

GRUPO DE TRABAJO 9

RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES EN LOS PROCESOS SOCIALES DE LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

COORDINADORES

Luis Alonso Hernández

Yanina Faccio

María Bargo

FUNDAMENTACIÓN

El estatuto de las prácticas y creencias religiosas en la configuración de los procesos sociales ha sido, a lo largo de la historia en la literatura científica, una preocupación central. Autores clásicos de diversas disciplinas prestaron especial atención al lugar que ocupan las configuraciones religiosas en tanto núcleo fundamental del sistema de valores, ideas y creencias, en la orientación y estructuración de la acción humana. En la actualidad, nuevas problemáticas y desafíos colectivos nos interpelan fuertemente acerca de la necesidad de comprender estas tramas, sedimentadas y a la vez reconstituidas en nuevas significaciones y prácticas. Las contemporáneas discusiones sobre asuntos de la vida denominada “secular”, como aquellos vinculados al orden político, la administración de los asuntos públicos, la constitución familiar, entre muchos otros, dan cuenta de su renovada importancia. A las distintas tradiciones teóricas, cuya riqueza conceptual permite la reflexión en torno a diversos objetos de estudio, se suma un campo empírico heterogéneo, en constante expansión y aún poco explorado. Las prácticas colectivas, los procesos de organización y clasificación social, el forjamiento de sentidos comunes, la construcción de subjetividades (individuales, grupales, intrainstitucionales, etc.) o las búsquedas orientadas a cristalizar un poder simbólico fundado en las creencias, son apenas algunas de las líneas posibles de estudio. Por tanto, la mesa propone reunir, presentar y reflexionar sobre aquellos trabajos que, desde diversos enfoques teóricos y

metodológicos, incluso de carácter interdisciplinario, analicen la problemática religiosa y su incidencia en la configuración del mundo social contemporáneo, especialmente en la Argentina. Plantea, entonces, un espacio para la discusión e intercambio sobre el campo religioso actual y sus relaciones tanto con otras dimensiones socioculturales como con el quehacer propio de las ciencias sociales.

ÍNDICE DE TRABAJOS:

César Iván Bondar (UNAM/CONICET)

Angelitos: Cortejo e inhumaciones en Cementerios Públicos. Nordeste argentino y el Sur de la Región Oriental del Paraguay. 4

M. Soledad del Rio (IDAES/UNSAM)

¿Eficacia Simbólica o Eficacia Terapéutica? Una reflexión antropológica en torno a los conceptos de eficacia y creencia en un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires. 21

Miriam González (IDAES/UNSAM)

Secreto, poder y prácticas cotidianas al interior de una escuela esotérica gnóstica 33

Vanesa Cynthia Lerner (CIS-IDES/CONICET)

Discursos del mundo adulto sobre la construcción de autoridad en el movimiento judío conservador o masortí para garantizar la continuidad de las juventudes: hacia una revitalización de lo religioso 45

Santiago Lima (IDAES-UNSAM)

La

Fogata de San Juan en el Bajo Flores: de estigmas, sanaciones y [Re]ligaciones. 57

Denise Welsch (UBA)

Religiosidad, conocimiento y emociones. Aprendizajes para el manejo de conflictos en el budismo de la Soka Gakkai 70

Angelitos: Cortejo e inhumaciones en Cementerios Públicos. Nordeste argentino y el Sur de la Región Oriental del Paraguay.

César Iván Bondar

Resumen

En esta instancia abordamos la problemática post-velorio de los angelitos. Atendemos al cortejo fúnebre hacia y dentro del cementerio (cementeros públicos), también a la inhumación. Esas conjeturas nacen del proceso de trabajo en torno a las prácticas funerarias en angelitos entre población de credo católico y centrándonos en experiencias velatorias en espacios domésticos. El trabajo de campo comprende el periodo 2010-2017 y nos centramos en el Nordeste argentino y el Sur de la Región Oriental del Paraguay. Se ha priorizado el método etnográfico, la entrevista en profundidad, observaciones y registros en diversos dispositivos.

Palabra clave: angelito, cortejo fúnebre, cementerio, inhumación.

1. Luego del velorio: camino al cementerio

Como hemos mencionado no nos detendremos en el ritual del velorio del angelito. Nos centramos en el proceso de cortejo desde el lugar del velorio y dentro del cementerio y en la inhumación como aspectos de gran complejidad ritual y significación en lo que refiere al paso del alma del niño al mundo de los muertos. Estas conjeturas fueron construidas como parte del proceso de investigación para acceder al posdoctorado en el Programa de Posdoctoración de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Resaltamos que este “camino al cementerio” posee marcadas particularidades entre las cuales se pueden citar la presencia de niños acompañados por adultos. Parte de esta escena se encuentra trabajada en la obra “Entierro en la aldea” de Emilio Caraffa, óleo de 1891. Si bien esta obra -se cree- retrata un entierro en tierras españolas no deja de ser emblemática atendiendo a las recurrencias y similitudes con las prácticas de la zona bajo estudio. Si bien otros artistas han trabajado la muerte pequeña siempre han retratado las instancias del velorio; sobre ello versan los trabajos de Falcón y Alvarez ¹.

¹ En 2010, entre el 25 de marzo y el 5 de abril, se expuso la muestra 6000 Angelitos-Colección 2010 en el Palacio Duhau del Park Hyatt Buenos Aires, el 6 de abril estas obras fueron subastadas en el Malba. Las obras fueron el resultado de una convocatoria de la Fundación Nalbandian, esta convocatoria reunió a un grupo de artistas plásticos para que reflexionaran en un lienzo de 1 metro por 0.80 sobre el tradicional velorio del angelito y la mortalidad infantil. El dinero recaudado en la subasta de orientó a acciones para reducir la mortalidad infantil en el país y especialmente a la creación de un Centro de Atención y

Esta obra forma parte de la colección permanente del Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Caraffa, Córdoba, Argentina.

Señala Senmartin (en Molina)² como ese óleo retrata

Una procesión que ha dejado la aldea y, atravesando la colina se dirige hacia el cementerio, probablemente situado en el lugar más alto. Detrás de la colina en que se desarrolla la procesión, hay unas pequeñas casitas salpicadas en el horizonte que se hunden en la semipenumbra del crepúsculo. Por la sierra o tipo de monte bajo podría ser un paisaje típico de Andalucía o Aragón. Un grupo de niñas llevan el angelito seguido por el sacerdote, el acólito y el sacristán. Detrás de un grupo de mujeres (posiblemente las plañideras o lloronas) de diferentes edades que recitan oraciones ataviadas de negro con mantillas y vestidos de faldas largas, las sigue una madre con un niño en brazos escoltada por un perro y finalmente un hombre con bastón cerrando el grupo.

Imagen N° 1: Entierro en la aldea. Emilia Caraffa. 1891.



Rehabilitación de Alta Complejidad en Córdoba, que haga posible la detección precoz de enfermedades y la atención temprana de chicos vulnerables. (Página 12. 21 de marzo de 2010, Disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-6020-2010-03-21.html>. Consultado el 20.05.2011)

² Disponible en <http://es.scribd.com/doc/72017588/Entierro-en-La-Aldea-La-estructura-integral-en-la-pintura-de-Cordoba>. Consultado el 27 de febrero de 2014.

Del mismo modo hemos hallado otros dos grabados que representan el cortejo del angelito hacia el Cementerio. Si bien no ilustran la problemática en el contexto de trabajo –ya que refieren a las comunidades Andaluzas y Gitanas-, como hemos mencionado en lo que respecta a Carraffa, las recurrencias con lo local son marcadamente significativas. Los dos grabados se encuentran expuestos en “Costumbres populares Andaluzas: La Muerte” de Montoto. Se resalta que “En la comunidad gitana, el velatorio de un niño iba acompañado de amigos y familiares que cantaban y bailaban, según era su costumbre. Se hacía así en sus tradiciones porque lo entendían como la celebración del regreso al cielo del alma de un ángel”³

Una de las obras se denomina "Entierro Infantil" y es un grabado inglés de Rico de entre los años 1860/80 y pertenece a la Muestra del Museo Universal. El otro grabado denominado “Entierro de un Párvulo” data de 1877 y pertenece a la muestra “La Ilustración Española y Americana”.

Imagen N° 2: "Entierro Infantil", grabado inglés de Rico. 1860/80, Muestra del Museo Universal



Imagen N° 3: “Entierro de un Párvulo”, 1877. Muestra “La Ilustración Española y Americana”

³ <http://saboranejo.blogspot.com.ar/2010/10/la-muerte.html>. 28 de mayo de 2014



En su trabajo de campo en Alto do Cruzeiro Scheper-Hughes registra en 1987 un velatorio infantil y procesión al cementerio, sobre ésta última expone “...La procesión de ángeles al cementerio se improvisa en el momento con los chicos y chicas que están por ahí. Nadie viste ropas especiales. A veces, delante del variopinto cortejo llevan una corona de flores hasta el cementerio...” (Scheper-Hughes, 401)

En lo que respecta a la zona bajo estudio hacemos alusión a dos de las imágenes más significativas sobre el traslado del cuerpo del angelito que hemos hallado en la imaginación folklórica del Paraguay. Referimos en primera instancia a la obra “Mujer paraguaya con su niño muerto camino al cementerio” publicada en la Revista HARPER en 1870. Esta obra retrata a una mujer trasladando a su angelito sobre la cabeza, posado en una pequeña tabla y adornado con flores. Esta práctica resultaba frecuente en el Paraguay y ampliamente registrada en el periodo de la Guerra de la Triple Alianza. Cuando las distancias, entre el domicilio de la familia y el cementerio eran cortas los deudos trasladaban el cuerpo a pie.

La segunda obra ilustra el traslado del cuerpo del angelito dentro de campo santo respetando la modalidad anteriormente mencionada; aquí un grupo mayoritariamente representado por mujeres atraviesan el cementerio hacia la tumba del angelito.

Exponemos estas obras debido a la representatividad de la imagen y su relevancia en lo que refiere a la ilustración de una práctica que ha estado vigente hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX entre los habitantes de zonas rurales del Paraguay.

Imagen N° 4: “Mujer paraguaya con su niño muerto camino al cementerio”⁴.



Imagen N° 5: “Velorio del angelito”. Sin referencia de autoría. Publicada en “Vestimenta Paraguaya”⁵
(Ilustraría el entierro del angelito en la zona rural de Luque o Asunción, Paraguay, previa Guerra de la Triple Alianza)



Sobre estas experiencias reseña Duarte Cazó (32)

El angelito es escoltado hasta el cementerio por un cortejo que avanza a pie, tradicionalmente encabezado por un conjunto musical y acompañado por repique de campanas. El ataúd, abierto, es llevado sobre la cabeza de la madre o la madrina o, a

⁴ Grabado aparecido en Harper's Weekly, abril de 1870. Biblioteca del Congreso de los EE.UU.

⁵ http://sophiechadesigncom.blogspot.com.ar/2011_10_01_archive.html, 26 de mayo de 2014.

pulso, por cuatro niños, amiguitos o parientes. Quien se cruzare con el cortejo debe acercarse al ataúd y depositar monedas en él.

Otro registro del entierro del angelito en el Paraguay es presentado por González Torres, expone que

El entierro es encabezado por un conjunto musical, mientras repican festivamente las campanas de la iglesia. Si la distancia al cementerio es corta el cajoncito, destapado, es llevado por cuatro niños, parientes, amigos o compañeros de escuela, o lo lleva la madre sobre la cabeza. La tapa del ataúd es llevado por otros niños, que van marchando atrás de él. Cuando alguien cruza en el camino con un entierro de angelito debe apearse, si va montado, descubrirse y dejar algún dinero en el cajón. Llegados al cementerio todos miran al angelito, retiran el crucifijo o el pindó karaí de sus manos, y luego cierran el ataúd. El pindó karaí (y las velas) servirá para tratamiento de algunas enfermedades, para acalmar tormentas o terminar con días aziagos; para estos fines se quema una hoja del pindó karaí o se prende una vela que estuvo en la cabecera del cajón del "angelito" (312-313)

Del mismo modo Galeano Olivera nos recordaba cómo, entre las tradiciones del Paraguay, en la caravana y el transporte al cementerio del cuerpo del angelito

Habitualmente, la madre carga encima de la cabeza el ataúd del angelito sobre un atado de tela (akâpyteao); y en su defecto, lo carga el padre o algún hermano o hermana mayor de 13 años. Delante -a modo de precursores- van unos niños en fila, llevando, el primero de ellos, en la mano la tapa del ataúd [nótese la similitud con el grabado inglés "Entierro Infantil"], y detrás otro u otra porta una coronilla de flores. El cortejo se desplaza caminando. Por el camino, los parroquianos que van en vehículos o de a pié se acercan y entregan su óvolo (moneda o billete) de cualquier valor. En muchos casos, el angelito es acompañado en su tránsito al cementerio con el repicar de la campana de alguna iglesia o capilla (s.p.)

En lo que respecta al Nordeste Argentino son pocas las fuentes que ilustran el cortejo fúnebre de niños, retomamos una referencia sobre la provincia de Corrientes reseñada en González Azcoaga; señala que el cortejo de los niños requería especial atención, los atuendos eran blancos o de color claro. Citando a Díaz Ulloque (1980) reseña el caso de la muerte de Sara Dante y cómo

conducida a pulso detrás del fúnebre blanco, que se usaba para las niñas (tirado por seis caballos también blancos), la lluvia de flores a su paso por las calles que siguió el cortejo hasta llegar a la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced (62)

Agrega que esta modalidad que incluía el uso de carruajes y caballos perduró hasta la década del 60 del siglo XX. Del mismo los cortejos “a pie” resultaban frecuentes si la distancia lo ameritaba y en casos donde no se podía solventar el gasto de servicios externos.

Claro está que el presente etnográfico se distancia significativamente de estas temporalidades, ya no observamos mujeres trasladando el cuerpo de sus angelitos sobre la cabeza o cortejos acompañados por carruajes y caballos blancos en el caso de las clases distinguidas. Pero no podemos descartar la vigencia de algunas matrices de sentido que siguen vigentes y observables; de esta forma pasamos a describir brevemente cómo se configura el traslado del angelito hasta la tumba sobre la base de los casos a los cuales hemos podido acceder.

Atendiendo a las recurrencias en la zona bajo estudio podemos distinguir tres momentos más significativos desde la finalización del velorio hasta la inhumación/sepultura⁶: a) cortejo desde el lugar del velorio al cementerio, b) llegada y cortejo dentro del cementerio, c) inhumación/sepultura.

a. Cortejo desde el lugar del velorio al cementerio

Cuando se trata de un velorio en casas funerarias el angelito es trasladado en un vehículo de este servicio o bien de la familia doliente. En los casos en los que el angelito es

⁶ La palabra proviene del lat. *in* (en) y *humus* (tierra). *Acción de enterrar un cadáver*. De esta forma cualquier otra ubicación: sepulcro, nicho, [cremación](#), no entrará dentro del concepto estricto de inhumación. Por ello referimos a la variante sepultura, por ejemplo, en los casos en los cuales el angelito es depositado en una tumba que no posee contacto con la tierra o en un nicho.

trasladado en un automóvil lo acompañan los familiares más próximos; de manera insoslayable la madre. En algunas circunstancias el cuerpo del angelito, cuando su tamaño lo permite, es llevado en brazos de la madre, la madrina o la abuela.

Si por el contrario nos encontramos en situaciones donde las distancias entre el lugar del velorio y el cementerio son más cortas el cortejo se realiza a pié, de igual modo se da en la muerte adulta. Casi la totalidad de los cortejos a pie se dan en situaciones de velorios domiciliarios donde la vivienda se encuentra próxima al Cementerio o el poblado es pequeño; cabe destacar que son excepcionales los casos en los cuales puede hallarse una casa funeraria frente a un Cementerio; situación que ameritaría el no uso de un vehículo para el traslado.

Destacamos que la creciente urbanización de la zona bajo estudio habilita a que las viviendas se construyan cada vez más cerca de los cementerios quedando éstos en el centro de los pueblos; siendo que los cementerios habían sido ubicados por fuera de los cascos urbanos.

En los poblados rurales, o pequeños pueblos del Nordeste argentino como en el Sur del Paraguay, es muy frecuente que los dolientes trasladen los cuerpos a pie en situaciones donde se deban avanzar 500 metros aproximadamente. Hemos observado situaciones donde los dolientes cruzan la calle que separa la vivienda del cementerio. Estas situaciones son más frecuentes cuando se trata de angelitos; las entrevistas dejan entrever algunas explicaciones: *“el cuerpo es más liviano”, “no es tan frívolo el cortejo”, “queda cerca, y es livianito, entonces se le lleva a pie”*.

Cuando el angelito es velado fuera del ataúd se presentan dos posibilidades recurrentes: es depositado antes del cortejo o si es un ángel-bebe suele ser depositado en el ataúd al llegar al cementerio.

Retomando la tipología de angelito que proponemos podemos esquematizar las modalidades del traslado del cuerpo en el cortejo atendiendo al rango de edad biológica del angelito:

Tabla N°1: modalidad de traslado del cuerpo en el cortejo según rango de edad biológica del angelito

Rango de edad biológica del angelito (al momento del deceso)		
Angelitos bebés. 0-4 años	Angelitos niños.	
	4-7 años	7-11 años
Puede ser velado fuera del ataúd. El cortejo puede realizarse con el angelito “en brazos”, también suele	Es velado dentro del ataúd. El cortejo se realiza con el	Es velado dentro del ataúd. El cortejo se realiza con el

ser depositado en el ataúd antes del cortejo a al llegar al cementerio.	angelito dentro del ataúd.	angelito dentro del ataúd.
--------------------------------------------------------------------------------	----------------------------	----------------------------

Fuente: Elaboración propia

Algunos de los registros recientes que nos aproximan a las experiencias del traslado “a pie” los hemos recopilado en la Provincia de Corrientes; en las localidades de Villa Olivari y San Miguel. Sobre estas situaciones referían los informantes:

“se le llevó de a pie, adelante iban los chicos y tiraban flores para que pase el angelito (...) fueron pocas calles (...) esas flores son para que el angelito no pierda su camino cuando venga el 1 de noviembre” (Mujer, 67 años, Corrientes –Villa Olivari-)

“Si, yo acompañé tocando chamamé hasta el cementerio, íbamos adelante y atrás el angelito que le llevaban la madre y los primitos” (Hombre, 38 años, Corrientes- San Miguel-)

La imagen del cortejo con música resulta una cualidad compartida en toda la zona bajo estudio, así también el acompañamiento de los niños y la abundancia de flores. Las experiencias recabadas hallan eco en lo señalado por Galeano de Olivera en una entrevista concretada en 2011; señalaba que en algunas zonas rurales del Paraguay es condición irrecusable la presencia de los compuesteros-cantores en el cortejo acompañado de niños y jóvenes, del mismo modo el “camino florido” que resulta una prolongación del velorio angelical como preparativo para que la criatura ascienda al Cielo.

Otros de los aspectos que marcarán variancias en el tipo de cortejo del angelito serán las variables: *cercanía o lejanía del cementerio* que cruzadas con las variables *zona rural, periurbana o zona urbana* condicionarán los *cortejos vehiculizados o a pie*. Estas combinaciones nos permiten observar modalidades que referimos bajo las cualidades *más frecuente o menos recuente*. Ilustramos estos aspectos atendiendo a las entrevistas concretadas hasta la fecha y en el caso de los velorios domicilios.

Tabla N° 2: Variancias en el tipo de cortejo según la zona urbana, rural o periurbana y la distancia entre el lugar del velorio y el cementerio.

