La perspectiva religiosa que intento explicitar aquí se compone de una visión del mundo centrada en el problema de la creencia, así como también en un ethos centrado en el problema de la acción. Para los creyentes estos son dos dominios no solamente inseparables sino que se reflejan. Sin embargo, para las necesidades del análisis intento separarlos para examinarlos refiriéndome a los casos de diferentes regiones de Colombia. La pertinencia global de estos casos particulares para la comprensión de la religión debe aparecer claramente, así como la utilidad de todo trabajo para su estudio.

La principal característica de las creencias religiosas, por oposición a las que pertenecen a la ideología, la filosofía, la ciencia o el sentido común, está en que no se las considera como resultado de la experiencia –gracias a una conciencia social profunda, a una especulación reflexionada, a un análisis lógico, a una observación empírica seguida de verificación de hipótesis–; se las considera, al contrario, como presidiendo la experiencia. Para aquellos que adhieren a las creencias religiosas no se desprenden de una inducción, son paradigmáticas; el mundo no suministra pruebas de su verdad, pero las ilustra¹³⁶.

136 ALASDAIR MACINTYR. *The logical status of religion belief, metaphysical beliefs*, Londres, 1957, pp. 167 a 211.

Los especialistas en ciencias humanas, especialmente los antropólogos, no se han sentido muy bien frente a esta manera como se formulan las cosas. No solamente porque en la mayoría de los casos ellos no son creyentes, sino porque parece que se abandona la vía de un estricto empirismo. Por tanto, describir cómo la creencia religiosa aparece ante los ojos del creyente es una tarea, sin duda, difícil, pero muy empírica. Al contrario, no hacerlo significa renunciar a llevar el empirismo en dominios donde por razones que pertenecen más al psicoanálisis que a la construcción de un método, el investigador se siente perdido y amenazado, y renuncia, lo que es más grave, a hacer algunas preguntas científicas cruciales en este campo de estudio. Como, por ejemplo, “¿cómo es posible que los creyentes puedan creer?”, o “¿de dónde viene la creencia?”.

Si dejamos de lado las respuestas teológicas, vemos claramente que la creencia proviene de la acción social y psicológica de los símbolos religiosos. Se nos dirá que utilizar la palabra religioso es una manera de eludir la pregunta, pero esto sólo es verdad si se supone que cada individuo aparece primero en un mundo desprovisto de cultura, después teje alrededor suyo un mundo cultural de la misma sustancia que su universo interior. Esto no pasa así: para cualquier individuo, algunos actos, objetos, historias, costumbres, etc., han sido ya considerados por los miembros de esa sociedad o por alguno de entre ellos y se presentan como los soportes de una visión válida del mundo donde nació. Ningún hombre ha sido obligado a inventar una lengua para hablar, ni una religión para rendir culto –aunque es verdad que se encuentra libre de elegir entre ser piadoso, de hablar, sobre todo en las sociedades modernas, pero no únicamente–. Las competencias más comunes se imponen a todos para sobrevivir, lo que no es el caso para los talentos espirituales.

El ritual es el contexto mayor en el cual los símbolos religiosos sirven para suscitar y mantener la creencia, pero no es el único método. Son las oraciones y las fiestas alrededor de la imagen de un santo, la exaltación y la recitación del rosario en el templo y la sumisión obsesiva a la autoridad que mantienen el fundamentalismo protestante, a la iglesia católica tradicionalista y a la corriente carismática. Los individuos pueden, ciertamente, y es el caso de algunos en Colombia, alcanzar una visión cósmica por fuera de esas instituciones, específicamente destinadas a inculcar esa visión de su misión. En cualquier población, y para la

inmensa mayoría de creyentes, la inscripción en una cierta relación ritualizada con los símbolos sagrados constituye el principal mecanismo gracias al cual puede, no solamente entrar en contacto con una visión del mundo, sino adoptarlo efectivamente, interiorizarlo y adecuarlo como una parte de su personalidad.

CONCLUSIÓN

Las implicaciones de lo religioso en las dinámicas sociales en la globalización contemporánea es una de las preocupaciones mayores de los investigadores sociales, porque lo religioso aparece, cada vez más, como un vector de re-ideologización social, de causalidad y de articulación mediando en los nuevos estatutos de legitimidad. Y en ese sentido, frente a la búsqueda de nuevos equilibrios, “lo religioso” aparece como un lugar privilegiado de observación de las mutaciones de las sociedades; mutaciones que amplían las distancias normativas centrales¹³⁷, como si con el pasaje de la era del debate ideológico a la del debate sobre la sociedad la demanda de significaciones fuese pensada hoy independientemente de una solicitud de normas. Esta modalidad de creencia con miras a reafirmar la identidad conlleva la configuración de itinerarios de creencia y de adscripción que son, de hecho, trayectorias identitarias, ordenamiento nuevo de las memorias, reconstrucciones del mundo y de los referentes operacionales, explicativos y justificadores. De esta manera, se produce una mutación acelerada de los contenidos y referentes que tradicionalmente administraban las representaciones, las conciencias y las relaciones sociales. Se trata de un sector central para la comprensión de transformaciones sociales determinantes sobre el corto y mediano plazo. En efecto, si bien es cierto que las relaciones sociales de producción explican grandemente procesos y lógicas sociales de largo plazo, como lo ha desarrollado MAURICE GODELIER¹³⁸, si bien es cierto que dichas relaciones sociales constituyen el sector de la

137 PATRICK MICHEL (1995, 1996, 1997) ha desarrollado este tipo de perspectiva a partir de sus análisis de los países del Este y más particularmente a partir del caso polaco en varias de sus publicaciones.

138 MAURICE GODELIER. “Transformation de la nature et rapports sociaux”, en M. FREYSSENET y S. MAGRI. *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. 2, Paris, Institut de Recherche Sur les Sociétés Contemporaines, 1990, pp. 19 a 41.

realidad social que organiza las formas de dominación sobre el largo plazo y del que es más difícil liberarse, como lo ha planteado PIERRE-PHILIPPE REY¹³⁹, no es menos cierto que subsistemas como lo político, el parentesco, lo religioso, pueden desempeñar funciones centrales en los procesos sociales sobre mediano y corto plazo. Y esto, tanto porque lo religioso es portador de estrategias institucionales y locales, como por el rol de re-ideologización que cumple en las dinámicas sociales. El interrogante central sigue siendo, por lo tanto, la tesis postulada por MARX: ¿las condiciones materiales y económicas de la vida social son las únicas condiciones de la existencia de otras relaciones sociales y sí funcionan como las condiciones generales de la vida social?

I. PROCESOS SOCIALES Y DINÁMICAS POLÍTICAS: LO RELIGIOSO Y SU PAPEL RE-IDEOLOGIZADOR

En esta globalización contemporánea, las sociedades se encuentran en un proceso de recomposición y búsqueda. Los fundamentos que, durante casi dos siglos legitimaban y justificaban la existencia de las formas del Estado democrático, dan la impresión de estar puestos en tela de juicio. A nivel mundial, numerosos responsables han resentido como un impacto traumático la desarticulación de la arquitectura política que había sido edificada después de la Segunda Guerra Mundial. Si bien es cierto que se ha logrado evitar nuevas confrontaciones mundiales, pero los conflictos locales se han multiplicado; conflictos cuya justificación implícita o explícita por parte de los actores implicados son justificados por la dimensión étnico-política, religiosa. En Occidente todo un sistema de valores, cuya génesis remonta a la Ilustración, se encuentra cuestionado en gran medida por el fin de la bipolaridad de la guerra fría y el fin del imperio soviético. Sin duda, una de las dimensiones de la crisis con que nos encontramos confrontados es también una crisis de inteligibilidad: la distancia es cada día mayor entre lo que está ocurriendo y los instrumentos conceptuales necesarios para su comprensión. Con la crisis de las certidumbres y la ausencia de proyecto político colectivo, proyectos alternativos emergen por parte de grupos

139 PIERRE-PHILIPPE REY. Seminario "transformaciones sociales, procesos políticos y desarrollo local » en la Maestría en Antropología Social, programa Guatemala, noviembre 1996.

sociales que reivindican formas de pertenencia y de adscripción en las que “lo religioso” articula relaciones sociales, representaciones, formas de organización y causalidad social con capacidades de incidencia particularmente eficaces. En otros términos, en numerosas regiones del llamado “Tercer Mundo” asistimos a la emergencia de proyectos alternativos en los que lo religioso se encuentra implicado en primera línea en procesos de desarticulación/articulación de relaciones sociales, políticas e incluso económicas.

Esta función expresa su dinámica en contextos antagónicos: la “vuelta al origen”, por una parte, y la legitimidad de las estrategias ideológico-operativas, por otra. En efecto, movimientos integristas y/o progresistas legitiman sus formas de interpretación y de intervención por referencia a una “pureza primigenia”. Se trata, sin duda, de un proceso de “regeneración interna” que lleva a grupos religiosos a reevindicar el encuentro con “la verdadera religión” a través de un proceso de reconstrucción social e independientemente de las deformaciones que en su desarrollo histórico habría experimentado o de las traiciones de las que habría sido objeto. La “vuelta a la verdadera religión” se inscribe, sin duda, en un movimiento más amplio y general que es el de una reinterpretación legitimante y, en consecuencia, fundamentalista, pero no reductible simplemente a esta dimensión literal. En efecto, la confrontación entre fundamentalistas conservadores e innovadores es, frecuentemente, ambigua desde este punto de vista: unos y otros pretenden remontar a “formas originales” estableciendo un debate que pasa por la reivindicación y apropiación interpretativa legitimante y excluyente. A esta perspectiva es necesario asociar una dimensión de “autenticidad cultural” que corresponde a un deseo de reencontrar esa “autenticidad-fidelidad perdida”, asociada frecuentemente a idealizaciones ecológico-sociales, la cual puede dar, a su vez, objetivos diferenciados: la realidad social mancillada, la incomunicación entre los individuos, las diferencias y particularismos locales, etc, son algunas de las referencias temáticas a las cuales las vicisitudes de la existencia individual y social reinyectan, a intervalos regulares, una actualidad incontestable y una capacidad movilizadora frente a una modernización pensada como obsoleta y despersonalizante debido a sus implicaciones desestabilizadoras que cuestionan e intentan descalificar formas de dependencia y justificar modalidades de dominación y de explotación.