VELORIO PRÓXIMO AL CEMENTERIO	VELORIO DISTANTE DEL CEMENTERIO
--------------------------------------	----------------------------------------

ZONA URBANA	<p>a) Más Frecuentes: Cortejo vehiculizado si la distancia supera los 500 metros</p> <p>b) Menos Frecuentes: Cortejo a pie en distancias menores a la mencionada. Casi exclusivamente en los casos de realización del velorio frente al Cementerio</p>	Exclusivamente: Cortejo vehiculizado
ZONA RURAL O PERIURBANA	<p>a) Más Frecuentes: Cortejo a pie</p> <p>b) Menos Frecuentes: Cortejo vehiculizado si la distancia supera los 500 metros y el acceso al cementerio lo permite</p>	<p>a) Más frecuente: Cortejo vehiculizado</p> <p>b) Menos Frecuente Combinatoria de: Cortejo vehiculizado y cortejo a pie</p>

Fuente: Elaboración propia

En las zonas rurales, y también en la periurbanas, se suele observar una combinatoria entre el cortejo vehiculizado y el cortejo a pie cuando se trata de inhumaciones en los enterratorios a la vera de las rutas, Estancias forestales o ganaderas. Se realiza el traslado hasta donde la condición del camino habilitado lo permite, luego se continúa con el féretro en mano. La idea de “lo vehiculizado” debe entenderse como aquellos traslados realizados por coches de casas funerarias, automóviles de la familia de los dolientes o vecinos, camionetas, camiones de mayor porte que trasladan a los asistentes al velorio, vehículos de los gobiernos municipales o contratados a terceros (empresas de taxis o remisses); no hemos observado -ni registrado en las entrevistas- casos del presente etnográfico donde los traslados se hayan efectuado en carros o carretas como lo describen algunas narraciones folklóricas.

b. Llegada y cortejo dentro del cementerio

Cuando el angelito es trasladado en brazos de la madre o de algún otro familiar, habiendo llegado el cementerio, es depositado en el ataúd -previo paso por la Capilla que suele ubicarse en el ingreso-. Una experiencia en la Provincia de Corrientes nos ha permitido

registrar el momento es que una madre leía a su angelito unos versos de su autoría; simultáneamente la abuela del angelito lo acomodaba en el ataúd. Esta escena tiene lugar en el hall de la Capilla del Cementerio antes de iniciar el cortejo hacia la pequeña sepultura:

“descansa en tu cunita eterna, decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo, no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros” (Madre de angelito, 37 años, Corrientes)

En el periodo que hemos profundizado el trabajo de campo (2010-2017) este caso ilustra una excepción en el comportamiento funerario de la zona bajo estudio ya que no hemos registrado situaciones semejantes donde la madre recite al angelito antes de la inhumación. Resaltamos su valor escatológico ya que vuelve a ubicar al niño en un nuevo nacimiento, lo relaciona a lo sobrenatural y anticipa lo que trabajamos más adelante en torno a la configuración de la tumba como signo, partiendo del compuesto de la madre podríamos realizar las siguientes asociaciones y analogías:

Tabla N° 3: Elementos de la imagen regional del angelito identificados en el compuesto de la madre

Fragmentos del compuesto de la madre del angelito	Elementos de la imagen regional del angelito identificados
<i>“descansa en tu cunita eterna”</i>	Imagen de la niñez perpetua, disociación entre muerte del niño y ataúd. Éste último será una cunita y no un féretro. La “tumba cuna”
<i>“decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo”</i>	Idea de lo sobrenatural, ángel mensajero y protector
<i>“no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros”</i>	Cualidad propia de lo que denominamos más adelante la “muerte protegida”, la necesidad de que el angelito no comparta la tierra con la muerte adulta. De lo contrario se lo alienta a no temer a las almas de los difuntos.

Fuente: Elaboración propia

No es frecuente observar en estos cortejos la presencia de sacerdotes o diáconos; salvo en los casos donde la familia del angelito sigue rigurosamente los ritos del catolicismo.

Sobre la base de las entrevistas y observaciones que hemos realizado, en la zona bajo estudio, en las situaciones donde han intervenido religiosos no se ha aplicado lo estipulado en el texto oficial del catolicismo referido al Ritual Exequias (rezos, oraciones, salmos). El responso que suele instrumentarse consiste en algunas palabras dichas en la capilla haciendo alusión a la pureza del niño difunto, a la resignación y confortación de los familiares al saber que su hijo regresa a los cielos solicitado por Dios; las palabras están dirigidas a los familiares y no tanto a la paz o elevación del alma del niño, situación que marca una diferencia significativa con la muerte adulta donde el Ritual de las Exequias busca no solo la resignación de los dolientes sino además el alivio del muerto. En la mayoría de las situaciones no se registra la presencia del religioso; aunque parezca una obviedad merece mencionarse que la participación de un sacerdote o de un diácono es menos frecuente en zonas rurales y más vigente en zonas urbanas. Esta situación se vincula a la disponibilidad del servicio y la proximidad de las Iglesias.

El paso por la capilla marca el inicio hacia la inhumación; de lo contrario se hará una espera en la Cruz Mayor donde se dirán las palabras de despedida al angelito. Muchos de los informantes han mencionado que la Cruz Mayor corresponde “solo a los adultos”, cabe destacar que la Cruz Mayor opera como un poderoso signo que suele condensar la idea de “puerta al inframundo” desde donde se tiene acceso a todas las almas del más allá; donde se reza a los ausentes, a los muertos que están en otros cementerios, es también un escenario apropiado para que los curanderos/as instrumenten “sus trabajos”.

Estas cualidades la constituyen en poco apropiada para los angelitos, como puerta al inframundo se distancia significativamente de la escatología referida a la muerte pequeña; ya que el angelito no mora en un más allá generalizado, sino en el Tercer Cielo.

Otra de las particularidades que hemos observado en el Paraguay consiste en el recorrido que suelen realizar con el cuerpo del angelito en los casos donde se hallan familiares sepultados en ese mismo Cementerio. Hemos observado cómo se daba a conocer al angelito: “aquí están tus abuelos”, “tu tío”; señalizando la tumba y dirigiéndose lentamente a la pequeña fosa.

Esta re-configuración genealógica nos permite contemplar una re-elaboración de la noción de “huella” señalada por Thomas, la presentación *al y del* descendiente y el augurio del re-encuentro. Desde ese momento el angelito sabrá a quienes salvar del Purgatorio o por quienes interceder ante Dios.

Las narrativas folklóricas del Paraguay nos trasladan a imágenes de este cortejo acompañado de música y canto, claro es el ejemplo de los ya citados compuestos que ambientan no solo el velorio sino también el entierro. Asimismo, Zubizarreta expone

Hasta que vuelve de nuevo el sol, y el campo despierta, y se lava con el rocío. Acompañados de los músicos de ojos enrojecidos por el insomnio y la caña van los despojos impúberes hasta el cementerio más cercano del lugar. Un cementerio sombrío, apacible, con canto de pájaros y alfombra de yuyos; ¡un cementerio donde la tierra sobra y resulta agradable ser una tumba más!

Más allá de la madre que despide a su angelito con los versos, podemos hallar la vigencia de las rezadoras que suelen acompañar este cortejo. Poco logramos entender sus oraciones y recitados ya que se versan cortando palabras y combinándolas con cánticos, gemidos y suspiros. Citamos el caso de una rezadora que acompañó el cortejo desde la capilla hasta la fosa

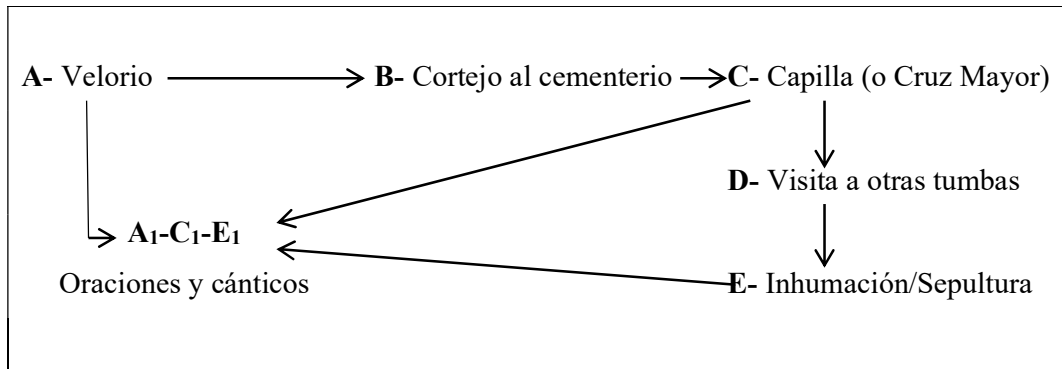
*“Angelito hermoso
Que tus padres encuentren consuelo
En tu alma purificada
Lleva mensajes a Dios y
Trae alegría y paz”*
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

El recitado se entonaba en una voz aguda y desgastada. Si bien no suelen observarse rezos por el angelito en este caso se intercalaban los versos con particular un Ave María

*“Dios te Salve María, bendita tu eres
Todas las mujeres, tu vientre Jesús
Santa María Madre de Dios
Ruega por nojotro pecadores
Ahora y en la muerte amén”*
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

De esta forma podemos esquematizar el recorrido más frecuente desde el lugar del velorio del angelito hasta el cementerio y el cortejo dentro del cementerio.

Esquema N° 1: recorrido frecuente desde el velorio a la inhumación.



Fuente: Elaboración propia

Inferimos, si bien este recorrido constituye un proceso, que las etapas donde la *liminalidad* del niño se torna más efervescente son el Velorio, el paso por la Capilla y la Inhumación/Sepultura. No es casual que estas etapas sean acompañadas por oraciones, cánticos y versos que coadyuvan a la angelización del niño y a la humanización de la figura angélica. Insistimos en el uso de los esquemas para representar estos aspectos.

Tabla N° 4: Etapas y cualidades más sobresalientes del estado liminal del niño difunto.

Etapas	Cualidades más sobresalientes del estado liminal en las etapas del cortejo
VELORIO	Corporificación del ángel Angelización del niño
PASO POR LA CAPILLA	Presentación ante Dios de un nuevo ángel. Legitimación de la imagen del angelito
INHUMACIÓN/SEPULTURA	Cuna eterna. Re-ubicación en el <i>thanatocosmos</i> y la <i>cartografía pos-mortem</i>

Fuente: Elaboración propia

c. Inhumación: como umbral y continuidad

Actualmente, en los cementerios públicos municipales de la zona bajo estudio la ubicación del cuerpo del angelito posee tres alternativas: ser inhumado en la tierra, ser sepultado en una tumba con una elevación de cemento que cubre el ataúd evitándose el contacto con la tierra o bien en un nicho individual o familiar.

Más allá de los velorios, cortejos y demás prácticas descriptas la despedida del cuerpo del angelito en el cementerio resulta un momento que posee sus etapas específicas. En todos los casos observamos que los que depositan el cuerpo en la tumba son los padres, en su ausencia los abuelos, tíos o hermanos.

Cuando se trata de una inhumación en tierra el angelito cuenta con una fosa poco profunda. Los informantes dejan constancia de cómo el sonido de la tierra al caer sobre el pequeño ataúd emite tonos distintos al de la muerte adulta:

“Sí que es feo, triste, pero cuando es un adulto parece que la palada gime, en los angelitos tenemos que ver como se riye”
(Mujer, 42 años, Paraguay)

Estos aspectos se proyectan claramente a los aportes de Zubizarreta cuando afirma que en el entierro de un niño en el Paraguay nadie gime, se debe aniquilar el dolor egoísta, el Cielo ha sustraído un alma de la tierra salvándola de la corruptibilidad.

Pudimos observar en Encarnación, Paraguay, cómo antes de cubrir el ataúd con tierra la madre y la madrina del angelito arrojaban al pequeño pozo gran cantidad de flores, aquellas que habían acompañado el cortejo. También agua de flores y *chipas* de fécula de maíz con forma de pequeños animalitos y corazones, habiendo quedado dentro del ataúd una infinidad de pedidos en pequeñas esquelas que el angelito entregaría a Dios en su encuentro. Este ajuar mortuario, a modo de ofrenda, re-ubica al angelito en una vida florida, acompañado por la memoria no solo de la familia, sino además de la cultura paraguaya ya que, por ejemplo, las *chipas* zoomorfas representan significativamente a las costumbres culinarias socio-religiosas del Paraguay.

Resaltamos cómo las *chipas* con forma de paloma y corazón, muy frecuentes en las celebraciones de Semana Santa, se corresponden con las pequeñas plaquetas que acompañaran la cruz de la tumba del angelito, situaciones que exponemos más adelante.

Imágenes N° 6 y N° 7: *chipa* en forma de corazón que fue depositada en la fosa del angelito (Paraguay) y ejemplo de cruz y plaqueta de aluminio que suele acompañar a la cruz del angelito (Corrientes)



La sepultura en un nicho, en todos los casos observados, se ha acompañado con el montaje de juguetes y fotografías del angelito. Estas pueden ser vistas detrás del vidrio que permite visualizar, en algunos casos, el pequeño ataúd. Resulta relevante como, a diferencia de la muerte adulta, en toda la zona bajo estudio, el proceso de inhumación o sepultura posee como anfitriones y activos partícipes a los padres o familiares directos; interviniendo el sepulturero únicamente en lo que respecta al cavado de la fosa, siempre y cuando el arribo del angelito haya sido anunciado.

En algunos casos no se anuncia que un angelito será llevado al cementerio, ello demanda que la fosa sea hecha en el momento. Al tratarse de cuerpos pequeños y de fosas no muy profundas no se demora mucho la despedida del cuerpo. Ahora bien, si hablamos de angelitos que superan el año de vida en todos los casos el ingreso al cementerio se realiza previo anuncio y autorización de los estados municipales.

Muchos de otros aspectos que se relacionan directamente con la pos-inhumación/sepultura las desarrollamos en trabajos donde atendemos específicamente a la tumba como signo, aspecto que nos permite vislumbrar procesos re-agregatorios y diferenciales en relación a los muertos adultos.

Bibliografía

Alvarez, L. M. *Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller*. Rescatado de <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>. 25 de agosto de 2011. s/d.

Duarte Cazó, L. *Consultoría de investigación sobre Patrimonio Cultural Inmaterial del Paraguay*. Secretaria Nacional de Cultura Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF). Investigación realizada con el apoyo de los Fondos de Cultura

para Proyectos Ciudadanos de la Secretaría Nacional de Cultura. Asunción (Paraguay). 2012 Disponible en www.sicpy.gov.py/gfx/download.php?6887. Consultado el 04.01.2014

Falcón, M. “El velorio del angelito, un rito de pasaje para la muerte de un niño”. En Bondar, César Iván. *Ñane Mandu’a: sobre ritos y fiestas*. N 2. Alemania: EAE, 2012

Galeano Olivera, D. “La Muerte en la cultura popular paraguaya”. Conferencia II Encuentro de Antroposemiótica de la muerte y el morir. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Misiones. Argentina. 18 y 19 de octubre 2012.

González Azcoaga, M. F. *Las Muertes de Corrientes. Historia y Patrimonio Cultural*. Argentina: Ed. Moglia, 2012

González Torres, D. *Folklore del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Servi Libro, 2012

Molina, M. (s/d). “Entierro en la aldea. La estructura integral en la pintura de Córdoba”. <http://es.scribd.com/doc/72017588/Entierro-en-La-Aldea-La-estructura-integral-en-la-pintura-de-Cordoba>

Montoto, L. “Costumbres populares Andaluzas: La Muerte” 2010. <http://saboranejo.blogspot.com.ar/2010/10/la-muerte.html>. 28 de mayo de 2014

Scheper-Hughes, N. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ed. Ariel, 1997

Thomas, L.-V. *La muerte, una lectura cultural*. Barcelona: Paidós, 1999

Zubizarreta, C. “Velorio con música y baile” en *Acuarelas paraguayas*. Paraguay: El Lector, 1959

¿Eficacia Simbólica o Eficacia Terapéutica? Una reflexión antropológica en torno a los conceptos de eficacia y creencia en un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires

M. Soledad del Río

RESUMEN

El presente trabajo intenta proponer una reflexión acerca del concepto de “eficacia simbólica” a partir de mi trabajo etnográfico con las ceremonias de ayahuasca en un Centro Comunitario y Terapéutico de Buenos Aires. De esta manera, el objetivo de esta ponencia es ampliar la tríada *hechicero-enfermo-grupo* para incluir otros elementos que hacen la eficacia posible en este Centro Comunitario: la noción de confianza, la noción de “eficacia terapéutica”, los cantos chamánicos o “*icaros*” y la propia planta de ayahuasca. Dicha ampliación es resultado tanto de mi participación en ceremonias de ayahuasca como de la lectura de autores como Carlo Severi y Favret-Saada. Así, veremos cómo las personas construyen y forjan la eficacia del ritual a partir de la relación que establecen tanto con los curanderos como con la planta de ayahuasca.

PALABRAS CLAVE

Ayahuasca; Eficacia Simbólica; Eficacia Terapéutica; Creencia

INTRODUCCIÓN

En este trabajo quisiera proponer una reflexión acerca del concepto de “eficacia simbólica” a partir de mi trabajo etnográfico con las ceremonias de ayahuasca en un Centro Comunitario y Terapéutico de Buenos Aires. Esta reflexión no incluye en absoluto una crítica a dicho concepto, más bien, intenta reflejar el desarrollo teórico y metodológico de mi investigación. Lejos de constituir una desestimación de este concepto implica una apertura del mismo a partir de mi trabajo de campo como de la lectura de autores más contemporáneos.

Antes de continuar con ello, pasaré a comentar, muy brevemente, algunas cuestiones acerca de este Centro. Nace como una asociación civil hace a aproximadamente 13 años a partir de la iniciativa de sus fundadores: un matrimonio de psicólogos. Ésta surge del primer encuentro de uno de ellos con las ceremonias de ayahuasca. Así, el Centro se presenta como un “*espacio ecléctico*” que a partir de la combinación de distintas técnicas de la psicología con el curanderismo amazónico (ceremonias de ayahuasca y soplado de

tabaco) se propone brindar herramientas para que las personas puedan alcanzar su “bienestar emocional y espiritual” o, como suelen decir, “conectarse con su sentir”. Dentro de estos objetivos, el bienestar espiritual y emocional, es que se sitúan las ceremonias de ayahuasca.

Volviendo a la cuestión de la “eficacia” lo que aquí propongo es ampliar la tríada *hechicero-enfermo-grupo* para incluir otros elementos que hacen la eficacia posible en este Centro Comunitario: la noción de confianza, los cantos chamánicos o “*icaros*” y la propia planta de ayahuasca. Esta ampliación es resultado tanto de mi participación en ceremonias de ayahuasca como de la lectura de autores como Carlo Severi y Favret-Saada.

En la primera etapa de mi formación como antropóloga dos textos clásicos han sido de una gran influencia para mí: *El hechicero y su magia* y *La eficacia simbólica* de Claude Lévi-Strauss. Cuando en mi formación de grado empecé a preguntarme acerca de cómo son apropiadas las ceremonias de ayahuasca en Buenos Aires, lo que más me interesaba explorar era, por un lado, cuál es la “eficacia simbólica” de la ayahuasca. Cuando me acerqué por primera vez al Centro Comunitario y Terapéutico (lugar donde hice trabajo de campo para mi formación de grado y en la actualidad lo continúo para mi formación de posgrado), las personas que allí estaban me hablaban de la ayahuasca como una “*Planta Maestra*”, una “*medicina ancestral*”, una “*guía*”. En un primer momento creía que cuando los/las ayahuasqueros/as se referían al brebaje de esta manera, lo hacían en términos metafóricos. Además, cuando les preguntaba si alguna vez habían tenido una experiencia con ayahuasca, antes de contestarme, redirigían la pregunta hacia mí. Y como mi respuesta era -todavía no participé en ninguna ceremonia- ellos decían que cuando haga mi propia experiencia iba a poder entender mejor. Al principio esto me resultaba fastidioso pero debo admitir que tenían razón.

Fue después de un año de trabajo de campo, de visitas al Centro Comunitario y Terapéutico, de innumerables charlas, de participar en las actividades que organizaban, que comprendí que la ayahuasca es una “*Planta Maestra*”. Fue a partir de mi primera toma con ayahuasca que comprendí que aquello que para mí era metáfora, en realidad, era una experiencia vivida y real. Experiencia que transformó y amplió mi manera de analizar antropológicamente y de encarar mi trabajo de campo etnográfico. Este dejarme “ser afectada” me permitió construir un conocimiento a partir de experiencia directa con la ayahuasca y construyendo un diálogo con las experiencias de otros ayahuasqueros/as. Esto significó “poder experimentar las sensaciones, percepciones y pensamientos de otro”

(Favret-Saada, 2014). No obstante, ocupar ese lugar no implicó imaginar, representar o dar cuenta de los afectos de los otros. Sino abrió un tipo de comunicación específica entre los ayahuasqueros/as y yo, es decir, entre personas igualmente afectadas, en este caso, por la ayahuasca. Entonces, la idea de “eficacia simbólica” ya no me resultaba suficiente para explicar las ceremonias de ayahuasca. Ese día, después de un año de trabajo de campo en el Centro Comunitario y Terapéutico, no sólo establecí por primera vez un vínculo con la ayahuasca sino que también comprendí cuál era su eficacia. Ese día lo “simbólico” se transformó en experiencia, en relación.

De esta forma, en este trabajo quisiera mostrar cómo esa experiencia (sumada a la experiencia de todas las personas del Centro que han compartido conmigo sus historias) fue modificando mi manera de entender antropológicamente el concepto de eficacia para las ceremonias de ayahuasca. Para ello dividiré el artículo en dos partes: La primera se centrará en la tríada de Lévi-Strauss y en cómo podemos pensarla en el Centro Comunitario y Terapéutico. Aquí resultará central la idea de cómo la opinión pública contribuye a la eficacia del ritual. Por su parte, en la segunda sección propondré la ampliación del término incluyendo la importancia de los *ícaros* y por sobre todo de la ayahuasca a la hora de pensar la eficacia del ritual. De esta manera, ampliaremos la noción de “eficacia simbólica” con la de “eficacia terapéutica” de Favret-Saada.