Pero las ciencias sociales, que se habían construido sobre certidumbres lineales y evidencias explicativas generadas por la ideologización reinante, tiene planteado un recelo indiscutible: pensar lo relativo de las realidades y de los contextos sociales y la pluralidad que ese mismo “relativo” induce. Las rupturas cada vez más evidentes entre la adecuación del cuerpo social y el sistema de representaciones al que adhiere la totalidad de los miembros de una sociedad a nivel local o nacional, los procesos de atomización de micro-sociedades de creyente, las nuevas formas de dimorfismo social que surgen a partir de los contenidos de las adscripciones religiosas no nos pueden dejar indiferentes: nuevas realidades son construidas a nivel social y político que nos obligan a pensar –e integrar en los análisis– lo relativo y el movimiento. Y esto supone un desafío desestabilizador para una cierta visión tradicional de los análisis: comprender los procesos inciertos y relativos que surgen a través de la formidable mutación tecnológica, la persistencia de desórdenes económicos, la marginalización de sectores que la sociedad no son capaces de asumir como componentes necesarios para su propio equilibrio. Realidades estas que ponen en tela de juicio las categorías de formas sociales que se reivindican como referentes democráticos y, por lo mismo, se apropian la legitimidad de referente y de modelo. Todo esto nos obliga a reconstruir instrumentos conceptuales y metodológicos, a dotarnos de conceptos que permitan pensar el movimiento, el tránsito, la errancia; es decir, la imposibilidad de una centralidad que no sea sino transitoria, puntual y en redefinición permanente.

Lo religioso es un componente de las relaciones sociales que, desde hace unos treinta años está desempeñando un papel nuevo y de primera importancia en la reconfiguración de relaciones sociales en América Latina, reconfiguración que está marcada por una ambivalencia indiscutible. Desde el desarrollo de la Acción Católica en los cuarenta hasta las formas más recientes de tipo carismático y el desarrollo de los “nuevos movimientos religiosos” que asocian procesos religiosos y sociales donde se encuentran insertos. Lo religioso, de esta manera, está desempeñando roles centrales en las formas de reproducción social y de articulación de causalidades subjetivas: explicación de lo social por la trascendencia teleológica y no por lo social.

Las ciencias sociales y, particularmente, la ciencia política han menospreciado y/o “desatendido” el análisis de la influencia posible de lo religioso en la evolución de las sociedades contemporáneas. El análisis

de estos procesos ha sido construido a partir de dos grandes problemáticas: la del papel “instrumental” de lo religioso, por una parte, y el de la “secularización” de las sociedades, por otro. En el primer caso, lo religioso era visto como espacio de instrumentalización ideológica¹⁴⁰ con finalidades políticas, tanto a nivel local como nacional e internacional. Esta corriente no tuvo en cuenta la doble dimensión en que lo religioso está implicado: por una parte, las estrategias de las instituciones religiosas; y por otra, las dinámicas específicas en que los creyentes se implican a partir de la visión de la realidad que lo religioso induce, produce y genera.

En el segundo caso, los análisis han sido construidos a partir de las perspectivas de la racionalidad de las sociedades en relación con la modernidad bajo la influencia de las perspectivas weberianas¹⁴¹. Esta perspectiva postula que la entrada en la modernidad de los grupos sociales conlleva, necesariamente, la autonomía del individuo y de la sociedad. Pero la concepción de esta autonomía es pensada, en la mayor parte de los casos, como unívoca. La secularización, concepto dominante en Occidente, articuló, legitimó y justificó teorías y análisis durante las tres últimas décadas y pensaba la evolución de los comportamientos religiosos a partir de una visión lineal de “privatización” de las prácticas y creencias religiosas como evolución lógica y obligatoria en las sociedades “modernas”. Estas perspectivas fueron extrapoladas –por sociólogos, politólogos, historiadores e incluso antropólogos– al resto de las realidades sociopolíticas del planeta e indujeron análisis modelados por realidades e historias específicas. La universalización del concepto de secularización dejó de lado la influencia real y potencial de representaciones –construcciones sociales– históricas o aquellas generadas por lógicas contemporáneas y por factores religiosos, de las creencias, de los procesos en los cuales puede desempeñar roles de unificación, dirección utópica, dimensión organizativa, en la evolución política y social.

Hasta los años sesenta el análisis de lo religioso se ocupaba, en América Latina y en otras regiones del análisis de las relaciones entre

140 Esta ha sido, en gran medida, la posición de un buen número de análisis inspirados en la perspectiva marxista.

141 JEAN SÉGUY. “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber”, in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n.º 69, 1: pp. 127 a 138, 1990.

la religión y la política bajo el ángulo de relaciones y conflictos entre instituciones –Estados e Iglesias–; pero, el desarrollo a partir de los sesenta de nuevas modalidades de acción y de intervención social –Acción Católica, Teología de la liberación, comunidades eclesiales de base, implicación de sectores religiosos en procesos revolucionarios–, inciden en la realidad con capacidad orgánica, de ideologización y de generación de utopías y esperanzas.

Estos procesos tienen mucho más que ver con “una dinámica de movimiento social que desborda el marco institucional”¹⁴², con “nuevas formas de acción colectiva”, que con las modalidades tradicionales de interferencia de la religión. Estas nuevas dinámicas referenciales han obligado a la sociología de lo religioso a construir, en los últimos años, conceptos nuevos cuya capacidad explicativa manifiesta una mayor pertinencia: se trata de analizar las relaciones de lo religioso y lo político como “matriz común” cuya lógica se articula en torno a la categoría de proceso de expresión de la creencia¹⁴³ y que DANIELLE HERVIEU-LÉGER¹⁴⁴ caracteriza como “conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no se sitúan en el registro de la verificación, de la experimentación, y –en forma más genérica– de modalidades de reconocimiento y de control que caracteriza el conocimiento, pero que encuentran su razón de ser en el hecho de que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las han interiorizado”. MICHEL DE CERTEAU¹⁴⁵, por su parte, hablaba también de un “esquema estructural” que sería común a las creencias políticas y a las religiosas. Por su parte, PATRICK MICHEL¹⁴⁶, después de poner en tela de juicio la validez de la división tradicional, formalizada por PIERRE BOURDIEU¹⁴⁷, entre el campo político y el religioso, desarrolla inteligentemente la perspectiva de “matriz común” que es la que construye las lógicas de

142 JESÚS GARCÍA-RUIZ y MICHAEL LÖWY. “Presentación del dossier Religion et Politique en Amérique Latine”, *Archive des Sciences Sociales des Religions*, n.º 97, Paris, CNRS-EHESS, 1997.

143 La expresión francesa “catégorie du croire” es más exacta que la perfrasis necesaria en español.

144 DANIELLE HERVIEU-LÉGER. *La religion pour memoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 105.

145 MICHEL DE CERTEAU. *L'invention du quotidien*, París, Arts de Faire, Gallimard, 1990, p. 261.

146 MICHEL PATRICK. *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 27.

147 PIERRE BOURDIEU con L. WACQUANT. *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, sobre todo el capítulo 2 “La logique des champs” y en relación con el tema que nos ocupa: “Genèse et structure du champ religieux”, in *Revue française de sociologie*, vol. 12, n.º 3, pp. 295 a 334, 1971.

pasaje permanente de uno a otro “bajo la base de mecanismos complejos de recargo y de redefiniciones recíprocas”. Estas perspectivas nos obligan a pensar y formalizar explícitamente las modalidades sinuosas de relaciones recíprocas, de complementariedades, de exclusiones, y esto, a su vez, implica pensar lo religioso como una realidad que no se reduce a las instituciones eclesiásticas y lo político como no reducible a gobiernos, Estados y partidos políticos.

Esta perspectiva permite el acercamiento a lógicas sutiles que interactúan y en las que lo religioso es pensado como un componente de las relaciones sociales que, en ciertos contextos puede asumir funciones de legitimación y de construcción causal centrales. Y esta dinámica específica de lo religioso puede explicarse por la dinámica que le es propia, por su capacidad a construir visiones utópicas, por su capacidad a generar “espacios de memoria y de legitimidad”, sacralizaciones¹⁴⁸ cuya dinámica y eficiencia social son inevitables, “afinidades electivas” –en el sentido dado por WEBER–; es decir, generar alianzas cuya consolidación emocional y teleológica sobrepasan ampliamente las simples alianzas expresión de intereses comunes.

El del papel posible de lo religioso y de los “usos” posibles del mismo a nivel social y político, niveles que inciden directamente sobre la construcción de representaciones, de contenidos de conciencia y de modalidades de comportamiento y de intervención social, por una parte; y, por otra, sobre la dimensión orgánica y organicista de las instituciones y de sus contrarios, a partir de la creación de lógicas de incidencia social voluntarista.

148 Este papel es sin duda central. Aunque la noción de “sagrado” es más amplia que la de “religioso” la función sacralizadora de lo religioso es central: DURKHEIM –en *Las formas elementales de la vida religiosa*– cuyo aporte al análisis de estos procesos ha sido central, plantea la existencia en toda realidad social de dos universos: el de lo sagrado y el de lo profano. Para este autor, la formación de un ideal es un producto natural de la vida social, que la sociedad no puede “ni crear ni recrear significaciones sin crear, al mismo tiempo, ideal”, consecuencia de esto es la imposibilidad de oponer la sociedad real a la sociedad ideal. En efecto, la afirmación en común de sentimientos comunes que se autoalimenta a través de las lógicas de la “rememoración” es un motor indiscutible generador de lógicas de creencia, de acción, de compromiso y de militancia. ANDRÉ-FRANÇOIS ISAMBERT, por su parte, en *Le sens du sacré*, después de criticar el análisis de DURKHEIM, incorpora una dimensión nueva: lo sagrado –afirma– no es ni una ilusión ni un artefacto, sino el objeto de una experiencia específica. Estos procesos de sacralización legitimizan autoridad y fraternidad, pero legitimizan, sobre todo, la sumisión de la fraternidad de los miembros a una jerarquía. Y esto, políticamente hablando, es una fuerza indiscutible de la articulación.