I. La eficacia simbólica: Lévi-Strauss y la tríada *hechicero-enfermo-grupo*

En *El hechicero y su magia* Lévi-Strauss afirma que la eficacia de la magia está en la creencia. Esta creencia es analizada en tres aspectos: 1- la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; 2- la creencia del enfermo en el poder del hechicero y 3- la opinión pública. Este último aspecto, el de la opinión pública, también es resaltado por Marcel Mauss quien señala que:

“Es pues la opinión la que crea el mago, así como las influencias que aquel produce. Es gracias a la opinión que él sabe de todo y puede todo. Es la opinión pública la que quiere que la naturaleza no tenga secretos para él” (Mauss, 1979:68).

Muy resumidamente, Lévi-Strauss, presenta tres casos distintos para remarcar que más allá de las capacidades del hechicero es el propio grupo el que crea al mago. Así en este texto podemos ver que la opinión pública está constituida por la comunidad tribal. Para Lévi-Strauss es la creencia y el consenso de la comunidad la que hace que las técnicas del mago sean eficaces y la que en cierto sentido, construye al mago. Éste afirma que los tres elementos (el hechicero, el enfermo y la comunidad) son indisociables pero que las

experiencias del enfermo representan el aspecto menos importante del sistema porque se encuentra subordinado al consenso social. Es decir, para Lévi-Strauss aquello que cura al enfermo es el estatus social adquirido; los símbolos tienen capacidad de actuar sobre problemas psicosomáticos o fisiológicos y efectivamente curar gracias a ese estatus social.

Hasta aquí podríamos pensar que en el Centro Comunitario y Terapéutico, la tríada Lévi-Straussiana se daría entre: 1-J y S (los “psicólogos-curanderos” fundadores del Centro) o el curandero peruano (que viene como invitado); 2-el/la ayahuasquero/a; 3-el Centro Comunitario y Terapéutico constituido como un grupo. Siguiendo esta línea podríamos decir que la opinión pública resulta importante para la continuidad y el funcionamiento del Centro. Y hasta cierto punto lo es. Cuando me encontraba en los primeros momentos del trabajo de campo, me interesé en restituir la historia de la fundación del Centro. Sus fundadores, S y J, me habían comentado que empezaron ofreciendo ceremonias de ayahuasca lideradas por curanderos en su mayoría provenientes de la selva peruana. En los inicios del centro ellos no ofrecían ayahuasca por su cuenta hasta que en un momento deciden invitar a un curandero que llamaremos R.R. Éste había organizado dos ceremonias de 20 personas cada una pero a último momento llamó a S y J para avisarles que no iba a dar esas ceremonias. Hasta el episodio con R.R, S y J participaban como ayudantes, es decir, conteniendo a las personas durante las ceremonias con ayahuasca y soplándoles tabaco. A partir de lo sucedido, sorprendidos y sin saber qué hacer, decidieron officiar, por primera vez, ellos mismos una ceremonia. Y aquí viene la importancia de la opinión pública que resaltaban Mauss y Lévi-Strauss: esta decisión se la atribuyen a las personas que asistían al Centro. De esta forma, es la propia demanda de las personas la que los alentó a officiar ellos mismos ceremonias de ayahuasca.

A partir de ese momento, el Centro Comunitario y Terapéutico ofrece ceremonias oficiadas tanto por S y J como por curanderos que ellos conocen que tienen Centros ayahuasqueros en la Amazonía de Perú. Además, la opinión pública vuelve a aparecer cuando las personas explican por qué toman ayahuasca en el Centro de S y J. Muchas de estas respuestas pueden resumirse en las siguientes frases “*porque S y J saben*”, “*porque me siento cuidado/a*”. Aquí, la opinión pública se encuentra fuertemente ligada a un sentimiento de confianza. Éste sentimiento se encuentra vinculado a los mecanismos a través de los cuales un curandero puede convertirse en tal. Mauss señala que éste puede convertirse por tradición, revelación, herencia, vocación, consagración, elección sobre natural, iniciación y/o comunicación con los espíritus. A estos mecanismos Mauss agrega

que la magia va unida al ejercicio de determinadas profesiones como la de médico, barbero, herrero, pastor, actor o sepulturero.

Pero también es importante señalar, siguiendo a Carlo Severi (2010), que la identidad ritual del chamán oscila entre la de un espíritu benéfico-terapéutico y la de un amenazante, un predador. De esta forma, tornarse el adversario de un ser sobrenatural (causante de la enfermedad) no es nunca un estatus simbólico permanente o una función social estable. La transformación simbólica nunca es válida de una vez y para siempre. “Actuar en tanto chamán” es, en cambio, un estado de la mente y del cuerpo excepcional y provisional que debe ser readquirido cada vez que uno se dispone para una intervención ritual (Severi, 2010). Así, el chamán debe someterse cada vez a una transformación específica; su estatus simbólico, su identidad tiene que ser ritualmente construida y desaparece cada vez que el rito es terminado (Severi, 2010). Es decir, la identidad ritual del chamán está fundada en un conjunto de connotaciones contradictorias y no estables (Severi, 2010). La identidad de S y J como “*personas que saben*”, como “psicólogos-curanderos” no es una identidad fija y estable sino que se encuentra sujeta a esta transformación específica señalada por Severi: por un lado, tiene que ser ritualmente construida, por el otro, desaparece una vez finalizado el ritual. Así, la transformación es experiencial y contextualmente situada: en cada ceremonia es construida para desaparecer luego y volver a aparecer en la siguiente ceremonia.

En el caso del Centro Comunitario y Terapéutico, la idea de ofrecer ceremonias de ayahuasca para la sanación y el bienestar espiritual y emocional nació luego de sus primeras ceremonias con ayahuasca. Y su labor como oficiantes de ceremonias se encuentra sumamente ligada a su profesión de psicólogos. Como afirma Ismael Apud (2013), mientras que en el curandero amazónico la legitimidad corre a través de la filiación a un linaje tradicional dentro de una comunidad, en el caso de los centros holísticos la legitimación se transfiere a través de mecanismos más fragmentarios, relativos a una trayectoria religioso-espiritual, con sus propias modalidades implícitas de construcción de un Currículum Vitae. Se trata de una legitimación heterogénea y múltiple que confiere autoridad desde diversas líneas de transmisión (Apud, 2013).

De esta manera, para la construcción de la confianza resulta central su profesión como psicólogos. Es su doble filiación (como conocedores del vegetalismo amazónico gracias a su experiencia en ceremonias de ayahuasca aquí y en Perú con curanderos y como psicólogos recibidos en una universidad argentina) la que les da cierto estatus y los ubica como “*personas que saben*”. Este doble saber es el que les permite “*contener*” y

“*tranquilizar*” a las personas durante las ceremonias de ayahuasca. Este saber se encuentra ligado a la “*intuición*”. Para muchos participantes del Centro Comunitario y Terapéutico, esta “*intuición*” representa, por un lado, un saber que no necesita del “*pensamiento racional*”, es decir, un saber centrado en el “*sentir*”, en la experiencia. Y por el otro, se trata de un saber holístico, es decir, un saber que complementa psicología con vegetalismo amazónico. Entonces, en el caso del CCT, podemos ver una conjunción de ambos métodos: el método de la psicología y el método del chamanismo.

Es decir, la autoridad de S y J además de estar dada porque “*saben*” está dada porque hay un grupo que confía en ellos y los eligen para participar de las ceremonias de ayahuasca que ofrecen. Esta confianza es algo que se construye a partir de la práctica ya que en muchas ocasiones quienes se acercan al Centro por primera vez no conocían a S y J ni tampoco tenían referencia alguna de ellos. En otros casos, la confianza ya viene dada ya que algunos de los/las ayahuasqueros/as que participan de las ceremonias de S y J se acercaron por recomendación de algún pariente o conocido. Sobre todo, la confianza resulta central en un contexto donde (sobre todo desde algunos medios de comunicación) la ayahuasca es presentada como una actividad negativa, como una droga peligrosa presuntamente ilegal.

II. La “*eficacia terapéutica*”: Los *ícaros* y la ayahuasca.

Hasta aquí nos hemos centrado en la tríada *hechicero-enfermo-grupo* y en la importancia de la opinión pública para la eficacia de las ceremonias de ayahuasca. Pero mi propia experiencia con ayahuasca modificó y amplió mi percepción con respecto a este punto. La opinión pública por sí sola no es suficiente para garantizar la eficacia de la cura. Para ello es necesario tener en cuenta dos factores (y agentes) más: los cantos chamánicos o “*ícaros*” y la propia planta de ayahuasca.

Empecemos por los cantos. Volviendo a Lévi-Strauss podemos ver que se encuentra interesado en ver el modo en el que operan las creencias en las tradiciones chamánicas. Este interés se encuentra visible en su texto *La eficacia Simbólica* donde presenta un análisis del canto chamánico Kuna dedicado a la terapia del parto difícil. Allí, el canto Kuna se torna un modo de construir un acontecimiento y una cadena de representaciones en las que el dolor se torna expresable a través de un simbolismo adecuado. En esta visión el chamán conduce a una operación similar a la del psicoanalista. Ahora bien, como afirma Carlo Severi (2010), quien también realizó trabajo de campo entre los Kuna, para Lévi-Strauss, los microbios poseen una existencia objetiva en el mundo externo. En

cambio, los monstruos no existen en la realidad sino que surgen de nuestra conciencia. Es decir, son objeto de una creencia. La relación síntoma-microbio es considerada como una relación causa-efecto. Por su parte, la relación síntoma-animal mítico es de naturaleza diferente: es interna a la mente, consciente o inconsciente, es una relación entre símbolo y cosa simbolizada (Severi, 2010). Pero para Severi, los cantos Kuna están formulados en una lengua especial cuyo aprendizaje requiere de una larga iniciación y que ningún paciente, sobre todo en estado de sufrimiento, puede comprender:

“El canto entonado por el chamán no es, entonces, una “historia capaz de interpretar el dolor”, sino una prolongada y monótona secuencia de sonidos incomprensibles, tal vez silabeados solamente por la incesante repetición de fórmulas fijas” (Severi, 2010: 250).

En el Centro Comunitario y Terapéutico hay dos maneras de entonar los “*ícaros*” o cantos chamánicos: el primer repertorio de “*ícaros*” está constituido por canciones entonadas en castellano. En su mayoría, conocidas por los hábitos, quienes en algunas ocasiones se unen al canto. El segundo repertorio de “*ícaros*”, son los entonados por J los cuales, en su mayoría, resultan un repertorio de sonidos (caracterizados por estar emitidos en un no-lenguaje-verbal-incomprensible) entonados con diferentes intensidades. Según Ismael Apud, éstos son canciones transmitidas por las “*Plantas Maestras*” que permiten conectar con el “mundo de los espíritus”. Pueden ser cantados, silbados o susurrados. Los “*ícaros*” constituyen el “lenguaje de las plantas”, el modo que el curandero tiene de comunicarse con los espíritus (Apud, 2013). Su importancia no radica tanto en la letra de lo que se canta sino en la intención (Apud, 2013).

Ahora bien, tanto los cantos chamánicos kuna como los cantos entonados por J no son parte de un lenguaje compartido con las personas a quienes son dirigidos estos cantos. Tanto la parturienta como los/las ayahuasqueros/as no comprenden ese lenguaje. Si los cantos chamánicos no son “historias capaces de interpretar el dolor”, sino una prolongada y monótona secuencia de sonidos incomprensibles, entonces ¿por qué el enfermo y el/la ayahuasquero/a creen en la eficacia de las técnicas del chamán? En este punto, Severi afirma que la creencia ha sido un concepto muy discutido por la antropología: algunos autores focalizan la atención en el lenguaje que el creyente usa para afirmar lo que cree; otros en los actos rituales que constituyen su contexto; otros aún en el modo en el que el concepto mismo de creencia puede variar de una cultura a otra (Severi, 2010). Más allá de algunos matices, todas estas visiones convergen en un punto: la creencia es siempre vista como el acto de creer posible, verosímil o verdadera cierta afirmación sobre un estado de cosas que existe en el mundo externo (Severi 2010):

“Cuando cierta representación se torna objeto de creencia, el problema que tendría que atraer nuestra atención es no sólo como se organizan las creencias entre sí, sino también cómo funciona ese vínculo peculiar que se establece entre una representación y la persona que realiza el acto de creer. La creencia designa una relación, y el antropólogo debe considerarla como tal” (Severi, 2010:252).

Si, al menos en situaciones rituales, estamos predispuestos a creer en algo no es porque compartimos un mismo patrimonio común, una misma cultura, sino porque gran parte del contenido de la creencia es fruto de una proyección privada del observador que cree (Severi, 2010). Además, en muchas ocasiones, los vehículos de la creencia son discursos entrelazados de imágenes que se ofrecen a la interpretación personal guiada por el contexto ritual más que reglas impuestas para obedecer (Severi, 2010). Entonces, la creencia debe pensarse como un particular proceso proyectivo que conduce al establecimiento de un tipo peculiarmente complejo de vínculo (Severi, 2010). En el caso que aquí presento, un vínculo entre el/la ayahuasquero/a y la planta de ayahuasca.

Si la creencia designa una relación entonces no podemos reducirla a una relación entre brujo-paciente-grupo, es decir, una relación exclusivamente entre humanos. En el Centro Comunitario y Terapéutico también hay otra gama de seres que tienen la capacidad de “hacernos hacer” y que son reconocidos como tales por el Centro. De esta manera, para pensar la eficacia de las ceremonias de ayahuasca resulta central incorporar este otro agente: la “*Planta Maestra*”.

La creencia en el Centro designa un corpus de conocimientos que surgen a partir de una relación, un vínculo que el/la ayahuasquero/a construye no sólo con el curandero y el psicólogo-curandero (S y J) sino, y por sobre todo, a partir de la relación que construye con la “*Planta Maestra*”. Si decimos los/as ayahuasqueros/as creen en la eficacia de la ayahuasca como una planta terapéutica, entonces, hay que tener en cuenta que esta creencia surge de la situación de encuentro con el brebaje, de su propia experiencia. Y de aquí se desprende otra cuestión analizada por Severi: la creencia encierra una paradoja, es decir, en el acto de creer es la “banalidad posible” quien constituye la fuerza de una representación, no su extravagancia:

“Tomado en esta tensión, el detalle banal abre un orificio en la descripción de la escena imaginada de la brujería. Un orificio en el que se puede introducir la imaginación privada del creyente. De aquí nace la forma típica en que la creencia se nutre: la duda. Típicamente, no es la certeza de que algo sea cierto lo que fortalece una creencia. Esta certeza, en el creyente, salvo en casos extremos y excepcionales, no existe nunca. Existe más bien (y esto prácticamente siempre) la *ausencia de certeza* de que es ese fenómeno, ese particular estado de cosas declarado en la creencia, sea falso” (Severi, 2010: 258).

La creencia entonces no es fija y estable, no es una esencia. Para Severi, la creencia aparece como un dubitativo, un “no saber si” más que como un afirmativo “saber qué”. Para este autor, creencia y proyección, son dos fenómenos psicológicos muy cercanos. De esta manera, según Severi, la creencia más que una “concepción del mundo” es más bien un tipo particular de proyección, desencadenada por la interpretación de indicios particulares. Desde el punto de vista de la cultura, los sonidos emitidos por el chamán dan una representación sensible del mundo sobrenatural y de los espíritus (Severi, 2010). Por otro lado, desde el punto de vista de la experiencia individual (la experiencia del dolor) el punto de conjunción con la palabra ritual está en la construcción ya no de un discurso ni de un sistema de signos, sino de una perceptiva guiada (Severi, 2010). La imagen se presenta incompleta: la familiaridad de la trama elemental se combina con una zona blanca, incomprensible y secreta en la que se constituye progresivamente para el paciente un espacio proyectivo.

En el Centro la creencia, entonces, implica tanto una relación (entre humanos y no-humanos) como una duda. Es decir, nunca se presenta la certeza de que la planta efectivamente pueda sanar en la ceremonia en la que se participe. De hecho, tampoco existe la certeza de que la planta traiga visiones, ya que se han presentado casos de personas en los que la planta nos les hizo efecto alguno (al menos en la primera toma). La duda siempre está presente, no sólo en los neófitos (que hasta que toman el brebaje “no saben” muy bien qué se les va a presentar durante la ceremonia) sino también entre los/las ayahuasqueros/as más experimentados, quienes afirman que muchas veces “*con la planta nunca se sabe*”. Según S para que la actividad sea eficaz es necesario que quien se encuentre soplando tabaco “*tenga la intención de curar o ayudar a la otra persona*”. Por el otro lado, además señaló que es necesario también que la persona que se encuentra del otro lado también tenga la intención de querer sanar y creer que esa técnica podría ayudarlo; se trataría entonces, como plantea Jeanne Favret-Saada, de un “dejarse ser afectado”; sólo de esa forma, el ritual, tendría eficacia.

En conclusión, la creencia en la eficacia de la ayahuasca aparecerá a partir de una situación de encuentro entre el humano y la planta. Luego de esta primera experiencia, siempre con la duda presente, la persona podrá proyectar o interpretar (o también puede no hacerlo) dicha experiencia en términos terapéuticos. Si la persona se asusta durante la ceremonia de ayahuasca y deja que, siguiendo los términos nativos, el “*patrón mental*” rijan por sobre el “*sentir*” lo más probable es que dicha persona no continúe con la práctica:

“Por eso la persona, en una ceremonia, a veces se asusta. Es la cabeza. Empieza a sacar conclusiones de lo que le está pasando. Como no puede controlar lo que siente, empieza a crear pensamientos, ideas, ideas, fantasías. Y para colmo una vez que se convence, es eso. Por eso siempre decimos: es para sentir, es para tu corazón, es para sentir, no es para tu cabeza. Tu cabeza va a sacar cualquier conclusión pero cuando empiezas a sentir te vas a dar cuenta que esos discursos están siempre a pesar tuyo” (J, 1 de julio del 2015).

En tanto exista dicha interpretación de la ayahuasca como una “*Planta Maestra*” de efectos terapéuticos (siempre y cuando la planta también así lo exprese ya que Muchos ayahuasqueros/as me han contado acerca de experiencias de personas que han tomado en una o dos ocasiones y que han escuchado una voz, la de la planta, que les decía “*vos no necesitas más de esto*”) la persona seguirá participando en dicha práctica. Si la persona continúa con la práctica no es porque a priori existe una creencia en que eso va a curarlo (nuestra cultura ha construido la creencia en la cura de la medicina occidental y no la cura chamánica) sino que primero tuvo la experiencia y luego, dependiendo de si esta fue “*buena*” o “*mala*” según el/la ayahuasquero/a, decide si el ritual tiene o no eficacia para él/ella. Es decir, como afirma Severi, es el sujeto mismo quien construye para sí la propia eficacia. La eficacia proviene del propio ayahuasquero/a quien atribuye sentido a sus visiones con ayahuasca y más que simbólica, es, como afirma Favret-Saada para el caso de la brujería, una “*eficacia terapéutica*”. En este sentido, considero que la noción de “*eficacia terapéutica*” resulta más acertada y completa para explicar lo que sucede en una ceremonia de ayahuasca ya que trae aparejado la existencia de un vínculo y de una afectación, además de la idea de una proyección o representación.

CONCLUSIONES

Como mencioné en la introducción de ésta ponencia, el objetivo no ha sido desestimar o desechar el concepto de “*eficacia simbólica*” sino reflexionar sobre él a partir de mi experiencia como una joven investigadora que se aproxima a su primer trabajo de campo. De esta forma tanto la ayahuasca como la lectura bibliográfica de conceptos como “*eficacia*” y “*creencia*”, me han permitido comprender mejor por qué determinadas personas se acercan al Centro Comunitario y Terapéutico para participar de ceremonias de ayahuasca. Fueron lecturas como la de Carlo Severi y Jeanne Favret-Saada, la escucha (y la atención) a aquello que los/las ayahuasqueros/as me decían y mi propia experiencia con ayahuasca, las que me llevaron a ampliar y complejizar mi interpretación acerca de estas ceremonias y su eficacia.

Pensar en términos de “eficacia simbólica” me llevó a identificar dos agentes humanos centrales: los curanderos (tanto de la selva peruana que llegan como invitados como los propios fundadores del Centro) y las personas que beben ayahuasca o ayahuasqueros/as y sus múltiples relaciones de confianza e incluso autoridad (en el caso de ambos curanderos) que posibilitan la eficacia de las ceremonias. Pero no me permitía reconocer a alguien más como agente central: la ayahuasca. Es aquí donde entraron las lecturas de Carlo Severi y Favret-Saada.

El primero, como hemos visto, me permitió repensar e incluir nuevas cuestiones al concepto de eficacia y su asociado el muy discutido concepto de “creencia”. Así vimos que en el Centro Comunitario y Terapéutico, la “creencia” designaba un corpus de conocimientos construidos en base a la experiencia con ayahuasca. Para que la ceremonia sea eficaz, entonces, las personas debían interpretar sus experiencias en términos positivos. De más está decir, que esta interpretación se encuentra sumamente ligada a lo que las personas sienten y experimentan durante la toma.