Toda “conversión” es, al mismo tiempo, una forma de des-historización de la conciencia y una re-historización de la conciencia con la historia de “otros”, lo que es sinónimo, en gran medida, de la cultura de los otros, porque el verdadero talón de Aquiles a nivel analítico es que no podemos pensar lo religioso fuera de la cultura; es decir, fuera del espesor semántico de significación social que las sociedades construyen para explicar el mundo, la existencia y las relaciones sociales. Y este discurso, al tiempo que es una “pantalla” que impide a los propios actores sociales comprender las relaciones de dependencia que la visión-creencia del mundo instaure, les aporta una “llave” para comprender-situar-legitimar las relaciones sociales en que se encuentran insertos. Y es esta doble función –pantalla y llave– que se transforma en los procesos de conversión, construyendo referentes y códigos de significaciones diferenciados. La emergencia de “nuevos convertidos”, de nuevas formas de creencia, de nuevas adhesiones son también un componente central de la recomposición social operada por las iglesias pentecostales en Colombia y en Latinoamérica.

En el caso de Colombia y de América Latina, la evolución y desarrollo de las dinámicas que organizaciones como las Comunidades Eclesiales de Base, el cristianismo de la liberación y las diversas formas del protestantismo de origen norteamericano que se han producido en los últimos veinte años, nos obligan a interrogarnos sobre las implicaciones que, a mediano y largo plazo, estos procesos y formas de intervención conllevarán sobre las transformaciones políticas y sociales de dichos países y sobre la estructura misma de las sociedades en sus procesos de transformación y de rearticulación de sentido y de significados.

BIBLIOGRAFÍA

ACQUAVIVA, SABINO y ENZO PACE, *La Sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994.

ANCELIN-SCHUTZENBERGER, ANNE, "Forme inconsciente du chamanisme: la réalisation automatique des prédictions", en *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme et possession*, Actes des 2e rencontres Internationale sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986.

ASSMANN, HUGO, *La Iglesia electrónica y su impacto en la América Latina. Invitación a un estudio*. San José, Costa Rica, DEI, 1987.

AUSTIN, JOHN. *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

BASTIDE, ROGER. *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

BASTIDE, ROGER. *Sociología de las enfermedades mentales*, México, Siglo Veintiuno, 1965, A. SUAREZ (trad.).

BATESON, GREGORY y MARY CATHERINE BATESON. *La peur des anges. Vers une épistémologie du sacré*, Paris, Seuil, 1989.

BECKER S., HOWARD, *Outsiders*, Paris, Métailie, 1985.

BERGER, PETER (ed.). *The capitalist spirit. Toward a religious ethic of wealth creation*, San Francisco, Ca. ICS Press, 1990.

BOFF, LEONARDO. *Ecologia, mundializacao, espiritualidade*. Sao Paulo, Editora Arica, 1993, citado por ANDRÉ CORTEN. *Le pentecotisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995.

BOURDIEU, PIERRE, JEAN CLAUDE CHAMBOREDON y JEAN CLAUDE PASSERON. *El oficio de sociólogo*, México, Siglo Veintiuno.

BOURDIEU, PIERRE y LOÏC WACQUANT. *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU, PIERRE. "Genèse et structure du champú religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971.

La religión mestiza

- BOURDIEU, PIERRE. *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- BRUSCO, ELIZABETH. *The household basis of evangelical religious and the reformation of machismo in Colombia*, Ph.D. Dissertation, City University of New York, 1986.
- CAILLOIS, ROGER. *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- CALLON, MICHEL y BRUNO LATOUR. "Le grand léviathan's apprivoise-t-il?" en ALAIN GRAS y SOPHIE POIROT-DELPECH (sous la responsabilité de). *L'imaginaire des techniques de pointes. Au doigt et à l'oeil*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- CAMILLERI, CARMEL et al. *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990.
- CASTEL, ROBERT. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- CAZENEUVE, JEAN. *Et si plus rien n'était sacré*, Paris, Perrin, 1991.
- CERCLET, DENIS. *Les chemins du baroque. Art religieux des vallées de Savoie*, FAICM, Chambéry, 1994.
- CERTEAU DE, MICHEL. *L'invention du quotidien*, París, Arts de faire, Gallimard, 1990.
- CHAMPION, FRANÇOISE. "Présentation de recherche. La "Nebuleuse Mystique-Esotérique" depuis les années 70: recomposition ou décomposition du religieux Dans les sociétés contemporaines?", IRESCO, 6-8 Fév., 1995.
- CHAPOULIE, JEAN MICHEL. "Everett Hugues et le développement du travail de terrain en sociologie", in *Revue Française de sociologie*, vol. xxv, 1984.
- CHARUTY, GIORDANA. "De la preuve à l'épreuve", en *Terrain*, n.º 14, mars, 1990.
- CONDOMINAS, GEORGES. *L'Espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980.
- Corten, Andre, *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995.
- DAVID, MARTIN, *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.
- DE ROSNY, ERIC, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981.
- DE SAHAGÚN, BERNARDINO FRAY. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

- DEALY, GLEN CAUDILL. *The Latin Americans: spirit & ethos*, Boulder, Westview Press, 1992.
- DURKHEIM, EMILE. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1987.
- DUVIGNAUD, JEAN. *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973.
- DUVIGNAUD, JEAN. *Le don du rien*, Paris, Stock, 1977.
- DUVIGNAUD, JEAN. *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973.
- ELIADE, MIRCEA. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol 1, *De l'âge de Pierre aux mystères d'Eleusis*. Paris, Payot, 1976.
- ELIADE, MIRCEA. *Initiations, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*. Paris, Gallimard, 1976.
- ELIADE, MIRCEA. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.
- ELIADE, MIRCEA. *Myths, dreams and mysteries. The encounter between contemporary faith and archaic realities*, New York, Harper and Row, 1960.
- ELÍAS, NORBERT. *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- FABRE, DANIEL. "Le rite et ses raisons", en *Terrain*, n.º 8, avril, 1987.
- FAVRET-SAADA, JEANNE. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- FERRAROTI, FRANCO. *Histoire et histoires de vie*, Paris, Klincksieck, 1990.
- FREUD, SIGMUND. *La science des rêves* (die traumdeutung, 1900), I. MEYERSON (trad.), Paris, 1926, éd. Rev. por D. BERGER, sous le titre: *L'interprétation des rêves*, Paris, 1967.
- FULCHIGNONI, ENRICO. "Qu'elle est la justification et la synthèse de ces IIe rencontres de Nice", en *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme et posesión*, Actes des 2e rencontres Internationales sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986.
- GARCÍA-RUIZ, JESÚS y MICHAEL LÖWY. Présentation del dossier "Religion et politique en Amérique Latine", *Archive des Sciences Sociales des Religions*, n.º 97, Paris, CNRS-EHESS, 1997.

La religión mestiza

- GLASER, BARNEY y ANSELM STRAUSS. *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine, 1967.
- GODELIER, MAURICE. "Transformation de la nature et rapports sociaux", in M. FREYSSINET y S. MAGRI. *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. 2, Paris, Institut de Recherche sur les Sociétés Contemporaines, 1990.
- Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Madrid, amorrtoru, 1970.
- GOLDMAN, LUCIEN. *Ciencias humans y filosofía*, Buenos Aires, Edit. Nueva Visión, 1970.
- GUIDIERI, REMO. *La ruta de los muertos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- GUILLEMOZ, ALEXANDRE. "Séoul, la veuve et le mudang. Les transformations d'un chamanisme urbain", en *Diogène*, n.º 158, 1992.
- HALBWACHS, MAURICE. *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Edit. Síntesis, 2007.
- HAMAYON N., ROBERTE. "Are transe, ecstasy and similar concepts appropriate in the study of shamanism?", en *Shamanism in performing arts*, TAE-GON KIM, MIHÁLY HOPPÁL y OTTO J. VON SADOVSZKY (eds.), Budapest, Akadémiai Kiado, 1995.
- HAMAYON N., ROBERTE. "Le jeu de la vie et de la mort enjeu du chamanisme Sibérien", en *Diogène*, n.º 158, 1992.
- HERVIEU-LÈGER, DANIELLE y FRANÇOISE CHAMPION. *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.
- HERVIEU-LÈGER, DANIELLE y FRANÇOISE CHAMPION. *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986.
- HERVIEU-LÈGER, DANIELLE. *La religion pour memoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HOBBS, THOMAS. *Le lèviathan*, Paris, Sirey, 1971.
- HOPPÁL, MIHALY. "Le chamanisme: un systeme de croyances archaiques et/ou récent", en *Anthologie du chamanisme. Vers une consciente élargie de la réalité*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1991.
- KARPIK, LUCIEN. "L'économie de la qualité", en *Revue Francaise de Sociologie*, n.º xxx, 1989.
- LATOUR, BRUNO. *La clef de Berlin*, Paris, La Découverte, 1973.
- LATOUR, BRUNO. *Les microbes: guerre et paix*, Paris, Métailié, 1984.