Por su parte, Favret-Saada no sólo me permitió reflexionar acerca de mi rol dentro del trabajo de campo, sino que me aportó el concepto de “eficacia terapéutica”. Ahora bien, dentro de mi análisis, éste no representa el reemplazo o sustitución del concepto de “eficacia simbólica”. Mas bien, lo amplía y complejiza para acercarse lo más posible a la experiencia real y vivida por las personas. Entre ambos, no creo que haya una ruptura sino más bien una continuidad y, por supuesto, una mayor complejización.

En síntesis, las ceremonias de ayahuasca aparecen como un ritual complejo que encierra y condensa múltiples aspectos; aspectos que, escritos sobre el papel parecen contradictorios, pero que le dan sentido a la búsqueda de bienestar de estas personas. De esta manera, considero que preguntarse por la eficacia de este ritual particular, es preguntarse por la relación que estas personas mantienen y construyen en cada toma con la ayahuasca en tanto *Planta Maestra*. Y hablar de esta relación es hablar de la construcción de la confianza y de una creencia que encierra en sí misma dudas e incertidumbres.

BIBLIOGRAFÍA

APUD, Ismael (2013). “*Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curandersimo amazónico peruano*”. Tesis de Maestría. Departamento de Humanidades y Arte. Metodología de la investigación científica. Universidad Nacional de Lanús.

FAVRET-SAADA, Jeanne [1990] (2014). "Ser Afectado". En *Avá. Revista de Antropología* N°23. Posadas. Traducción de Laura Zapata y Mariela Genovesi. Pp. 49-67.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1958] 1997. "El hechicero y su magia" y "La eficacia simbólica". En *Antropología estructural*. Barcelona. Ediciones Altaya.

MAUSS, Marcel [1902-1903] 1979 "Esbozo de una teoría general de la magia". En *Antropología y sociología*. Madrid. Ed. Tecnos.

SEVERI, Carlo (2010). Capítulo 3 "Memoria, proyección, creencia o la metamorfosis del enunciador". En: *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Grupo Ed. Sb. 1ª Ed. Buenos Aires. Pp. 219-172.

Secreto, poder y prácticas cotidianas al interior de una escuela esotérica gnóstica

Miriam González

Una pequeña digresión inicial "a modo de" nota de trabajo de campo. "Hacía tiempo" en el shopping Abasto, recordando en algún momento que de él se había hecho un trabajo antropológico. En un impulso consumista y golosamente intelectual, probablemente emanado de ese recuerdo, mis pasos me llevaron al interior de una librería en busca de libros de antropología. Vagué brevemente, y me encontré frente a tres bibliotecas centrales rotuladas con grandes letras: ESOTERISMO. Seguí vagando un buen tiempo en busca de los textos de antropología hasta que finalmente pregunté a los vendedores. Los encontré en las últimas filas, al ras del suelo de una biblioteca de humanidades. No pude evitar ver el doble sentido que cobró la frase "estudiar en una escuela esotérica"

Vivir el secreto

¿Qué vas a investigar? ¿La Gnosis o la Institución? Esa es la recurrente pregunta que me hacían las personas cuando tímidamente comenzaba a presentar mi interés en ésta escuela esotérica. Difícil tarea era para mí, tratar de comprender la diferenciación entre una y otra. Y más difícil, en esos comienzos, encontrar una respuesta correcta. Solía esbozar una sonrisa y decir un tímido "no lo sé".

Al tiempo comencé a descubrir que "La institución" era la que incluía los rituales, pero más importante aún, era aquella gestionada por las personas, donde se disputaban los cargos, los reglamentos, los propios sentidos de "ser gnóstico". La "Gnosis" era el conocimiento, la doctrina, entregada por los maestros. Aun así, la institución y la gnosis, la institución y los maestros, la institución y ser gnóstico, se fusionan y separan dependiendo los discursos y momentos.

En una de las primeras reuniones en la que me planteaban esto, quienes serían en parte mis acompañantes durante la investigación, la pregunta incluso era aun más incisiva. "Para estudiar la Gnosis, tenés que ir a hablar con los que llevan años, con las autoridades, anda y preguntales, ¿A quién le importa lo que te pueda decir el soldadito del Cristo?" Preguntas que me hacían recordar aquella tesis de 10 años atrás realizada sobre el mismo tema, cuyo foco era el rol del "Soldado del Cristo". Miré la copa de vino que me ofrecían

y esboqué una sonrisa a aquella antropóloga que diez años atrás afirmaba: "los gnósticos no beben vino "¿Sería que lo hacían en secreto o sería verdad?

En un breve ejercicio de historicismo diremos que el movimiento gnóstico nació a mediados de la década del 50, impulsado por el colombiano Víctor Gómez, quien tras haber participado en varias escuelas esotéricas y vivir en el monte con nativos, decide que es hora de un esoterismo práctico, por excelencia. Tras fallar en su idea con los rosacruces, publica uno de sus primeros libros develando prácticas de los mismos. Su idea y su misión, aclara tiempo más tarde, es difundir el mensaje como el Avatara de la Nueva Era de Acuario. Tras su muerte, luego de varios años de conflictos y pugnas, surge "El Restaurador", Teófilo Bustos quien una vez reconocido por los estudiantes gnósticos, es avalado por una carta que secretamente había estado años guardada en la que Víctor Gómez da a entender es su sucesor. Finalmente desencarna en el año 2005. Comienzan nuevamente tras su muerte, aunque en menor escala, conflictos y separaciones.

Una de las acotaciones, que en reiteradas ocasiones se menciona durante el trabajo de campo, es que los libros del V.M. Samael (Víctor Gómez) son públicos, pero que los del V.M. Lakshmi (Teófilo Bustos) son secretos y son exclusivamente para el uso de los iniciados. Como dice Simmel, "Del contraste entre ambos intereses, el de esconder y el de descubrir, brota el matiz y el destino de las relaciones mutuas entre los hombres" (1927: 126), no eximida de estos intereses, y desoyendo la discreción busqué material del V.M. Lakshmi. No es de extrañar que casi todo parecía brindárseme libremente por internet, (páginas web, facebook, youtube) por lo que le pregunté, ahora sí discretamente, a una de las instructoras que me orientaba, si lo que decían era cierto. Su respuesta fue del sentido común: "¿Vos pensás que va a decir algo secreto en una convivencia que está siendo gravada y con más de 5000 personas?"

Entonces me pregunto ¿Qué clase de esoterismo es aquél que convive y se expresa en las redes sociales? Y me remonto aún a otra cuestión ya mencionada, ¿Cómo convive una doctrina nacida del ánimo de difundir, más allá de las normas y las estructuras, en ésta, la "Era de Acuario" regida por la "Onda Dionisiaca" con una institución normativa, esotérica y prescriptiva? Indudablemente con tensiones. Las mismas tensiones quizás que se dan entre la idea de lo democrático y lo aristocrático que son constituyentes, intuyo, de esa relación tensa y tal vez complementaria con la cosmovisión de la modernidad, que plantea Carvalho.

¿Qué pasa entonces con un conocimiento que siendo esotérico se hace público?

En palabras de un instructor:

Siempre se ha dicho, incluso en primera cámara se dice, la gnosis sale y luego se oculta. Entonces uno cree siempre que está en los momentos en que está arriba. Pero es mentira. Hoy es una falta de expresión total. La única expresión que hay de la gnosis, REAL, es la gnosis que da un iniciado platónico **de forma**. Son maravillosas, no le podés quitar esa majestuosidad que tiene en algún punto. Pero los misterios no están. Los misterios... ya está. Están ocultos de vuelta. (AS 8/9/2018)

En palabras de Carvalho:

Cada vez que surge una ola de innovación de ideas, se propagan, se vuelven populares o vulgarizan y tienden en algún momento a expandirse solo a nivel horizontal - en otras palabras, se presentan con su rostro exclusivamente exotérico; entonces la dimensión esotérica se moviliza para ser tomada en cuenta nuevamente. Su dimensión vertical del espíritu viviente. (1998: p57)

En palabras del V.M Lakshmi:

Miren, ustedes no me lo están preguntando, es un secreto. Fíjense ustedes, los misterios se ocultan cuando se entregan. ¿Por qué en esta raza, que tiene 25000 y tantos años, no se habían entregado estas cosas? Públicamente. ¡Porque desaparecen! Cuando un secreto se le entrega a diez personas y ninguno lo hace... perdió el misterio aquí y se ocultó. (audio de Teófilo Bustos - V.M.Lakshmi - s/fecha)

Entonces bien, estamos de acuerdo con los parámetros que brinda Bubello⁷ a la hora de entender de qué se habla cuando se habla de esoterismo. Sin embargo, si nos atenemos a

⁷ Bubello define el esoterismo según los siguientes rasgos: "Básicamente, señalemos que los esoteristas establecen **"correspondencias"** (entre lo que se concibe como el "arriba" o " más allá" y "el abajo" o "mas acá" para descubrir y establecer vínculos invisibles u ocultos entre ambas esferas -quizás la astrología sea un excelente ejemplo); conciben a la **"naturaleza viva"** (en el sentido de postular que todo lo que existe" - todo lo "creado" en términos cristianos- tiene una "virtud", un "poder", una "fuerza", un "spiritus" en su interior, solo accesible, conocido y por ende, potencialmente capaz de ser manipulados por los esoteristas con diversos fines y objetivos); plantean una **"mediación"** (donde se ubican ello como intermediarios entre "este mundo y el otro"); manifiestan un notable intereses en la **"transformación"** (sus objetivos son básicamente intervenir/modificar la vida del hombre, la naturaleza y/o el devenir del mundo); por último, practican la **"iniciación"** (que es la forma más importante -no única-, en que se transmite la gnosis esotérica) y la **"concordancia"** (lo cual implica una búsqueda erudita de una "verdad oculta" entre los libros fundadores de diversas religiones del mundo

las nociones propias que se desprenden del campo, nos encontramos con la misma dualidad compleja que cuando hablamos de "Institución" y "Gnosis". Por un lado, lo esotérico es lo que normativamente la institución selecciona como secreto, entre ellos los rituales. Por otro lado, encontramos otra visión en el campo que lo define como:

(Las religiones) tienen su parte esotérica y su parte exotérica. La parte exotérica es la de afuera. Claro, es la que ve todo el mundo. Como se presenta, por ejemplo. Si vos la vez desde afuera, ¿qué es lo que ves? Como se hacen, o los métodos, o procedimientos, todo eso es exotérico. (...), cuando uno lo empieza a interiorizar en uno mismo, eso se puede volver esotérico, **cuando uno lo vive**. (Lou Salomé, 15/9/2018)

Esta tensión no es ajena a las disputas sobre la participación o no de las actividades de la institución de sus iniciados:

Seguimos caminando y entonces hablamos de la institución. Ella me dice, yo al principio creía en todo, todo. Y lo repetía. Lo de la isla y esas cosas. Después me fui dando cuenta que la Gnosis esta en todos lados. Que no se necesita un ritual para sentir algo, que se puede sentir con la naturaleza, con otras personas. Cuando J me dijo que si no hago algo es traición al Cristo (el que fue su instructor), yo le dije, a mí no me vengas con eso, ese es un discurso, ¿O me vas a decir que el Ser solo se siente en un Lumisial? No me dijo más nada. (Jazmín, Rosedal 10/12/2017)

En éste sentido la traición se da, no sólo por profanar los secretos con la palabra, sino también por lo que se hace o deja de hacer con aquello que se le ha instruido al discípulo. Una persona, un iniciado que ha accedido a determinadas enseñanzas, no sólo es responsable de no compartir indiscriminadamente el conocimiento, sino también de practicarlo. De igual forma un Maestro es responsable por sus discípulos.

Hablando de prácticas y rituales de Alta Magia, el V.M. Tahuil dice

"(...) se han considerado que uno puede **profanar**, como también se puede **divulgar**, que son dos cosas totalmente diferentes. Divulgar cuando la persona que lo escucha está preparada, se profana cuando la persona que lo escucha no está preparada. Entonces cuando se veía una persona preparada se daba esa enseñanza. Ya digamos es un caso de 3 Cámara"

Entrevista realizada en Mexico, 1976. Recopilada en "Memorias del Sumun Supremun Santuarium" editado en el año 2006, en el monasterio Quetzalcóatl (Uruguay)

En éste punto, nos encontramos retrotraídos al punto en que el esoterismo se caracteriza por la relación Maestro-Discípulo. Observando la historia de la institución, podríamos

llegar a la conclusión que la misma depende del liderazgo carismático, o bien de quien pueda centralizar la organización, como bien indica Simmel. Sin embargo, se produce una especie de paradoja. En la estrecha relación que se da entre un Maestro y sus Discípulos, poco es el espacio que hay para los secretos, en la medida en que la sociedad "secreta" crece es que los secretos se vuelven cada vez más estructurantes de las relaciones al interior de la escuela esotérica. ¿Podríamos pensar entonces que en la relación M/D aplica más la noción de esoterismo en cuanto "interiorización del conocimiento" y en la relación más amplia de la institución aplica la noción de "secreto" por ella así estatuido? ¿Hasta qué punto es válido y para quienes, llevar adelante la épica de Prometeo?

Seguiremos reflexionando sobre ello, para dejar un guiño a Prometeo al pensar el PODER junto con el SECRETO, cito a un instructor cercano al V.M. Lakshmi:

"El esoterismo se basa en el magisterio del fuego, es para muy pocos"

(A.A 05/2018)

Y si fuimos "bajando" de la generalidad del secreto y el esoterismo, propongo ahora hacer el ejercicio inverso y "elevarnos" desde una experiencia clandestina, así encontrarnos en el "justo medio" para analizar, como diría Borges, "las astucias" y "las astucias al cuadrado"

Una experiencia clandestina

Reíamos, como ríe quien termina un largo día de trabajo y al salir es abrazado por la tibia noche, la luna y las estrellas. Sentadas a la mesa de un bar de barrio, en la vereda, pedimos una cerveza. Solas las dos, tras unos cuantos momentos de risueños cometarios, la miré a los ojos y le pregunté con total seriedad: — ¿Que sentís cuando comés un pancho? Silencio.

La pregunta pareciera pecar de simpleza. Pero disfrazada de inocencia, era provocadora e incómodamente ridícula. Era cómplice de otros momentos y lugares, del trabajo de campo y también de un guiño que por la mañana me había hecho Anthony Giddens.

—¿Qué siento cuando como un pancho? Repitió, mirando a través de mí.

—Sí, sí. ¿Qué sentís cuando comés un pancho? Insistí, como cuando se pretende parecer seguro al retrucar con un valecuatro.

—Me gusta, es rico. (ésta vez el silencio lo hice yo) Bueno, y después siento un poco de culpa.

— Y suponete que estás comiéndote un pancho en Once, te da algo de culpa. Pero ¿Te da vergüenza?

— Bueno, depende. Si justo me ve un gnóstico me da vergüenza.

A partir de entonces, sólo fueron risas sobre lo que podía ser un "evento" tan sencillo y a la vez "complicar tanto la cabeza de los gnósticos".

N. C - Encuentro con Lou.Salomé - abril de 2018

¿Por qué una persona discurriría entre el gusto, la culpa y la vergüenza ante el hecho de comer un pancho?

Para empezar a analizar el evento, rescataremos del trabajo de campo que, en repetidas ocasiones, ella misma y otros tantos me habían hablado de "la culpa", en lo que en términos de E. Tylor podríamos denominar "supervivencias" católicas. Aquellos sentires y actuares que fueron inculcados por la familia y la sociedad antes de comenzar un trabajo iniciático-gnóstico, cuestiones que ya no deberían ser, por que los estudiantes gnósticos deben, ante todo, comprender para transformarse y así transformar la realidad más allá de la dualidad de lo considerado "bueno" y "malo" que muta en el tiempo y el espacio. Sentido etnográfico que se acerca la definición que nos brinda Guiddens :

"La culpa (...) es una forma de angustia que resalta sobre todo en ciertos tipos de sociedad donde el comportamiento social está regido por preceptos morales establecidos, entre ellos los impuestos y sancionados por la tradición" (2000:196)

La vergüenza, por otro lado, puede estar ligada o no a los preceptos morales. Lo distintivo es que para que "sienta vergüenza", tiene que ser descubierta, tiene que estar la mirada del otro, de un otro que "yo sé" que considera "malo" mi accionar. Retomando a Guiddens "...la vergüenza corroe directamente el sentimiento de seguridad tanto en el yo como en el medio social circundante" (2000:196). El medio social circundante, en éste caso no sería el hipotético transeúnte de Once, el medio social circundante sería la propia escuela

esotérica. Porque alguien que se supone comparte un secreto, un "hermano", está actuando en contra de lo que ese secreto enseña, en términos morales "está actuando mal".

¿Cuál es el secreto que ha sido profanado en semejante acto? El secreto **Arcano del poder** del esoterismo. Para comprender esto es necesario tener en cuenta parte de la cosmología gnóstica. Nos centraremos en dos puntos: Todo es energía, más o menos densa, más o menos "material". Así mismo, existe una ley de evolución e involución asociada a la rueda del Samsara oriental, por la cual las conciencias de todos los seres vivos del planeta pasan por los diferentes reinos, primero en sentido evolutivo hasta llegar a "animal intelectual" y si allí no se logra la revolución de la conciencia, se procede -después de unas cuantas vidas- a la involución para la purificación. En este sentido, comer cerdo o "un pancho" es comer un animal involutivo, energéticamente denso que no ayuda a poder lograr la "revolución de la conciencia", porque para lograr eso se requiere potencia, se requiere PODER, un poder en especial que da nacimiento al resto de los poderes, un poder que se logra practicando el tantrismo con la energía sexual, despertando la kundalini oriental, el fuego de Prometeo, el "Gran Arcano", aquél que develara el V.M. Samael como Avatara de la Era de Acuario y que se enseña sobre el final de los cursos de primera cámara, o primer nivel.

"Nosotros los gnósticos tenemos la clave de todos los imperios y la llave de todos los poderes, podemos hacer temblar la tierra y mover los huracanes, porque conocemos el secreto de Quetzalcóatl, y ese secreto lo ignoran los cerdos del Materialismo, ese secreto es el ¡Gran Arcano!"

V.M.Samael - Conferencia "El Secreto de Quetzalcóatl"

Ahora recordemos la frase a la que aspirábamos llegar a comprender "desde abajo":

"El esoterismo se basa en el magisterio del fuego, es para muy pocos"

(A.A 05/2018)

Volvamos a preguntarnos ahora ¿Hasta qué punto es válido y para quienes, llevar adelante la épica de Prometeo? ¿A qué denominamos "La épica de Prometeo"?

Por un lado, "robar el fuego" es un equivalente a "*practicar el arcano*", es decir a practicar el secreto, para "*transformar el fuego en luz*" y tener la potencia y el poder para lograr "*la revolución de la conciencia*" o, en otros términos, lo que ellos denominan el *re-ligare* con el Ser, con "El Padre que está en secreto".

"Hay distintas maneras en que se puede expresar a través de la persona, el tema es que la persona pueda darse cuenta que se está expresando es su padre, respecto al SER no? de cada uno. Y esta en secreto por que uno tiene todavía que tomar conciencia y encontrarlo, descubrirlo. El ya sabe de nosotros. Nosotros tenemos que saber de él." (Celeste, 08/2018)

Pero por el otro lado, si la Gnosis incentiva que cada uno encuentre a su Ser y permita su expresión, e incentiva diversas prácticas esotéricas acorde a una propia y particular mirada ontológica, lo hace en el marco de una institución formal, con procedimientos rituales, normas y jerarquías. ¿Cómo convive la noción de poder en términos doctrinales, con las jerarquías y rangos institucionales? ¿Cómo, los estudiantes gnósticos, tejen las nociones y juegos de poder? ¿Será siempre algún arcano el sustento del poder?

Astucia elemental y Astucia al cuadrado

En la situación "clandestina" analizada anteriormente, podemos a su vez encontrar la doble propiedad del secreto: "El secreto produce un efecto aislador e individualizador, la socialización del secreto produce un efecto inverso". (Simmel, 1927:148) Si bien comer un pancho, un tostado de jamón y queso, será un secreto individualizador de la persona al interior de la escuela esotérica, el secreto arcano que comparte con los demás, la mirada ontológica compartida, produce el efecto inverso, crea lazos, complicidad.

Observamos entonces que la tendencia para la supervivencia de la escuela esotérica es la de generar una fuerza centrípeta, impulsada estratégicamente por la participación en los rituales que se tornan el eje "secreto" de la escuela que doctrinalmente propone la libertad y el desarrollo de la particularidad del Ser, una suerte de participación habilitante. En este sentido la asociación que así inicialmente se fortalece, con el tiempo puede resultar debilitante al perder, si se insiste en el "aislamiento", lo que Granovetter denomina "la fuerza de los vínculos débiles". En ese sentido, las fronteras tendrán sus a veces rigurosos "agentes de aduana", en general estos son distinguidos por sus investiduras y son los encargados de las diferentes comunidades. Considerados institucionalmente los encargados de velar por los neófitos y difundir o guardar los misterios para aquellos que los merezcan.

Como quiera que se presentan como las autoridades de la institución, los instructores, los ungidos, se suele esperar de ellos un conocimiento y vivencia de la doctrina que les confiere a su vez que prestigio, la presión de **ser** o **parecer** que así es. En este sentido confluyen en ellos los sentimientos que despierta el secreto

"Lo que se reserva y esconde de los demás, adquiere justamente en la conciencia de los demás una importancia particular; el sujeto destaca justamente por aquello que oculta" (Simmel,1927:129)

con aquellos que brinda "el adorno" que portan como distintivos: crucifijos de madera o plata los hombres, velo las mujeres.

La esencia del adorno consiste en atraer las miradas de los demás hacia el que lo ostenta. Pero ya hemos visto que el secreto también acentúa la personalidad. El adorno realiza esta función mezclando la superioridad sobre los demás con una dependencia respecto de ellos. (Simmel, 1927:130)

Ahora bien, el valor del adorno se encuentra más allá de lo estético. No alcanza con que parezca oro para dar status, debe ser oro. O al menos, para que cumpla en parte su función, no ser descubierto como imitación.

Aquí es donde entra la idea de astucia y la de astucia al cuadrado. Es imperante saber ejecutar el *rol*, en términos de Goffman, de quien sabe y practica los secretos para que no sea descubierto y/o considerado como una imitación de iniciado. Las estrategias de la institución incluyen para ello "el adorno", "las normas", las enseñanzas, los rituales y las diversas prácticas que brindan. Los conflictos se dan cuando choca el saber esotérico práctico del guardián de los misterios y el de alguien de menor o igual jerarquía.

Esto comenta Apu, quien dejó la institución luego de haberse formado como instructor del primer nivel:

"Me quemé por dos cosas: La primera, fue que me corrigieron una conferencia pública de los sueños, gente que se notaba que no había tenido experiencias y que me respondía de libro y que para colmo por que la práctica de armonización sugirió se aplicara solo en las segunda cámaras"

(Apu, reunión informal 9/2/2018)

Aquí nos encontramos con uno, de los muchos casos, en los que las personas impugnan desde su experiencia el poder del otro. Pero que tanta "experiencia" esotérica tenga uno u otro, tiende estratégicamente a ocultarse tras un precepto ambivalente para estas cuestiones: "La gnosis hay que vivirla, las experiencias que tengas son íntimas, son entre vos y entre tu «padre que está en secreto»" reforzada con la frase "hay que saber interpretar las experiencias". A través de estas máximas una persona se auto proclama Afrodita, o tiene una experiencia mística con algún maestro y puede ser fácilmente acusado de mitómano si no "da la talla", pero otra bien puede esparcir el rumor de haber sido Cleopatra. Son tácticas de los adherentes, tácticas que deben manejar astutamente sean o no reales las experiencias, sino quieren quedar marginados. Hay dos formas de

llegar forzosamente al margen: mitomanía o traición. Pero hay ahí mismo, en los márgenes, otras personas que ya viven más o menos desarrollando una astucia al cuadrado. Para ellos el poder no es "la plateada", el esoterismo no es "besar el anillo", el poder es hacer un trabajo, el poder está en uno, en quien realice un trabajo y tenga potencia, más allá de la estructura, en los márgenes, están los herejes de los herejes. Reconocen que la estructura hace falta, pero no confunden el adorno con el valor, ni el valor con un adorno. Simmel diría, es la tensión entre anarquía y ley, Turner alegraría es la relación dialógica entre *communitas* y estructura, y Grannoveter quizás respondería que son los que mantienen oxigenada la escuela esotérica, son los que en los márgenes mantienen aún vigentes los vínculos débiles.

Sin embargo, a medida que queda menos secreto en el centro en comparación con la vivencia individual, esos márgenes se ven impelidos centrífugamente por la misma fuerza que para otros se mantiene centrípeta. Y entienden desde allí la necesidad de la estructura, pero su mirada ontológica se ha desarrollado al punto de ver la vida como un continuo estado liminar. Reniegan del significado cristiano que Turner le da a este, que podría aplicarse a los gnósticos que describe en su tesis Samanta Guiñazú y a gran parte de los gnósticos de la estructura, aquel que implica el de tomar la vida como algo de paso hacia la real. Le dan un nuevo significado al estado de liminaridad, y es el de entender la vida como constante cambio, el fluir de esta mirada apenas puede convivir con la rigidez de la estructura de la que surgió.

Nos encontramos con la astucia al cuadrado, aquella que toma al propio secreto como adorno, y se comparte desde ahí con el resto de la sociedad y con la propia escuela esotérica en la medida en que les es permitido. Porque aun estando en el margen, algunos de ellos son vistos, más no entendidos, como personas con algún poder. No entran en la categoría de mitómanos, ni de traidores a los ojos de la mayoría, pero tampoco forman del todo parte, ni se sienten del todo parte. Son la expresión dionisiaca en una estructura apolínea. El secreto más allá del adorno. Quienes aún, etnográficamente afirmo, se atreven a salir a hacer las prácticas de medianoche, quienes usan el color como arte y los sentidos como potenciadores de experiencia, intentan desarrollar la meditación en movimiento y se atreven a probar la magia elemental de los chamanes. Por eso muchas veces causan lo que causa lo desconocido, lo secreto, lo misterioso: atracción y miedo. Se acercan y le preguntan furtivamente a alguno de ellos, ¿probó el peyotl? ¿cómo se

hace la práctica de media noche? Tras cuya pregunta y por un "toque de queda" a las diez de la noche todos nos vamos a dormir.

Estos personajes son en ocasiones bulliciosos, entonces la estructura los calla. Sin embargo, ambas fuerzas conviven, dándose la más de las veces, mutua identidad, pero destacando en cada encuentro su singularidad. Conviven los estudiantes gnósticos en un juego de opacidades y transparencias. El secreto, como el poder, puede generar seducción o rechazo. Y una vez descorrido el velo, admiración o desencanto.

Está quien me dice, haciendo referencia al vicario nacional, *"Yo no me como el tonito de voz dulce, y que levita. Siempre da lo mismo"* pero también quien, aún en los márgenes, le reconoce *"No comparto, pero tiene un trabajo hecho"*.

La heterogeneidad existe tanto en los márgenes como en el centro de la estructura, en edad, preparación intelectual, nacionalidad, pero sobre todo, en los sentidos que existen sobre lo que es "ser gnóstico" y "hacer un trabajo", sobre lo que es secreto y lo que es poder, y ambas nociones atraviesan la vida cotidiana de las personas desde un simple pancho, la elección de un música, el horario para descansar, hasta en la elección de una pareja, la participación de rituales, los viajes internacionales a los templos.

Con diferentes contenidos y explicaciones, lo que todos concuerdan es que "el conocimiento (gnosis en griego), es poder", pero diversos matices surgen al preguntarnos qué es conocimiento y qué es poder. Para ser gnóstico (conocedor) hay que Morir, Nacer y Sacrificarse por la humanidad. Parte de los sentidos de estos tres aspectos, denominados los "factores de la revolución de la conciencia" se han insinuado a lo largo del presente trabajo, pero aún queda mucho por estudiar.

Una pequeña disgregación final a "modo de" nota de campo:

Estaba sentada, rodeada de nueve o diez personas a lo sumo. Alguien discurría sobre la relación y las experiencias de los hombres con las plantas. Alguien allí escuchaba atentamente para corregir o alabar si empleamos términos que habíamos aprendido en éste entorno, herramientas discursivas y conceptuales para comprender la realidad de la forma más evocativa posible, para observar cómo era nuestra práctica y los resultados de la misma.

¿Estoy hablando de una reunión gnóstica o de una mesa de trabajo, una ponencia de antropología?

Discursos del mundo adulto sobre la construcción de autoridad en el movimiento judío conservador o masortí para garantizar la continuidad de las juventudes: hacia una revitalización de lo religioso

Vanesa Cynthia Lerner

Introducción

Este artículo se enmarca dentro de mi tesis doctoral cuyo objetivo es describir y analizar los significados de jóvenes y adultos que participan en el movimiento judío conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires acerca de la juventud y los sentidos de pertenencia de acuerdo con sus experiencias generacionales. Según Mannheim (1990), “la generación no es un grupo concreto sino un grupo delimitado por compartir mismas condiciones de existencia” (tomado de Martín Criado, 2009). Es una noción socio-histórica y culturalmente situada. No puede ser abordada desde un enfoque puramente cronológico, hay que tener en cuenta la situación de los sujetos en la estructura social para pensar una generación, pues las experiencias que lleven a cabo los mismos variarán de acuerdo a la posición que ocupen en el espacio social y porque dichas experiencias “tendrán efecto distintos sobre los sujetos en función de sus distintos *hábitus* (formas de “estratificación de la conciencia”, en palabras de Mannheim) que también difieren según el origen social” (Martín Criado, 2009: 3). Por lo tanto, no se puede pensar a la generación como un grupo concreto sino dentro de una relación social que varía de acuerdo con las condiciones materiales y sociales de existencia. El movimiento se preocupa por la juventud ya que es la generación a convencer, captar y socializar para garantizar su continuidad.

Dentro del judaísmo se pueden encontrar tres corrientes religiosas: la reformista caracterizada por dejar de lado el cumplimiento de la Ley Judía o *halajá* apelando a la autonomía individual, la ortodoxia que cumple rigurosamente con los preceptos religiosos y el movimiento conservador o masortí que “cons el cumplimiento de la Ley Judía, pero dialogando con la modernidad. Es decir, que la apropiación de los preceptos religiosos se adaptaría a las necesidades de la feligresía cuyo estilo de vida es secular y está inmersa en una sociedad que no es judía (Kepel, 1995). Se posiciona como un punto medio entre las otras dos corrientes ya que cumple con los preceptos religiosos pero reformulándolos a las problemáticas de la actualidad. Ejemplos de esto es que cumple con el precepto del

*Shabat*⁸ pero permite que quienes asistan a la sinagoga puedan utilizar transportes y tocar dinero, que hombres y mujeres compartan el mismo espacio físico en las ceremonias religiosas, la utilización de instrumentos musicales y micrófonos en los servicios religiosos, el uso del idioma vernáculo en el recitado de plegarias, etc.

El mismo surgió en Europa Occidental a mediados del siglo XIX, tras los avances del Iluminismo y la constitución de los Estados-Nación, conocido en ese entonces como corriente judeo-histórica positiva. El término conservador surge de la necesidad de “conservar” el cumplimiento de los preceptos religiosos no perdiendo de vista las problemáticas y los valores de la modernidad. También es llamado como movimiento masortí que en hebreo significa tradicionalista, es decir, que sigue con las tradiciones (Cohen, 1987). Bajo los pilares de la Razón, entendía que el estudio y la formación de rabinos y de intelectuales no debían estar circunscriptos al estudio de la Biblia y del Talmud, sino también a una variedad de saberes tales como: textos afines a la exégesis del texto bíblico (*midrash*), filosofía, liturgia, poesía medieval, teología moderna y literatura hebrea moderna. Su institucionalización se dio en los Estados Unidos a fines del siglo XIX siendo el *Jewish Theological Seminary of America* el referente académico e ideológico. En el caso argentino, éste se comenzó a conformar en 1957 cuando la Congregación Israelita de la República Argentina quien adhería a la corriente reformista europea, decidió unirse a la *United Synagoges of America*. Así, en 1959 el rabino conservador estadounidense Marshall T. Meyer egresado de *Jewish Theological Seminary* llegó a la Argentina para hacerse cargo de la organización y ser el principal referente del movimiento masortí en dicho país (Schenquer, 2012).

Este trabajo describe y analiza los discursos del mundo adulto respecto de la construcción de autoridad dentro del movimiento conservador o masortí y su capacidad para garantizar la continuidad de las juventudes. El mundo adulto entiende que para innovar y ser vanguardia debe revitalizar lo religioso acercándose a uno de sus “otros”, la ortodoxia. Evidencia cambios generacionales en los modos de habitar lo masortí en particular y lo judío en general. Pareciera que en el presente las identificaciones pueden ser múltiples sin pertenencias fijas.

I. Metodología

⁸ Sábado. Día sagrado de la semana. Comienza el viernes cuando sale la primera estrella y termina el sábado cuando vuelve a salir.

Se trata de una investigación cualitativa, valiéndose del enfoque interpretativo como perspectiva conceptual dentro de la investigación sociológica ya que éste se centra principalmente en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la vida individual (Saútu, 1999).

El trabajo de campo contó con varias etapas. En primer lugar, se tomó como unidad de análisis a cada uno de los y las jóvenes que participan como educadores no formales en los distintos Departamentos de Juventud de las “comunidades”⁹ que adhieren al movimiento conservador o masortí y están asociadas a la organización Noam Argentina¹⁰ ubicados en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tratándose de una investigación que no buscó representatividad estadística, el muestreo se basó en criterios de tipo teórico través de la técnica 'Bola de nieve'. Realicé entre febrero de 2016 y septiembre de 2017, 32 entrevistas semi-estructuradas a jóvenes (21 mujeres y 11 varones) de cinco “comunidades” que participan dentro de la educación no formal. Aparte, ya contaba con una entrevista que había llevado a cabo en abril de 2011 al secretario de Noam y con observaciones participantes de cursos, congresos, actividades dirigidas a jóvenes, etc. en 2011, 2013, 2017, 2018. También hice observaciones en una “comunidad” en particular entre noviembre y diciembre de 2016 y marzo de 2017 a la que no nombro para mantener su confidencialidad. El rango de edad fue entre 17 a 32 años. Se trata de una juventud específica. Tal como lo plantea Reguillo Cruz (2000) la juventud no debe ser pensada como un grupo social continuo y ahistórico, sino dinámico y discontinuo, donde los y las jóvenes constituyen una categoría heterogénea, tanto diacrónica como sincrónicamente. No se puede hablar de un tipo de juventud sino de juventudes. En cuanto a estos jóvenes, la mayoría están terminando sus estudios secundarios o en sus primeros años en la universidad o en terciario. Trabajan pocas horas o con horarios flexibles o no trabajan.

⁹ La utilización de las comillas se debe a que se trata de un uso nativo de los actores para referirse a las organizaciones que conforman al movimiento conservador/masortí. En Argentina, este último se estructura en una red de “comunidades” (escuelas-sinagogas y sinagogas). Las comillas simples se usarán para dar cuenta de conceptos teóricos.

¹⁰ Noam Argentina forma parte de Noam Olami. Ésta es una de las organizaciones mundiales que conforma al nodo “juventud” dentro del movimiento. Se encarga de promover la educación no formal a nivel mundial a niños y adolescentes entre 8 y 18 años. Su sede central está en los Estados Unidos, con filiales en diferentes países. En el caso de Argentina, el movimiento conservador o masortí registró la existencia de 37 “comunidades” que adhieren a él siendo un número significativo en comparación con otros países, de las cuales 16 con Departamentos de Juventud forman parte de Noam (Amijai, Bet-El, Bet Hilel, Benei Tikvá, Beit Israel, Bialik de Devoto, Or Jadash, Dor Jadash, Comunidad Pardés, Lamroth ha Kol, Sio de Morón, Tfilat Shalom, Comunidad Jerusalén, Juventud Judaica, Ciso de Ramos Mejía y Ioná). Todas ellas están ubicadas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en el Gran Buenos Aires. Si bien en el interior del país, existen “comunidades” y organizaciones juveniles cuya espiritualidad es conservadora o masortí, no se encuentran adheridas a Noam sino a los movimientos juveniles sionistas.

Viven con sus padres y no tienen hijos. Son expertos dentro del mundo masortí por haberse formado y por tener una trayectoria “comunitaria” que comenzó en su niñez o en su adolescencia como educandos. Este recorrido por la educación no formal pudo haberse dado en una sola “comunidad” o como se dio en la mayoría de los casos, se trató de una circulación sucesiva por diferentes “comunidades” o clubes hasta dar con ese espacio. En su mayoría, dichos jóvenes atraviesan un proceso de transición hacia la vida adulta gozando de un período de menor exigencia (Margulis y Urresti, 2008). De hecho, según sus testimonios, las razones por las cuales se abandona esta labor se deben a que en la medida en que van asumiendo más responsabilidades (estudio, trabajo, etc.) disponen de menos tiempo.

En segundo lugar, entre septiembre y diciembre de 2018 llevé a cabo 10 entrevistas semi-estructuradas a 10 adultos (8 mujeres y 2 varones) que participan en el movimiento a través de sus “comunidades” ejerciendo un voluntariado (para recaudar fondos para obras, becas, etc., haciendo actividades solidarias, organizando las ceremonias para las festividades, etc.) y a especialistas religiosos (Bourdieu, 2006) utilizando los mismos criterios que en la etapa anterior.

Tanto los nombres de las personas entrevistadas como de las organizaciones mencionados en este texto son ficticios para preservar su anonimato de modo que cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia.

II. Un pasado innovador: sagrado y profano, categorías complementarias

El mundo adulto entiende que el movimiento masortí está en un “momento de inercia”, de estancamiento. Según éste, entre las décadas de 1970 y 1980 el mismo logró imponerse como un movimiento innovador que como en su institucionalización en los Estados Unidos adaptó la Ley Judía y las prédicas al estilo secular y a las preocupaciones cotidianas de la feligresía. Generó una identidad judeo-argentina comprometida con el contexto político y social y a la vez poniendo como centro al espacio sinagoga dentro de la vida comunitaria (Bokser Liwerant, 2011). Para ello, se incorporaron una serie de cambios de convenciones (Becker, 2008) en el modo de habitar lo religioso que se diferenciaba de las ortodoxias, los reformismos europeos o los “tradicionalismos” entendidos como una ortodoxia más moderada. Por ejemplo, en las ceremonias los hombres se sentaban cerca del púlpito y las mujeres en un sector más alejado, pero permitía el uso del órgano.

Se continuó con el cumplimiento de preceptos religiosos pero se incluyó una liturgia con nuevas melodías y nuevos modos en el recitado de plegarias, el uso del idioma vernáculo en las ceremonias, una mayor presencia del rabino en las mismas generando una mayor cercanía con la feligresía, que hombres y mujeres compartan el mismo espacio físico en los servicios, la inclusión de los matrimonios “mixtos” (compuesto por personas judías y no judías) y la incorporación de prácticas y rituales que generaran lazos espirituales con Israel aunque el modo de identificación con lo judío fue desde su condición diaspórica (Schenquer, 2012).

Como plantea Becker (2008: 343), toda convención “implica una estética que hace de lo que es convencional la pauta de la efectividad y la belleza artística”. Esas convenciones propuestas por el movimiento masortí implicaron una nueva estética logrando una efectividad que consistió en acercar a las y los jóvenes. Las ceremonias religiosas con todas esas incorporaciones se volvieron atractivas (Elkin, 1986; Weil, 1988; Fainstein, 2006). Retomando a Becker (2008), toda estética trae consigo una moral que en el caso de dicho movimiento resultó novedosa. El cambio en la disposición del espacio implicó la instalación de una noción de igualdad entre hombres y mujeres; el uso del español en el recitado de plegarias un judaísmo más cercano y masivo, la incorporación de nuevas melodías un judaísmo más alegre y moderno, etc.

A partir del siguiente testimonio puede notarse la relación de cercanía que el rabino estadounidense Marshall T. Meyer, fundador del movimiento masortí argentino tras su llegada a la Ciudad de Buenos Aires en 1959, entablaba con la feligresía. Buscaba instalar un mensaje que esté relacionado con la cotidianeidad de su audiencia transmitiendo valores. En su discurso no se priorizaba una identificación con lo judío por medio del cumplimiento de preceptos religiosos sino también a partir de la enseñanza de un *ethos*, un modo de ser y de estar. Su propuesta resultaba más inclusiva ya que no solo iba dirigida a feligresía observante sino también secular. Trataba de incluir al judaísmo en la vida cotidiana.

Me acuerdo de las prédicas de Marshall que siempre cagaba a pedos a todos. Claro, porque en Bet El... Bet El se hizo gracias a gente de mucha “guita”. Era otra Argentina, era otro poder económico y él no tenía ningún problema en decir “De qué vale venir al templo acá el viernes, el sábado, cuando vos sabés que a tus obreros no les pagás en fecha, cuando no cumplís con sus aportes... No me vengas a hacer el judío que comprás las tres primeras filas para *Iamim Noraim*¹¹. Si le descuentás a tu

¹¹ Días que comienzan con el Año Nuevo Judío y culminan en el Día del Perdón. Para estas festividades la feligresía asiste a la sinagoga para celebrar dichas festividades.

empleada de tu casa el día que no va a trabajar porque está enferma, que estés acá sentado, no sirve” (...) Él lo que hizo, como lo que acá había era muy ortodoxo “soy judío porque como *kasher*, porque uso *kipá*¹² entonces soy judío” (...) entonces él venía con la historia de esto “yo Marshall, yo movimiento conservador prefiero que no uses *kipá*, que no vengas al templo pero que seas una buena persona” (...) lo ideal es venir al templo, comer *kasher* como él comía y besar la *mezuzá*¹³ ... (Entrevista a Ana, 58 años, discípula de Meyer, 2 de octubre de 2018).