- LATOUR, BRUNO y STEEVE WOOLGAR. *La vie de laboratoire, la production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988.
- LÉVI-BRUHL, LUCIEN. *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1974, EUGENIO TRIAS (trad).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (dir.). *La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981.
- LEWIS I., MICHAEL. *Les religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977.
- LEWIS I., MICHAEL. *Religion in context*, Cambridge University Press, 1986.
- LOWY, MICHAEL. *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris, Sycomore, 1980.
- MACINTYR, ALASDAIR. *The logical status of religion belief. Metaphysical beliefs*, Londres, 1957.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs (1926)*, S. JANKÉLEVITCH (trad.), Paris, Plon, 1976.
- MAPER ANDERSON, ROBERT. "Pentecostalism", en ELIADE MIRCEA (ed.). *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan, 1987, vol. 11.
- MAUSS, MARCEL. *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF, (1950), 1991.
- MAUSS, MARCEL. *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979 (1950).
- MENDIETA DE GERÓNIMO, FRAY, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980.
- MESA BERNAL, DANIEL. *De los judíos en la historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1996.
- MITRANI, PHILIPPE. "Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme" en *L'ethnographie*, "Voyages chamaniques deux", Société d'Ethnographie-CNRS, n.ºs 87-88, 1982, republié (à titre posthume) en *Diogène* n.º 158, 1992.
- MOTOLINIA, TORIBIO FRAY. *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973.
- NATHAN, TOBIAS. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie chinoise*, Paris, Dunod, 1986.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE. "Posesión, affliction et folie: les ruses de la thérapisation", en *L'Homme*, jui-sep, 1994.

La religión mestiza

- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE. "Possession, exotisme, anthropologie" en *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme et possession*, en Actes des 2eme rencontres Internationales sur la fête et la Communications, Nice Acropolis, 24-28 Avril, Ed. Sene-Serre, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *La revolución de las masas*, Paris, 1937.
- PASSERON, JEAN-CLAUDE. *Le raisonnement sociologique. L'espace non peppérien durai-sonnement naturel*, París, Nathan, 1991.
- PATRICK, MICHEL. *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.
- PERRIN, MICHEL. "Une interprétation morpho-génétique de l'initiation chamanique", in *L'homme*, n.ºs 97-98, Paris, Poche, 1986.
- PITT-RIVERS, JULIAN. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983.
- PORTILLA, MIGUEL LEÓN, *El reverso de la conquista*, México, Edit. Joaquín Mortiz, 1970.
- QUISPEL, GILLES. "Gnosticism from it's origins to the middle ages", MIRCEA ELIADE (Ed.). *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan, 1987, vol. 5.
- REY, PIERRE PHILIPPE. Seminario transformaciones sociales, procesos políticos y desarrollo local, en la Maestría de Antropología Social, programa Guatemala, noviembre de 1996.
- REYNAUD, JEAN DANIEL. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.
- ROUGET, GILBERT. *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Le contrat social*, Paris, Seghers, 1961.
- SAHLINS, MARSHAL. *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturele*, Paris, Gallimard, 1980.
- SAHLINS, MARSHAL. *Des iles dans l'histoire*, París, Seuil, 1989.
- SAHLINS, MARSHAL. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, 3.ª ed., Barcelona, Gedisa, 1997.
- SANNELLA, LEE. *The kundalini experience. Psychosis or transcendence?*, California, Integral Publishing, 1987.
- SANSOT, PIERRE. *Les gens de peu*, París, PUF, 1991.

- SEARLES R., JOHN. "L'intentionnalité collective", en HERMAN PARRET (dir.). *La communauté en paroles*, Liège, Edit. Mardaga, 1991.
- SÉGUY, JEAN. "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", in *Archives des sciences sociales des religions*, n.º 69, 1990.
- SPERBER, DAN. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- STOLL, DAVID (org.), *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- STOLL, DAVID. *Is Latin America turning protestant?*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- TAWNEY, RICHARD H. *Religion and the rise of capitalism*, Londres, Pinguins Books, 1990.
- THOMAS, WILLIAM ISSAC y FLORIAN ZNANIECKI. *The polish peasant in Europe and America*, Boston, Richard G. Badger, 1918-1919, réimp., 1974, New York, Octagon Books, 2 vols.
- VILLAMAN, MARCOS. *El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación*, México, Centro Antonio de Montesinos, 1993.
- WALDO, CESAR A. "Urbanizào e religiosidade popular", *Revista de Cultura Vozes*, n.º 7, 1974, citado por ROLIM FRANCISCO CARTAXO. *Pentecostais no Brasil, uma interpretacao sócio-religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- WEBER, MAX. "Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme", *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket (Plon), 1990.
- WEISS, ALLEN S. "La glossolalie et la glossographie dans les délires théologiques" en JEAN-JACQUES COURTINE, et al (eds.). *Les glossolalies, Langages*, 23^a année, n.º 91, sept. 1988.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

-A-

Acquaviva, Sabino 142
Agustín, San 81
Ancelin-Schutzenberger, Anne 94
Assmann, Hugo 107
Aubrée, Marion 117
Austin, John 105, 108

-B-

Bastide, Roger 49, 103, 115
Bateson, Gregory 122
Becker, Howard Saul 96
Bellah, Robert 142
Berger, Peter 134
Boff, Leonardo 72, 119
Bourdieu, Pierre 33, 59, 67, 125, 126, 130, 172
Brusco, Elizabeth 115
Buda 18