En primer lugar puede verse la autoridad del líder. La figura rabínica a diferencia del jasidismo y de otros referentes espirituales, como ocurre con el neo-pentecostalismo (Mosqueira, 2014) o con los pastores de las mega-iglesias evangélicas (Algranti, 2014), no ejercen un 'carisma personal' (Weber, 1964) debido a su biografía, sus dotes y sus cualidades excepcionales sino a través de su 'función' o 'cargo' legitimado por su formación académica y por el hecho de haber sido contratado por la “comunidad” para ejercer como tal. Si bien su elección puede estar dada por sus atributos personales, su capacidad de convocatoria, etc., éste no resulta ser el principal y único factor. Los rabinos, rabinas y seminaristas en general no son dueños de las organizaciones sino personal contratado, salvo algunas excepciones. De modo que si bien en teoría el movimiento masortí avala su poder religioso a partir de la *mara d'atra*, ser la autoridad máxima dentro de su “comunidad”, en la práctica las decisiones de cómo aplicar la *halajá* (Ley Judía), es producto de negociaciones entre esta figura, quien detenta el poder religioso, con las familias de peso que conforman las Comisiones Directivas que llevan un estilo de vida secular; éstas poseen el poder económico, son las encargadas de obtener y administrar recursos, principalmente por medio de donaciones por parte de personas físicas involucradas en dichas organizaciones, que en general suelen ser anónimas y en menor medida por medio del cobro una cuota social a aquellos que participan, y a partir de la contratación que hacen las familias para desarrollar los servicios religiosos (ceremonias de casamiento, *Bar* y *Bat Mitzvá*, circuncisiones, defunciones, entradas que debe ser pagas para obtener un asiento durante los servicios de las “Altas Fiestas”, etc.).

En el caso puntual de Meyer, él no solo detentaba el poder religioso sino también el político. El testimonio da a entender, que el líder aún sabiendo que le estaba hablando a aquellas personas que por medio de recursos ‘cooperaban’ (Becker, 2008) con la organización, podía hacer prédicas que los interpelaran hasta incluso que los

¹² Sombrero circular que cubre la coronilla que se utiliza para rituales y festividades. Su uso es obligatorio para los hombres.

¹³ Significa viga o poste. Se trata de una caja pequeña que contiene un pergamino con fragmentos del Deuteronomio que se coloca sobre el poste derecho de las puertas.

incomodaran. Es decir que esta figura tenía una mayor autonomía en lo discursivo. Esto no resulta así en el presente¹⁴.

En segundo lugar se observa como el rabino Meyer reconfiguraba las categorías sagrado-profano, ya no como categorías binarias sino como complementarias. De las situaciones cotidianas, en tanto profanas, se podían tener actitudes sagradas. En ellas cualquier persona podía encontrarse con el judaísmo. Se corrió de ese programa cultural e ideológico de la modernidad religiosa (Oro, 1996) que entendía lo sagrado y lo profano como categorías binarias en el que el primero se recreaba en el ámbito privado y el segundo en el público (Durkheim, 2008). Lo judío no solo era ser una persona observante de preceptos como sucedía con la ortodoxia. El comprometerse con lo social en sus distintas esferas formaba parte de ser una persona religiosa.

III. Revitalizar lo religioso para innovar y construir autoridad

El mundo adulto percibe que esta concepción de lo religioso ya no resulta efectiva en el presente. Ven que el movimiento está en una “meseta”, hubo una pérdida de originalidad. Ahora innovar es revitalizar la *halajá*. Incorporar una mayor cantidad de preceptos religiosos en la cotidianeidad de la feligresía y en el espacio “comunitario” implicaría ser más “verdadero”, más “genuino”. Ya no basta solo con *ser* sino también *parecer*. Tanto en los discursos de jóvenes como en el mundo adulto aparece la ortodoxia, principalmente la vertiente jasídica Jabad Lubavitch¹⁵, como un “otro” que interpela al movimiento. Los actores para pensarse a sí mismos recurren a la misma para hallar puntos de encuentro o para distanciarse. Incluso los actores que participan en “comunidades” masortí que llevan un estilo de vida secular, ven en la ortodoxia lo legítimo (Setton, 2011).

Esto puede verse en el relato de un rabino de una “comunidad” masortí de la Ciudad de Buenos Aires, que plantea una pérdida de “autenticidad” del movimiento. Ya que no solo es interpelado por la ortodoxia, sino que es la propia feligresía quien cuestiona la autoridad de sus líderes religiosos y de los rituales que llevan a cabo (Dubet, 2006).

¹⁴ En las diferentes etapas de trabajo de campo pudo evidenciarse que los rabinos y rabinas manifiestan que deben ser cautos con sus prédicas ya que las mismas podrían ofender a su feligresía, especialmente a aquella que aporta recursos económicos.

¹⁵ Jabad Lubavitch es un movimiento jasídico ortodoxo fundado por Shneur Zalman de Liadi (1745-1813) en Europa Oriental. En la actualidad cuenta con una gran cantidad de sedes en Argentina y en el mundo que maneja una lógica *glocal* estableciendo centros de actividades nacionales y transnacionales de amplio alcance (Setton, 2008).

Son incluso aquellos feligreses que poseen el poder económico (donantes, familias de peso, etc.) los que en determinado momento de su vida (la celebración de una boda o como se vio en otros relatos, una conversión al judaísmo para poder ser sepultado en un cementerio judío) optan por tener una participación simultánea en una “comunidad” ortodoxa para garantizar que dicho ritual sea legal. Los rituales que hace el movimiento masortí también lo son pero no son reconocidos por la ortodoxia. Esto históricamente ha sido así, pero tal como lo plantea el rabino, ahora la feligresía lo cuestiona. También a partir de estos cuestionamientos pueden verse las fronteras poco claras que existen entre el poder económico y el religioso para definir lo sagrado y lo profano (Brauner, 2009).

Creo que uno de los grandes problemas que tenemos es (...) que creo que hemos perdido o estamos perdiendo la batalla por la autenticidad porque no [el rabino X de una corriente jasídica ortodoxa], incluso nuestra gente, la que hay que atraer y la que hay que retener sienta que lo que hacemos es verdadero. Si somos apenas una copia *light*, si solamente nos tenemos que medir por la vara de la ortodoxia, si lo que hacemos es genuino. Y digo que esta discusión es nueva. **Porque, que yo recuerde, hace 20 años, 15 años, podrían haber diferentes alternativas, pero no era una alternativa que había que especificar qué era o no *kasher* (apto).** Porque en el último siglo nosotros fuimos los *jasidim* (jasídicos) del siglo XX, los que trajeron el gen judío que hizo que el judaísmo llegue al siglo XXI que es el cambio sistemático de cada generación, de cada contexto. Traer la inspiración de lo diferente, de lo nuevo, de lo moderno y readaptar la esencia, ese mensaje de lo judío al nuevo tiempo. Los *jasidim* (jasídicos) del siglo XX fuimos. Y en el siglo XXI nosotros quedamos en una meseta tal, que de pronto algunos nuevos movimientos, alguna vez escuché, ya que casi por la vestimenta y por la fisionomía son casi tribus urbanas, son más atractivas y parecen que es lo verdadero, lo verdaderamente nuevo incluso. Es casi *cool*, distinto, lo diferente. Pero además termina siendo la vara de lo verdadero. Y digo, no solo que haya que atraer sino los que ya están adentro. Yo les quiero decir que, todos sabemos que la cantidad de casamientos ha disminuido dramáticamente por una cuestión social, la sociedad, la gente se casa menos, los jóvenes cada vez se casan menos. Yo les voy a decir la cantidad de casamientos que están sucediendo de familias, de hijos de familias, no digo alejados, digo completamente nuestras, familias de directivos, de donantes, de *mitpalelim* (feligreses) que de pronto los hijos deciden casarse con formatos ortodoxos porque es *kasher* y los que se casan con nosotros, por las dudas van y se buscan una *ketuvá* (acta matrimonial) ortodoxa. Pero la duda es si nosotros somos genuinos, si es verdad y es una lucha que siento que estamos perdiendo dramáticamente (Discurso del rabino Gabriel C. en el Encuentro Anual Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, junio de 2018).

Asimismo puede notarse que el rabino define a la ‘vanguardia’ (Becker, 2008) masortí¹⁶ como los “*jasidim* del siglo XX”. Se apropia de una categoría ajena al

¹⁶ Velho (1977) utiliza el concepto de ‘vanguardia’ a partir del análisis que hace Becker (2008) sobre el mundo artístico entendiendo que el estudio de éste último puede resultar útil para abordar otro. Velho (1977) explica que existen diferentes definiciones de ‘vanguardia’ muchas veces autovalidadas por aquellos grupos que se definen como tales. En términos generales, ésta se preocupa por lo nuevo, no es estática y tiene un espíritu revolucionario. Posee capacidad de reinventarse a sí misma y crea formas nuevas. No está presa a reglas y a normas, a ningún esquema definitivo y duda de las cosas. El conflicto en ella aparece cuando se burocratiza, se aburguesa o se torna académica o de acuerdo con Weber (1964) cuando se produce

movimiento masortí que es propia de Jabad Lubavitch para mostrar que tanto Meyer como sus discípulos fueron los que difundieron el judaísmo con un mensaje original y moderno. El orador nota que existe una lucha simbólica de cómo pensar al judaísmo en la que él también se ve envuelto. De hecho puede verse que él legitima el origen del movimiento con categorías de otro. Da cuenta de que estos grupos ortodoxos lograron presentarse como una alternativa novedosa dentro del campo religioso no solo por instalar una mayor exhaustividad en el cumplimiento de preceptos sino por flexibilizar su campo de acción: ofrece actas matrimoniales ortodoxas a personas que no lo son sin exigir un “retorno a las fuentes”. En términos de Setton (2012) los individuos pueden asumir posiciones periféricas con la ortodoxia. Es decir, sostener relaciones sociales con sus instancias institucionales sin asumir una pertenencia o membrecía. Esto pudo verse tanto en jóvenes como en adultos en las diferentes etapas de trabajo de campo (Lerner, 2017; 2018).

En este sentido, en el siguiente testimonio se observa como el seminarista y escriba Adrián de Comunidad XXX explica que el modo de construir su autoridad religiosa es mostrando una coherencia entre discurso y práctica no solo en el espacio “comunitario” sino fuera de él. A diferencia de lo que sucede con la feligresía masortí o con otros líderes religiosos del movimiento, trata de no hacer esa separación entre lo público y lo privado para recrear lo religioso. Considera relevante llevar un estilo de vida integral que sea explícito y visible para garantizar la confianza no solo en su rol sino en los objetos que produce (Biblias y *mezuzot*). En esta cuestión lo material cobra un sentido específico ya que es partir de él donde se plasma esta concepción de “lo coherente”. Se sigue reafirmando esta idea de ser y parecer que se ve en el no viajar, en la alimentación, en la manipulación de los alimentos, el no uso de teléfonos celulares, etc.

Yo vivo acá a dos cuadras para no viajar en *Shabat*, como *kasher*, tengo doble vajilla, soy *shomer mitzvot* (quien cuida de los preceptos) como se dice. No soy ortodoxo, soy religioso conservador digamos para las cuales en una comunidad en la que uno está tiene que tratar de ir llevando de a poquito, de ir educando, ir enseñando (...) yo lo que siento es que cada vez la gente está más necesitada, te diría de **coherencia**. Es decir, y esto espero que no se interprete como *lashon ha ra*, hablar mal de otro. Que se yo, hay muchos referentes religiosos que son una cosa en lo que postulan y en lo que dicen y otra cosa es lo que hacen. Mismo en *Shabat* enojarte con gente que de repente porque está en el templo con un celular y después salir

una ‘rutinización del carisma’. En el caso del movimiento masortí, desde la percepción de los líderes religiosos puede encontrarse características de esta categoría de ‘vanguardia’ para definir a Meyer y a sus discípulos por proponer un nuevo tipo de judaísmo y entender lo religioso en diálogo con la realidad con la diferencia que la misma sí está atada a reglas y normas. El uso de categorías beckerianas para pensar el mundo religioso también fue implementado por Mosqueira (2014) para pensar la construcción de juventud en comunidades pentecostales en el Área Metropolitana de Buenos Aires.

agarrar, subirte al auto y salir charlando con el otro yendo para la casa [con el celular]. Y yo siento que, por lo menos vamos a hablar de Buenos Aires Argentina, yo creo que estamos un poco hartos del policía que roba, del político que es corrupto, de no sé qué, salvando las distancias, del cura pedófilo por lo cual la legitimidad de alguien que te va hablar de algo espiritual yo siento que la gente valora mucho cuando está dada de lo que uno siente como una integridad, dentro también de lo que es la particularidad de cada persona (...) pero si vos querés un referente, **debería esa persona tener cierta coherencia en su vida personal con lo que está transmitiendo** (Entrevista a Adrián, escriba y seminarista de Comunidad Menorá, 42 años, 11 de octubre de 2018).

Comenzó a construir su autoridad no solo en el ámbito comunitario incluyendo más prácticas para el cumplimiento de preceptos (Lerner, 2018) sino también mostrando que existe un *continuum* en su mundo privado que es íntimo y público a la vez pues su feligresía conoce su casa por haber asistido a cenas sabáticas, ceremonias de *Shabat* en verano debido a que la organización cierra y a determinados festejos también en época estival. Ella reconoce que los alimentos que consume son *kosher*, que en su casa hay doble vajilla, que vive a dos cuadras de la organización para no viajar en *Shabat*, el no uso del teléfono celular, etc. Sus hijos participan dentro de la organización. Su esposa es anfitriona de dichos festejos en el hogar. Cabe aclarar que también esa autoridad fue construida por ser una persona muy querida y solidaria e inclusiva con su feligresía. Se involucra con aquellos que estén en un proceso de duelo o están en una situación terminal o con alguna necesidad puntual y, algo que las y los entrevistados planteaban como excepcional es su acompañamiento a los que están en un proceso de conversión al judaísmo y la inclusión de familiares que deciden apoyar esa conversión sin modificar sus sistema de creencias. Tanto jóvenes como adultas y adultos reconocen que fue y es un líder que brinda espacios de participación. Valorán su accesibilidad y su humildad.

Conclusiones

El mundo adulto del movimiento masortí percibe que aquello que resultó innovador para los jóvenes entre 1970 y 1980 ya no lo es en el presente. Cambiaron los contextos, los modos de vivir la juventud, la construcción de autoridad y los vínculos de pertenencia. El mundo adulto entiende que para construir autoridad, ser “auténtico”, original y “genuino” se debe cumplir con mayor rigurosidad los preceptos religiosos tanto dentro como fuera de la “comunidad”. Ya no alcanza con un modo de ser o estar en el mundo sino con desarrollar un judaísmo más integral. La ortodoxia se presenta como un otro que interpela al movimiento. No es nueva pero logra presentarse como novedosa por construir

legitimidad a través de un cumplimiento más riguroso de preceptos religiosos pero habilitando a que aquellas personas judías que lleven un estilo secular se acerquen y participen de instancias institucionales sin anclar una pertenencia en sus organizaciones. En esos modos de apropiación de la Ley Judía se produce una disputa simbólica de cómo pensar y vivir el judaísmo.

Bibliografía

- Algranti, J. (2014). Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miríada*, 6 (10), 61-88.
- Becker, H. (2008) *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bokser Liwerant, J. (2011) “Los judíos de América Latina. Los signos de las tendencias: Juegos y contrafuegos”. En Avni, Haim (et. al) (comp.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Bourdieu, P. (2006) “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 27, N° 108. El Colegio de Michoacán, A. C., Zamora, México, p. 29-83.
- Brauner, S. (2009) *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Buenos Aires: Lumiere.
- Cohen, G. (1987) “Conservative Judaism”. En: Cohen, A. y Mendes-Flohr, P. (comp.) *Contemporary Jewish religious thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Dubet, F. (2006) *El declive de la institución*. España: Gedisa.
- Durkheim, É. (2008) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Alianza Editorial.
- Kepel, G. (1995) *La revancha de Dios*. España: Grupo Anaya S.A.
- Lerner, V. (2017) “¿Forma o contenido? La tensión entre la lógica del marketing y la “comunitaria” en un espacio juvenil del movimiento judío conservador/ masorti”. *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 11, Nros. 19 y 20, agosto-diciembre 2016 enero-junio 2017, p 101-116.
- Lerner, V. (2018) *Construcciones identitarias de los jóvenes que participan en el movimiento conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la*

actualidad. Tesis de maestría en investigación en ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Mannheim, K. (1990) *Le problème des générations*. Nathan: Paris.

Margulis, M. y Urresti M. (2008) “La juventud es más que una palabra”. En: Margulis, M. (ed). *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, p. 13-30.

Martín Criado, E. (2009) “Clases de edad / Generaciones”. En: Reyes R. (Dir) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4. Plaza y Valdés: Madrid-México.

Mosqueira, M. (2014) “*Santa Rebeldía*”. *Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Oro, A. (1996) “Considerações sobre a modernidade religiosa”. En: *Revista Sociedad y Religión*, N° 14/15, p. 100-112.

Reguillo Cruz, R. (2000) *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.

Sautú, R. (1999) *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires: Belgrano.

Schenquer, L. (2012) *Actitudes sociales en dictadura: Estudio sobre las dirigencias de DAIA y de las instituciones religiosas liberales durante el último régimen militar (1976-1983)*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Setton, D. (2008) “La dimensión emocional del “retorno a las fuentes” en el judaísmo ortodoxo”. En: Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, Religión y Memoria*. Buenos Aires: Colihue.

Setton, D. (2011) “Representaciones y sentidos sobre la militancia religiosa: el caso de Jabad Lubavitch de la Argentina”. En: Kahan, E. (et. al.) (comp). *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía den la Argentina*. Buenos Aires: Lumiere, p. 379-405.

Setton, D. (2012) “Posiciones periféricas en la revitalización de judaísmo ortodoxo en Buenos Aires. En: *Religião e Sociedade*, Vol, 32, N° 2, Rio de Janeiro, p. 101-123.

Vehlo, G. (1977) “Vanguardia e Desvio”. En: Vehlo, G. (comp.) *Arte e Sociedade. Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 27-38.

Weber, M. (1964) *Economía y Sociedad*. México D.F.: Ed. Fondo de Cultura Económica.

La Fogata de San Juan en el Bajo Flores: de estigmas, sanaciones y [Re]ligaciones

Santiago Lima

Resumen

El 23 de junio, o en sus vísperas, se celebra La Noche de San Juan, la cual cierra con su tradicional fogata. Esta festividad coincide con las vísperas del solsticio de invierno, con el paso del día más corto de año y el renacer del sol. En el año 2018, en la Escuela de Educación Media N°3 se reunieron niños, jóvenes y adultos para compartir bailes, canciones, música y dejar, entre las maderas de la fogata, sucesos negativos del año, destinados a desaparecer al contacto con el fuego. También se hacen presentes los deseos y proyectos personales y compartidos por la comunidad. Estigmas y esperanzas se encuentran en este ritual de exorcismo y sanación.

Introducción

La festividad descrita en este trabajo, desarrollada en el seno de la de la zona denominada como *Bajo Flores*¹⁷, tiene sus raíces tanto en la tradición católica europea como en la tradición local. Comparte algunas de sus características más sobresalientes con una amplia cantidad de celebraciones que se llevan a cabo en la Ciudad de Buenos Aires, la Argentina y Latinoamérica. Incluso en el continente europeo esta festividad es fruto del cruce, aunque generalmente choque y/o imposición, entre las practicas paganas y cristianas. Por un lado, los ritos cristianos asimilan formas y contenidos de las practicas populares y, en paralelo, trocan significados incorporando sus símbolos y liturgias a partir su capacidad de coerción y la fácil adhesión a prácticas de cierta familiaridad.

Como forma ordenamiento, primero se señalarán sus orígenes y describirán las generalidades de esta festividad y luego se abordará la especificidad del caso. Los datos

¹⁷ Se denomina Bajo Flores a la zona sur del barrio de Flores de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Es una zona residencial de clase baja. Sus límites están entre las avenidas Perito Moreno, Asturias, Varela y Castañares y, a partir de la Ley 2.329 sancionada el 10 de mayo de 2007 se han fijado sus límites con los del barrio de Nueva Pompeya. El Bajo Flores es uno de los barrios no oficiales de la ciudad. Se caracteriza por sus casas bajas y su poca densidad poblacional, donde se destacan el Barrio Municipal Presidente Rivadavia, el Barrio Presidente Illia y la villa 1-11-14.

surgen de las entrevistas con integrantes del comité organizador y de la experiencia directa del autor.

Origen sincrético de la Fogata de San Juan

Esta celebración pretendidamente cristiana coincide con el solsticio de verano en el hemisferio norte y el de invierno en el hemisferio sur. La fecha de su realización varía entre los días 22 al 24 de junio. Es posible que en un año determinado el solsticio se produzca un día antes o después, esto es debido a las irregularidades del calendario gregoriano, como ocurre con los años bisiestos. Esta festividad se debate, entonces, entre una efeméride astronómica del solsticio (21-22 de junio) y el nacimiento de Juan el Bautista.

Este fenómeno no es para nada raro ni excepcional dado que la expansión del catolicismo precisó de políticas de anulación de celebraciones religiosas preexistentes y, a su vez, de imposición de onomásticos propios en su reemplazo. Esto es lo que diversos autores llaman aculturación. Autores como Fernando Ortíz, Bronislaw Malinowski y Hector Pérez-Brignoli utilizan este concepto para señalar al resultado del proceso por el cual una persona o un grupo de ellas adquieren, generalmente de forma forzada, una nueva cultura (o aspectos de la misma). Los individuos de la cultura sometida se adaptan, es decir se aculturán, incorporando elementos de la cultura dominante. Una de las causas fundamentales ha sido sin dudas la colonización.

Posteriormente, durante el establecimiento de los Estados nacionales se llevan adelante procesos de separación entre las instancias y dominios de las políticas públicas y las instituciones religiosas. Como sostienen Mallimaci y Giménez (2007), es en ese momento donde se ve con mayor claridad que la sociedad, aún luego de este nuevo ordenamiento, mantiene religiosidad popular atravesada por creencias autóctonas no desdeñadas, tampoco, por la institución. Esto sucede con mayor evidencia (y continúa hasta la actualidad de esta forma) en las poblaciones rurales y periferias de las grandes ciudades. Es una religiosidad que mezcla los elementos centrales del catolicismo, con todas sus variables reformistas, con elementos propios de la cosmovisión de los pueblos originarios, creencias precolombinas y de herencia africana.

En el caso del culto exclusivamente cristiano, el día 24 de junio celebra el nacimiento de San Juan, quien es considerado como aquel que preparó a la humanidad para la llegada de Jesús, deidad central para esta religión. Es el único santo al cual se le festeja su

nacimiento en lugar de su muerte, como tradicionalmente lo hace esta religión. Por otra parte, este personaje se encuentra asociado al elemento agua por su condición de bautista antonomasia. Así es que durante ese día y esa noche se cree que el agua, sobre todo del rocío, de la lluvia, de los lagos y de los ríos, tiene propiedades mágicas y curativas.

Sin embargo, este onomástico no pudo velar del todo las prácticas propias del folclore y la cultura popular como así tampoco pudo imponerse el agua sobre el fuego. Lo pagano supera a lo sagrado.

El fuego es el símbolo en el que se basan los rituales ancestrales de esta noche. Es el elemento purificador que libera a los sujetos de la mala suerte y por eso se lo alimenta lanzándole muebles y ropas viejas o, en otros casos, con listas escritas en papel de todo aquello que se quiere dejar atrás. A su vez, como sucede en los países del hemisferio sur, además de utilizar el fuego como elemento purificador, se lo enciende para otorgarle más fuerza al sol. Esta fecha se corresponde con el instante en que la posición del sol en el cielo se encuentra a la mayor distancia angular negativa del ecuador celeste, momento en el cual se empieza a producir la reversión de la tendencia al alargamiento de la duración de las noches y al acortamiento de las horas diurnas.

Los antiguos celtas llamaban Alban Heruin al rito que acontecía durante una de estas noches, y su principal significado era el de celebrar el instante en el que el Sol se hallaba en su máximo esplendor, cuando duraba más tiempo en el cielo y mostraba su máximo poder a los hombres, y al mismo tiempo, el día en que empezaba a decrecer en el Solsticio de Invierno. Para conmemorar y al mismo tiempo para atraer su bendición sobre hombres, animales y campos, se encendían grandes hogueras. Este festival se lo asocia a rituales destinados a obtener pareja o a conservarla.

Otra de las raíces de tan singular noche se la puede hallar en las fiestas griegas dedicadas al dios Apolo, que se celebraban en el solsticio de verano encendiendo grandes hogueras de carácter purificador. Los romanos, por su parte, dedicaron a la diosa de la guerra Minerva unas fiestas con fuegos y tenían la costumbre de saltar tres veces sobre las llamas. Ya entonces se atribuían propiedades medicinales a las hierbas recogidas en aquellos días.

Entre los beréberes de África del norte (Marruecos y Argelia) se encienden el 24 de junio, durante la fiesta llamada Ansara, hogueras que producen un denso humo considerado protector de los campos cultivados. A través del fuego se hacen pasar entonces los objetos

y utensilios más importantes del hogar. Los beréberes las encienden en patios, caminos, campos y encrucijadas y queman plantas aromáticas. Prácticamente ahúman todo, incluso los huertos y las mieses. Saltan siete veces sobre las brasas, pasean las ramas encendidas por el interior de las casas y hasta las acercan a los enfermos para purificar e inmunizar el entorno de todos los males. Lo cierto es que esta costumbre beréber de celebrar el solsticio es preislámica porque se basa en el calendario solar, mientras que el musulmán es lunar.

El sincretismo del rito pagano con el cristianismo atravesó el Atlántico y se dispersó por las colonias españolas. En Argentina, como ya se has señalado anteriormente, se celebra incorporando sus propias particularidades locales. Empero, este ritual tiene un fin que se percibe de forma unánime a lo largo de todo el territorio: protegerá y dará suerte todo el año. El ceremonial incluye escribir en un papel todo lo indeseable que se quiere apartar u olvidar, “los espíritus maléficos” del año que pasó.

Especificidad de la Fogata del Bajo Flores

El jueves 23 de junio de 2018 se realizó en la Escuela de Educación Media N°3 D.E. 19 la decimoquinta Fogata de San Juan de la Bajo Flores bajo la consigna *NO al fuego de las armas, SI al FUEGO de los SUEÑOS*. Los niños y jóvenes, algunos acompañados de sus padres, comenzaron a llegar a las 14 hs. Los grupos coordinados por docentes de los barrios más alejados se aproximaron en micros escolares.

Sin embargo, la fogata precisa de pasos previos. Daniela Ramos¹⁸, Coordinadora de un centro cultural de un barrio de la zona e integrante del comité de organización de la Fogata de San Juan, relata que los dos meses previos a este evento, el comité organizador “se juntó todos los días martes para ir preparando todo e ir estudiando los recursos con los que se cuenta. Aunque algunas veces no se sabe hasta último momento. No sabemos si la ciudad nos baja las meriendas o si van a venir los bomberos. Todo es a pulmón y pura incertidumbre. El clima es algo que está fuera de control”. Sobre esto último, Cano cuenta que estuvo evaluada la posibilidad de posponer una semana la celebración si el clima no era propicio. Como veremos más adelante los participantes son mayoritariamente menores de edad, lo que acentúa la complejidad de la situación frente a una posible inclemencia climática.

¹⁸ Se utiliza seudónimo. La entrevistada fue realizada por el autor el día 15 de junio de 2018

Otras actividades se desarrollaron previamente: el jueves 21 de junio se armaron quinientas bolsitas con golosinas para entregarles a los chicos al final de la fogata y el viernes 22 de junio se amasó y cocinó pan durante toda la noche. Se realizó entre algunas madres del barrio e integrantes de las organizaciones culturales barriales.

El sábado en las primeras horas de la mañana se comienzan las tareas de armado de los espacios de juegos y el espacio central para la fogata. Quienes están desde la mañana generalmente no se quedan al desarme. El lugar es conocido ya; hace varios años que se realiza allí. Las tareas están claras y el cronograma ajustado después de tantos años de experiencia. Pero no siempre fue así.

La primera fogata arrancó por iniciativa de los centros culturales de la zona, en el marco del programa cultura en barrios, con la intención de revitalizar ritos colectivos y populares que estaban perdidos. Ramos narra la experiencia de la siguiente forma:

La primera la hicimos en Parque Lezama. Nada que ver. Participamos todos los centros culturales de acá e invitamos a las organizaciones del barrio con las que estábamos trabajando, pero fue todo allá. Al otro año empezamos a pensar ¿Qué tiene que ver Parque Lezama? Por más bueno que esté. Nos habíamos ido con todos los chicos en micros, hicimos desfiles de muñecos. Tomamos esa experiencia y dijimos hagámoslo acá en el barrio. Pero, bueno, ¿Dónde? ¿Dónde hay un lugar donde se pueda hacer fuego? No teníamos un espacio con la extensión del Lezama. Entonces empezamos con algo muy chiquito. Con unas fogatitas, muy temerosos y limitados de no poder hacer mucho despliegue. Las hicimos en diferentes lugares del barrio. Las primeras las hicimos en un predio que tiene el Barrio Juan XXIII, que son unos monoblocks que están al lado del Barrio Illia y el Barrio Rivadavia. Pero el lugar se fue poniendo cada vez más picante, y nos sentíamos muy expuestos al punto de que en una fogata intentaron robarnos el sonido. Entonces empezamos a moverla hacia otros lugares hasta que desde hace 5 años hasta la actualidad las empezamos a hacer en el patio del EMEM 3, DE 19. Usamos toda la escuela, con talleres y como soporte para todas las actividades.

De esta festividad y de las actividades en torno a ésta no solo participan los centros culturales y el programa de cultura en barrios, sino que también participan el Club de Niños del Bajo Flores, el Club de Adolescentes, el Programa de Adolescencia, COPA, una organización y comedor del barrio, entre otras organizaciones barriales.

Los organizadores y otros participantes entrevistados sostienen que es un evento que ha quedado instalado después de tantos años. Es para ellos la actividad más importante que reúne a los vecinos y reconvierte al espacio público y la calle como un lugar de encuentro y alegría¹⁹. De esta idea surge la consigna que acompaña a este evento casi desde sus primeros años: *En el Bajo Flores pasan otras cosas*.

Todos manifiestan que año tras año se dificulta su realización: “todo se pone tan cuesta arriba, poniendo el hombro, tiempo y dinero, que algunos años nos entra las dudas de si queremos hacerlo”. Pero todos los años se repite por demanda de los vecinos. Los organizadores se alimentan, como el sol lo hace en este ritual, de la energía de la gente. Ramos cuenta que

unos meses antes la gente ya pregunta cuándo va a ser la fogata para programarse y dejarse el día libre de actividades. La gente te obliga en el buen sentido, se apropia de la fogata. No se puede abandonar algo así, donde uno depositó tanto amor y donde la gente pide y necesita tanto.

La realización de la festividad y de las actividades que la rodean se sostiene a partir de las organizaciones del barrio, apelando a los recursos con lo que cuenta cada uno. El Club de Niños y Adolescencia, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Ciudad de Buenos Aires, pone a disposición las meriendas que les son proveídas, leche chocolatada y alfajores. Con motivo de esta fecha solicitan al ministerio que les otorguen un número cercano a tres veces más. Empero hasta último momento no conoce si efectivamente se les considera la petición. Entre las otras organizaciones se reparten el resto de las tareas necesarias, como la gestión de presencia de personal de bomberos, la presencia de un sacerdote para la bendición del fuego, la solicitud y acopio de materiales para que los chicos realicen los dibujos y escriban los deseos y para el armado del muñeco, los medios para la impresión de volantes, afiches y otros materiales, entre otras. La Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) y la Unión de Trabajadores de la Educación (UTE) coopera aportando material didáctico e imprimiendo material de difusión. Los micros se consiguen a través de diferentes sindicatos.

¹⁹ Unos pocos años antes también se realizaban festejos y actividades durante día 11 de octubre, tomada esta fecha como el último día de libertad de los pueblos originarios, pero no pudo sostenerse en el tiempo por falta de recursos. Se optó por aunar recursos y energías en una sola fecha.

La fogata tiene la tradición de cerrar con la presencia de grupos de percusión²⁰. En los últimos dos años se ha conseguido la presencia en esta instancia de la agrupación *La Chilinga*.

En el interior de cada organización se prepara el muñeco y comienza a trabajar la temática en relación a la fogata. Eso se lo comparte y conversa con las otras organizaciones. La temática surge precisamente de ese intercambio. A través de las conversaciones con los chicos, sus dibujos y sus deseos, va surgiendo el tema más fuerte abarcativo y general que va servir de hilo conductor de las actividades que rodean a la festividad.

A partir de lo que se extrae de los talleres de niños y jóvenes y las propuestas de las organizaciones y vecinos de barrio se da forma al eje que va a tener la fogata. Todos los años va cambiando. No de forma abrupta dado que la realidad tampoco es percibida con fluctuación. Por esta razón, la consigna *En el Bajo Flores pasan otras cosas*, desde aquellos años en los que se la pensó, quedo permanentemente hasta la actualidad. Es la manifestación de la presencia y la potencia del estigma. Ramos manifiesta que “existe una sensación de que en el Bajo Flores está todo mal, nada bueno se puede esperar”. Y agrega

De hecho, a mí me cuesta mucho llevar a la gente de acá (barrio periférico) hasta allá y no estamos a más de 10 cuadras. Y muchos no van. Porque allá te roban, allá te matan. Todo lo malo pasa en el Bajo Flores; no pasa nada divertido, nadie aprende, nadie crece. Fue una frase de las del principio y quedo fuerte, como slogan.

La frase elegida este año, *NO al fuego de las armas, SI al FUEGO de los SUEÑOS*, surge de la preocupación por la cantidad de muertes que se han dado y el número elevado de armas que hay en el barrio. “Hay muchos pibes muertos por la policía y por enfrentarse entre ellos, demasiadas veces a causa de un mal chiste o un gesto” (entrevistado anónimo).

Los integrantes de comité de organización comentaron al autor que la consigna fue muy discutida, no solo por tratarse de un tema muy sensible sino también por la inclusión de una premisa que parte de la negatividad. Los vecinos e integrantes de las diferentes organizaciones coinciden que es importante construir una imagen positiva del barrio y de quienes lo habitan. No operar sobre la mirada de los otros sino también sobre la autopercepción. Las fronteras de este barrio no oficial son más fuertes que cualquier

²⁰ Diferentes Fogatas de San Juan que se realizan en la Ciudad de Buenos Aires incorporan elementos de la cultura afro-rioplatense entre las cuales resaltan el uso de tambores y ritmos típicos.

frontera presente entre los barrios no oficiales. Este es un caso muy claro de las formas en que el Estado establece sus fronteras y sus otros internos.

Estas formaciones nacionales de alteridad, propagadas desde un Estado dirigido por una elite que se define a sí misma como un *no otro*, no solo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que, administrando jerarquizaciones socioculturales, “regulan condiciones de existencia diferenciales para los *otros* internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un Estado Nación extiende su soberanía” (Briones 2008:16).

A su vez, estas posiciones impuestas terminan, con el tiempo, por ser asumidas por los sujetos como identidades propias y de las culturas que integran. Esta percepción es adoptada por el conjunto de los sujetos que integran la nación, tanto por quienes ocupan la posición como por quienes ocupan otras posiciones diferentes a ésta. Son identidades naturalizadas y racializadas. La solidez de esta construcción radica en que el procedimiento de imposición queda invisibilizado. Como sostienen De Certeau (1993) y Rufer (2010), la historia oculta sus propias condiciones de producción. La expropiación primaria de los recursos y la constitución de las desigualdades no eluden a la historia, la construyen. La historia no piensa el tiempo, opera con él.

De esta forma, los habitantes del Bajo Flores, como colectivo marginalizado, poseen una identidad que se corresponde no solo a una historia que marca una posición, sino también a una herencia de una desposesión (Segato, 2007).

En este sentido, la Fogata de San Juan pretende ser un tiempo y un espacio que permite salir de esa posición estigmatizada. A la vez puede servir de base para configuración de nuevas identidades individuales y colectivas.

De hecho, opera, esta celebración, especialmente sobre la construcción de esas identidades jóvenes. La mayor parte de los participantes son niños de los centros culturales, del barrio y de los Clubes de Niños y Jóvenes de Caballito, Mataderos, Lugano (invitados) y Bajo Flores. Los adultos de barrio se aproximan cerca de la hora del encendido del fuego.

Desde las 14.30 hs. los niños participan de en diferentes juegos del estilo kermes, actividades artísticas. También hay música y danza en vivo y clases abiertas de diferentes géneros. Recién a las 17 hs., cuando empieza el ritual del encendido de la fogata se

empiezan a acercarse los vecinos. En ese momento, también se hace presente un sacerdote católico para hacer una bendición del fuego. Si bien la religión católica disputa los significados de esta fecha, resulta lógica su presencia ya que también la tiene dentro de la comunidad de los barrios que componen el *Bajo Flores*. Ramos comenta que “estos curas villeros tienen la particularidad de que van a los velatorios que generalmente se hacen en las casas. La figura del cura, como la del maestro y el médico, son muy importantes en el barrio”. Además, mientras las políticas neoliberales que aumentaron los niveles de pobreza y disminuyeron la presencia del Estado, las instituciones religiosas han desarrollado importantes redes de contención física y emocional, de seguridad y de asistencia en general dirigida especialmente a los sectores sociales más relegados.

Para llegar a este punto se trabaja durante meses, dentro de los centros culturales y otras organizaciones vecinales, con niños y jóvenes sobre las cuestiones que se quieren dejar atrás, acerca de que aquellas cosas que se pretenden cambiar y se indaga en aquellos sueños y anhelos personales y colectivos con el fin de armar los muñecos y las anotaciones para lanzar al fuego. Sin embargo, durante ese día se instala un stand con urnas y material para escribir o ilustrar los deseos. Allí, personas de todas las edades ponen las cosas malas que quieren quemar, dejar atrás y sin retorno, y también depositan las cosas que quieren que les sucedan.

La Fogata del Bajo Flores incorpora los deseos. No solo quema lo malo con el objetivo de que no se repita, sino que también el fuego sirve para transformar y elevar las esperanzas. La pretensión es no centrarse en lo negativo. Este ritual permite visualizar y objetivar el propio sufrimiento, purgarse de él a partir de un proceso de desnaturalizarlo que permite alimentar un sentimiento de esperanza. Así también, esta celebración otorga a los participantes una especie de certidumbre frente a tanta incertidumbre. Concede la posibilidad de reflexionar sobre lo que necesario cambiar de uno y lo que es preciso que cambie del contexto, a la vez que promueve una mirada hacia un futuro con posibilidades. Y todo a partir de la contención y la proyección de un colectivo. Tomando algunas ideas de Das (2007), podría decirse que la comunidad a través de este rito pretende encontrar alguna clase de sentido a su sufrimiento individual y colectivo, formular alguna clase de teodicea que permita vislumbrar un mejor porvenir, quizás una posible compensación o recompensa.

Con el tiempo esta fogata se ha instalado en el barrio y sus habitantes la toman como una celebración propia. El fuego es considerado por todos como facilitador de la comunión, de penetración, de hipnosis y de introspección.

Esta festividad, que puede encuadrarse como ritual, tiene objetivos en dos dimensiones complementarias. Por un lado, en el plano individual apunta a tres objetivos principales:

- a) Lograr el bienestar a partir de la limpieza interior.
- b) El encuentro y reflexión con la propia historia.
- c) Agradecer lo recibido durante el año, dejar ir o purgarse de las malas experiencias y/o solicitar un mejor porvenir.

Por otro lado, en el plano de lo colectivo, es un ritual comunal y, por lo tanto, apunta a:

- a) Afianzar los lazos comunitarios.
- b) Recuperar y revalorizar el territorio habitado por el colectivo.
- c) Mejorar la capacidad productiva de la comunidad (tanto en lo que refiere a la estabilidad laboral o económica como en lo que refiere a otras actividades como las culturales).

Una parte de este ritual ofrece un clima festivo con entretenimientos en el que participa activa y creativamente toda la comunidad: juegos grupales, música, danza y payasadas. Apela a potenciar aspectos emocionales, creencia en la posibilidad de armonizar los opuestos y percibir en unidad, este mundo y el otro. Un archi-modelo filosófico sustentado en la idea y creencia en una “circulación eterna”. En estrecha relación con esto debemos señalar a) que la relación entre humanos y dioses no es verticalista, sino de “negociación”: dar y recibir, y b) no se soslayan aquellos deseos sexuales y/o calificados como bajos, por lo que hay lugar al empleo de un lenguaje soez. Estas ritualidades suelen ser, también, el reflejo del inconsciente reprimido y doctrinados por la cultura colonial y la religión católica.

Por último, en los últimos años se ha sumado una nueva práctica: al momento de la fogata se acercan familias del barrio que, aún no participando del resto de las actividades o de alguna organización específica, encuentran un espacio para llorar a sus pibes muertos. Aprovechan, también, la presencia del cura villero. Ramos lo describe de la siguiente manera:

Al momento de la bendición de la fogata, era un llanto terrible de algunas personas mientras otros celebraban. Esto se daba sobre todo hace unos años, antes de que bajen la gendarmería al barrio. Se morían pibes todas las semanas, todo el tiempo velando pibes. O porque los mato la policía o porque se mataron entre ellos, quizás por una boludez. Y, entonces nosotros pensábamos ¿Qué hacemos con esto? Porque no era el espíritu de la fogata, pero se daba. Y bueno, si se da tiene que ser. La gente espera eso, es un momento donde ves que las familias escriben el nombre de aquel que perdieron y lo tiran al fuego. Nosotros no lo canalizamos, pero sucede. La familia viene a dejar el nombre del pibe murió en el fuego.