-C-

Caillois, Roger 121
Callon, Michel 65
Camilleri, Carmel 64
Cartaxo Rolim, Francisco 135
Castel, Robert 59, 132
Cazeneuve, Jean 121
Cercllet, Denis 110
Chamboredon, Jean-Calude 33
Champion, Françoise 97, 101, 112, 134, 143
Chapoulie, Jean-Michel 35
Charuty, Giordana 99
Condominas, Georges 96
Corten, André 65, 72, 107, 116, 119
Cortés, Hernán 17, 22
Courtine, Jean-Jacques 106
Cristo 21, 46, 55

-D-

Dealy, Glen Caudill 133
de Certeau, Michel 172
de Mendieta, Fray Gerónimo 24
de Rosny, Eric 69, 91
de Sahagún, Fray Bernardino 24
Devereaux, Georges 70
Durkheim, Émile 110, 121, 142, 173
Duvignaud, Jean 67, 85, 122, 123, 127

-E-

Eliade, Mircea 67, 68, 69, 70, 83, 85, 86, 99, 121
Elías, Norbert 63
Engels, Friedrich 136, 142

-F-

Fabre, Daniel 119
Favret-Saada, Jeanne 138
Ferrarotti, Franco 40
Freud, Sigmund 150, 151
Fulchignoni, Enrico 110

-G-

Garay Ariza, Gloria 81
García-Ruiz, Jesús 172
Glaser, Barney 35
Godelier, Maurice 167
Goffman, Erving 69
Goldman, Lucien 140
Gopala Krishnamurti, Uppaluri 82
Gras, Alain 65
Guidieri, Remo 74
Guillemoz, Alexandre 94

La religión mestiza

- H-**
Halbwachs, Maurice 119
Hamayon, Roberte 70, 71, 94, 114, 115, 131
Hernández de Gómara, Francisco 21
Hervieu-Léger, Danièle 101, 112, 134, 172
Hobbes, Thomas 104, 111
Hoppál, Mihály 70, 113, 114, 118
- I-**
Isambert, André-François 173
- J-**
Jankélevitch, S. 157, 158
Jesucristo 19
Jesús 43
- K-**
Karpik, Lucien 129
- L-**
Landon, Michael 48
Laplantine, François 117
Latour, Bruno 65, 100, 130
Lellouch, Claude 55
León-Portilla, Miguel 19, 23
Levi-Bruhl, Lucien 157
Lévi-Strauss, Claude 61, 111, 125, 141
Lévy-Bruhl, Lucien 157
Lewis, Michael 81, 98, 103, 106
Löwy, Michael 116, 172
- M-**
MacIntyre, Alasdair 163
Malinowski, Bronislaw 125, 157, 158, 159, 160
Maper Anderson, Robert 104
Martin, David 104
Marx, Karl 139, 142, 168
Mary, Catherine 122
Mauss, Marcel 83, 125, 131, 140
Mead, Margaret 67
Mesa Bernal, Daniel 49
Metz, Johan Baptist 133
Michel, Patrick 167, 172
Mircea, Eliade 104
Mitrani, Philippe 70
Moctezuma, Xocoyotzin 17
Moltmann, Jürgen 133
Motolinia, Fray Toribio 24, 25
- N-**
Nathan, Tobi 70
- O-**
Olivier de Sardan, Jean-Pierre 70, 82
Ortega y Gasset, José 103
- P-**
Pablo, San 105
Pace, Enzo 142
Parret, Herman 42, 123
Passeron, Jean-Claude 33, 36
Patrick, Michel 172
Perrin, Michel 76, 118
Pinzón, Carlos Ernesto 81
Pitt-Rivers, Julian 98
Polanyi, Karl 125
- Q-**
Quetzalcóatl 22
Quispel, Gilles 111
- R-**
Reynaud, Jean Daniel 63, 124
Rey, Pierre-Philippe 168
Rouget, Gilbert 110, 114, 117
Rousseau, Jean-Jacques 104, 105
- S-**
Sahlins, Marshal 43, 58, 122, 125, 132
Salvan, Paule 82
Sannella, Lee 84, 85, 100
Sansot, Pierre 52
Searles 42
Searles, John 42, 123, 124
Séguy, Jean 171
Sperber, Dan 82
Stoll, David 108, 147
Strauss, Anselm 35
- T-**
Tae-Gon H. Kim 70, 114
Tawney, Richard Henry 136
Thomas, William I. 34
Trias, Eugenio 157
- V-**
Villaman, Marcos 135
Von Sadovszky, Otto J. 70, 114

Germán Farieta Sarria

-W-

Wacquant, Loïc 172
Waldo, Cesar 135
Weber, Max 134, 142, 173

Weiss, Allen S. 106
Woolgar, Steeve 100

-Z-

Znaniiecki, Florian 34



Editado por el Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–,
en marzo de 2014

Se compuso en caracteres Cambria de 12 y 9 ptos.

Bogotá, Colombia