Algunas consideraciones finales

Esta festividad, que tiene la finalidad de alimentar y celebrar el fortalecimiento de sol, permite a la vez fortalecer a los sujetos y a su comunidad. Es el fin de un ciclo y el inicio de uno nuevo. Se generan y refuerzan nuevos lazos sociales al mismo tiempo que se reflexiona sobre lo que se es, lo que no se quiere continuar siendo y lo que se desea ser. Las identidades y posiciones construidas desde afuera pueden ser rebatidas frente a una autopercepción basada en un *pensarse uno mismo* y en un *pensarse en comunidad*. No solo se favorece a una mayor cohesión social, sino también a la convicción de que existe una posibilidad de superación y un derecho a que esto suceda.

Esta festividad permite, al menos, dos tipos de *religaciones*: una referida a la ligación comunitaria y otra en relación a la posibilidad de existencia de fuerzas superiores con las que es posible comunicarse y que la vez pueden actuar en nuestro beneficio. En este sentido, este tipo de religiosidad se transforma en una suerte de estrategias simbólica de supervivencia que opera en la producción del sentido de la vida, nuestra existencia y de la posibilidad de un bienestar.

Además, esta celebración actúa como proceso de sanación personal y comunitario. Permite dar cierre a situaciones dolorosas, reactivando, en alguno caso, procesos psicofísicos de reparación basados en la idea de que existe un futuro promisorio para quienes continúan dentro del proceso de la vida y que aquellos que ya no lo están han encontrado finalmente un estadio superior, cuanto menos, de tranquilidad.

Hay una cuestión más respecto a la presencia de un sacerdote que resulta importante. Además de una pertinencia ligada al asistencialismo que ejercen dentro de los barrios las instituciones religiosas y el acompañamiento que dan en momentos claves como los

velatorios domésticos, los curas, percibidos como representantes de dios, actúan garantes de la autenticidad y legitimidad del rito y de la creencia particular.

Por último, la experiencia desarrollada en el espacio público produce una resignificación. Libera el espacio, por un lado, de los estigmas frutos de prejuicios y, por otro lado, disputa simbólicamente y concretamente territorio con aquellos peligros que se encuentran anclados en él.

Bibliografía.

Briones, C. (2008) Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia.

Das V. (1997) “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”, en International Social Science Journal. Vol. XLIX, No. 154. Dossier sobre Antropología: temas y perspectivas. UNESCO.

De Certeau, M. (1993) La invención de lo cotidiano, México: Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Eliade, M. (1976) El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE.

Escobar, T. (1993) “La belleza de los otros”, Centro de documentación e investigaciones de arte popular e indígena del Centro de Artes Visuales – Museo de Barro, Asunción.

Linde, K., Ramirez, G., Mulrow, C., Pauls, A., Weidenhammer, W., Melchart, D. (1996) St John’s wort for depression—an overview and metaanalysis of randomised clinical trials. BMJ.

Mallimaci, F.; Giménez, V. (2007) “Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, en Revista Argentina de Sociología, Vol. 5, N° 9, noviembre – diciembre, pp.44-63. Buenos Aires, Consejo Profesional en Sociología.

Ochoa de Masramón, D. (1966) Folklore del valle de Concarán. Recuperado en el mes de junio de 2018 del sitio <https://web.archive.org/web/20160304185128/http://biblioteca.sanluis.gov.ar//publicaciones/folklore%20del%20valle%20de%20concar%C3%A1n.pdf>

Ocampo, E. (1985) *Apolo y la máscara (la estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas)*, Barcelona, Icaria.

Ortiz, R. (1996) *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Pérez-Brignoli, H. (2017) “Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana”, en *Cuadernos de Literatura* Vol. XXI N°41 - enero-junio 2017. ISSN impreso 0122-8102 - ISSN en línea 2346-169. págs. 96-113

Rufer, M. (2010) *La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales*. *Memoria Y Sociedad*, 14 (28), 11-31. Recuperado a partir de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8247>

Segato, R. (2007) *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.

Walsh, C. (2014), *Interculturalidad y colonialidad del poder*. En Mignolo W. (comp.) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp.17-52). Buenos Aires: Del Signo.

Williams, R (2012). *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: La marca editora.

Religiosidad, conocimiento y emociones. Aprendizajes para el manejo de conflictos en el budismo de la Soka Gakkai

Denise Welsch

Resumen

En este trabajo intentaré hacer un acercamiento a la religión como sistema de conocimiento relacionado con las emociones y el modo de manejarlas. Tomaré el caso del budismo de la Soka Gakkai Internacional de Argentina, en el cual las emociones juegan un doble rol. Por un lado, como meta a alcanzar: la práctica y el estudio del budismo son considerados como el camino a un estado interior de verdadera felicidad, que se manifiesta en la vida cotidiana. Por otro lado, las emociones son el elemento central para avanzar por ese camino. Partiendo de esto, voy a analizar el modo en que los miembros de la Soka Gakkai en Buenos Aires organizan sus vidas y relaciones sociales al aplicar conceptos budistas abstractos a sus experiencias cotidianas. El budismo será entendido como un sistema de conocimiento que le brinda a sus practicantes las herramientas necesarias para “elevar su estado de vida” al enseñarles a identificar los estados emocionales relacionados con ellos en términos de “altos” y “bajos”, y a controlarlos y superarlos. Desde una perspectiva antropológica, argumentaré que el budismo de la Soka Gakkai puede ser considerado como un sistema regulador del comportamiento emocional, en tanto que prescribe cómo lidiar con conflictos y situaciones que involucran reacciones emocionales. Los miembros de la organización afirman que aplicar estas enseñanzas ha mejorado sus vidas, haciéndoles sentirse más felices y, por lo tanto, crear un mejor ambiente en su entorno. Basándome en mi trabajo de campo con miembros de la Soka Gakkai en nuestro país, intentaré aproximarme a la lógica interna de este sistema que lleva conceptos filosóficos abstractos a situaciones materiales concretas, permitiéndole a las personas transformar sus vidas.

Introducción

Los estudios sociales acerca de los fenómenos religiosos han formulado a lo largo de los años diversas definiciones acerca de en qué consisten, cuáles son sus elementos distintivos, las ideas sobre la realidad que proponen. Varios autores se refirieron a las religiones desde una perspectiva simbólica, en las que los símbolos y sus significados brindan a las personas una idea de orden, una explicación de cómo funcionan las cosas y

cómo están relacionadas entre sí, así como también un sentido de orientación, de guía para sus acciones, en tanto que estas definiciones le dan lugar tanto a elementos descriptivos como también a prescriptivos (Durkheim, 1968; Geertz, 1973; Levi-Strauss, 1984; Turner, 1980); en palabras de Clifford Geertz, los símbolos no solo expresan sino que modelan la realidad (Geertz, 1973).

Considerando estas perspectivas acerca de la religión, en esta ponencia exploraré el modo en que lo religioso se relaciona con lo emocional, partiendo del caso empírico de los miembros de la Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR), quienes dan cuenta de que el budismo difundido por dicha organización los ha ayudado a superar diversas situaciones en las que lo emocional juega un rol preponderante. Me aproximaré entonces a la filosofía budista como un sistema de conocimiento que aporta “herramientas” conceptuales que le permiten a los practicantes de este budismo identificar las emociones que les están afectando y actuar sobre ellas, transformando situaciones adversas en experiencias de aprendizaje y superación. Esto se da a partir de la comprensión y aplicación, por parte de los creyentes, de ciertos principios de la filosofía budista según los cuales todas las personas poseen inherentemente diez *estados de vida*, entre los cuales se van moviendo a lo largo de sus vidas. Comprender esto equivale a poder tomar el control sobre dicho movimiento y direccionarlo en forma ascendente, es decir, hacia el más elevado: la felicidad. En este sentido, es posible pensar al budismo²¹ como un regulador del comportamiento emocional.

Siguiendo las propuestas de la tradición constructivista, entiendo las emociones como constructos sociales que pueden ser evocados, manipulados y controlados en formas aprendidas y transmitidas culturalmente, que constituyen por lo tanto prácticas y formas de relacionamiento social específicas (Geertz, 1973; Lutz y White, 1986; Rosaldo, 1984). Como intentaré demostrar en lo que sigue, en el caso que analizo la noción de emociones, si bien implícita, que utilizan los miembros de la Soka Gakkai argentina va más allá de la presupuesta dicotomía entre emoción y pensamiento, o entre lo irracional y lo racional, en tanto que el control sobre las emociones identificadas con los llamados “estados bajos”, en pos de alcanzar aquellos considerados “altos”, implicaría una especie de racionalización de las emociones. Es decir, el control sobre las emociones reclama un mayor entendimiento de estas, de sus causas y de sus efectos (de acuerdo con la Ley de

²¹ Me refiero exclusivamente al budismo difundido por la Soka Gakkai.

Causa y Efecto y el *karma*), no su supresión u ocultamiento. Las emociones, veremos, deben ser cultivadas, y algunas son mejor valoradas que las otras. Todas ellas son consideradas naturales, inherentes a la condición humana, pero en la misma forma también lo es el poder para controlarlas y superarlas.

A continuación haré un breve repaso por algunos aspectos significativos de la historia y las prácticas de la Soka Gakkai, para entender el importante rol que este budismo tiene en la vida de las personas, para quienes este no es simplemente algo más, complementario, sino que es parte de sí mismos. Como argumentaré más adelante, sostengo que la religión puede definir cómo vive la gente, con qué expectativas, y cómo se relacionan con todas las cosas y todas las personas, en tanto que les proporciona la guía y las herramientas necesarias para encontrar su lugar en el mundo.

De la educación para la felicidad al budismo para la paz

La Soka Gakkai surgió en Japón, en la década de 1930, como una asociación de docentes y educadores que buscaban implementar un sistema educativo basado en los valores, que promueva el desarrollo de las capacidades de los niños, y que sean el bienestar y la felicidad de estos el principal fin de la educación. El budismo del monje japonés Nichiren Daishonin (1222-1282 d.C.) proveería la base para este sistema. Durante la Segunda Guerra Mundial los dos líderes principales de la organización fueron encarcelados. El fundador Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) murió en prisión, mientras que su discípulo Josei Toda (1900-1958) fue liberado al terminar la guerra. A partir de entonces, la organización pasó a ser principalmente budista, y, tras las tragedias de la guerra y los bombardeos de 1945, el objetivo sería promover la paz y el desarme nuclear. Los pilares de la educación y la cultura basados en la promoción de valores pasaron a ser el medio para dicho fin, en lugar de ser, como antes, el fin en sí mismos. De esta forma, la Soka Gakkai se convirtió en una organización religiosa en la que la gente practicaba el budismo como forma de manifestar su budeidad interna.

La llegada a la Argentina se dio en la década de 1960, en el marco de los viajes que el sucesor de Toda al frente de la organización, Daisaku Ikeda (1928-), comenzó con el fin de hacer llegar la Soka Gakkai a otros países. En la actualidad la sede argentina (SGIAR) cuenta con entre 25 y 30 mil miembros distribuidos por todo el país.

La práctica principal de la Soka Gakkai, conocida como *daimoku*, consiste en la recitación diaria de *nam myoho rengue kyo*. Según el monje Nichiren, es la forma correcta para manifestar la *budeidad* inherente a todos los seres, es decir, desarrollar todos sus potenciales. El motivo de esto es que la recitación de dicho mantra, que puede traducirse al español como “entrega devota al Sutra del Loto”, equivale a la lectura completa del Sutra, referido a la simultaneidad de causa y efecto y al potencial infinito de todas las cosas (expresados en los ideogramas *myo* y *ho*). Esto quiere decir que todas las cosas, al mismo tiempo que causan efectos, son también efectos de causas anteriores. Así, el budismo explica que todos los fenómenos de la existencia están conectados entre sí, a través de la llamada Ley de Causa y Efecto. La práctica del *daimoku* se puede realizar en forma individual o grupal, y debe hacerse dos veces al día (al amanecer y atardecer), y una vez al mes en forma grupal, previo a las reuniones llamadas *zadankai*, en las que participan todas las personas que viven en un mismo barrio. En estas reuniones se explican los conceptos centrales de esta corriente budista, y los participantes son incentivados a contar sus propias experiencias aplicando dichos conceptos.

Las emociones como medio y como fin

En la primera etapa que atraviesa la Soka Gakkai, desde su creación hasta el encarcelamiento de sus líderes, las emociones aparecen como un fin a alcanzar, que los niños lleguen a ser adultos felices; son la meta de un sistema educativo particular. Más tarde, con la refundación de la organización, las emociones siguen estando presentes como un fin, aunque ahora como objetivo de la práctica budista (la felicidad de las personas). Pero si seguimos profundizando, veremos que hay aún más dimensiones para indagar.

La cuestión acerca de las emociones abarca varios aspectos que fui descubriendo a lo largo de mi trabajo de campo con miembros de SGIAR. El más evidente es el que aparece frecuentemente en sus narrativas, al dar cuenta del *daimoku* y de lo que significa para ellos. A un mismo nivel podemos encontrar las emociones despertadas por las reflexiones acerca de su *maestro de vida*, Daisaku Ikeda. En el primer caso, se refieren al *daimoku* como momento de reflexión e introspección, de experiencias intensas al enfrentarse consigo mismos, con su verdadero ser interior. En el segundo, presencié varias veces profundos silencios de respeto y admiración al pensar en las enseñanzas de Ikeda y las

dificultades que debió superar a lo largo de su vida, y hubo hasta lágrimas, al pensar en la posible muerte del *maestro* y el deber de ellos, en tanto discípulos, de seguir adelante con su misión de seguir propagando el budismo.

Pero más allá de esto, lo que me interesa retomar en esta ponencia está relacionado en el rol que las emociones tienen dentro de la cosmología budista, en la que aparecen más como un medio. En muchos casos son invocadas como el motivo por el cual las personas decidieron *probar* la práctica de *nam myoho rengue kyo*, e incluso ingresar a la organización: porque se sentían tristes, enojados con el mundo, o desamparados ante diversos tipos de situaciones que no podían solucionar. En este sentido, las emociones son algo a superar (tristeza, miedo, ira), y algo a alcanzar (alegría, armonía, empatía). El fin último de la práctica budista, como dijimos, es asimismo una emoción: la felicidad individual, que según el concepto de *esho funi* (unidad del sujeto y su entorno), llevará también a la felicidad de los demás.

El interés por este aspecto yace en que, visto de esta forma, el budismo de la Soka Gakkai le estaría dando a las personas una guía para superar esas situaciones conflictivas que hasta el momento parecían insuperables, y para dar lo mejor de sí mismos, para transformar lo negativo en experiencias positivas y buenos sentimientos, hacia uno mismo y hacia los demás. Y las herramientas que brinda son los conceptos que explican cómo funciona el universo y qué relaciones son centrales para dicho funcionamiento, que no es otra cosa más que el funcionamiento de la vida humana misma. Frente al caos inexplicable, el budismo de la Soka Gakkai le provee a sus miembros respuestas y orden.

Veamos ahora cuáles son estos conceptos y cómo se los define y usa.

Diez estados de vida

El concepto central es el de los *diez estados de vida*, o también *diez mundos*. Estos se clasifican de diversas formas, pero para lo que sigue me voy a limitar a la jerarquización de estos que va desde los estados *bajos* hasta los *altos*, pasando por los *medios*. Los *estados bajos*²² son: infierno, hambre (o espíritus hambrientos), animalidad (de animales), ira (de *asuras* o demonios); los *medios*: humanidad (seres humanos) y éxtasis (seres celestiales); los *altos*: aprendizaje (los que escuchan la voz), comprensión intuitiva (los que despertaron a la causa), *bodhisattvas* (los que abandonan el egoísmo) y *budeidad* (de

²² Entre paréntesis incluyo el nombre de los respectivos “mundos”.

los Budas, los “iluminados”) (SGI 2019). Según cuenta Daisaku Ikeda (SGIAR 2013), antiguamente se creía que estos mundos eran lugares físicos reales, en los que habitaban las entidades que les dan nombre. Actualmente, en los materiales publicados por el mismo autor, estos son estados asociados a distintos tipos de emociones o estados espirituales, es decir, no son ni lugares ni entidades materiales, sino parte de la naturaleza humana. De acuerdo con las definiciones que la organización da sobre estos estados, los primeros, llamados también “camino malos” (“*evil paths*”), se caracterizan por el sufrimiento: infelicidad, dolor y una insatisfacción constante que lleva a la búsqueda continua de beneficios y gratificaciones inmediatas. El egoísmo y la incapacidad de juicios morales y éticos son otro elemento distintivo de estos estados. En los estados medios las personas comprenden la Ley de Causa y Efecto, alcanzan por lo tanto un nivel de mayor tranquilidad y pueden distinguir entre el bien y el mal. Sin embargo, son estados considerados peligrosos porque pueden llevar al egoísmo y a la soberbia, por haber una alta vulnerabilidad a influencias negativas externas, lo que los lleva nuevamente a los estados bajos. La superación real de dicha vulnerabilidad es la comprensión efectiva de la ley de causalidad, que se alcanza en el séptimo estado. A partir de este, el mayor grado de comprensión que se va obteniendo desde la experiencia propia, así como también mediante el estudio y mejor comprensión de las enseñanzas budistas, lleva paulatinamente a los estados más altos en forma permanente. Según Daisaku Ikeda (2006), varias personas de la historia llegaron a estos estados, pero sólo en forma efímera (ej. Beethoven, Newton, Jesús). El budismo, mediante la promoción de valores como altruismo, el amor compasivo y el respeto a la dignidad de toda forma de vida (todos inherentes a los estados más altos), enseña cómo hacer que el estado de felicidad sea absoluto.

Estos estados se organizan en forma ascendente, aunque en la realidad se pueden manifestar en distinto orden, yendo de los bajos a los altos y viceversa. Todos los fenómenos de la vida poseen inherentemente todos los estados, que a su vez se contienen entre sí. Quien manifieste un estado bajo, posee en forma latente también los estados altos. Esto significa que la budeidad, asociada a una verdadera felicidad, es posible para todos y lo es en esta vida. Para ascender en la escala de los diez estados es necesario lo que los miembros de SGIAR llaman *grabar causa positiva*, lo que se logra a través de la práctica del *daimoku* (la forma más eficaz de manifestar la budeidad interna) y de actuar bien. De acuerdo con el concepto de *karma* (que pide además coherencia entre palabra,

acción y pensamiento), grabar o generar causa positiva, hace que ocurran cosas también positivas. Por el contrario, generar causa negativa (a través de malas acciones o pensamientos), atraerá cosas negativas.

Durante las reuniones que se organizan mensualmente, los participantes son animados a compartir experiencias de sus vidas y a interpretarlas en base a las enseñanzas del budismo. En el caso de los diez estados, los ejemplos más comunes tienen que ver con conflictos en las relaciones personales, en general con familiares cercanos, pero también con personas del entorno social más amplio. La resolución de los conflictos viene dada, según sus propias declaraciones, con la fe en que la práctica de *nam myoho rengue kyo*, tarde o temprano, brindará las respuestas necesarias. Y estas tienen que ver con obtener la sabiduría y el valor que requiere el posicionarse a uno mismo en esta suerte de escala que son los diez estados, identificando el que se está manifestando. Es necesario primero mirar para adentro y entender lo que está pasando en uno mismo, ya que es eso precisamente lo que genera las causas negativas en el entorno. A partir de ahí, al saberse en un estado de ira o de hambre, es posible reflexionar en torno a la actitud que se debe adoptar en adelante, a pensar en que la otra persona afectada por el conflicto también puede estar atravesando una situación difícil o estar manifestando un estado bajo. Se establece así una forma de relacionarse con los demás mediada por la comprensión tanto de la Ley de Causa y Efecto, como de los diez estados y su significado. Podemos decir que los miembros de la Soka Gakkai son “entrenados”, a través de mecanismos como el estudio de la filosofía budista y la participación en reuniones, para reaccionar en formas más comprensivas y empáticas, para ayudar y apoyar a los demás y, eventualmente hacerles conocer la ley de *nam myoho rengue kyo*. Varias personas han manifestado que el saber que la felicidad es inherente a la vida les permite afrontar los problemas con una actitud diferente, ya que ahora *saben* que de una u otra forma encontrarán una solución. En este sentido explican su noción de felicidad: “tampoco es que somos felices todo el tiempo, pero *sabemos* que al final va a estar todo bien”. Es interesante resaltar que los términos *budeidad* y felicidad son usados frecuentemente como sinónimos, por lo que podríamos concluir que, dentro de esta concepción de los estados de vida, el camino a la felicidad y el ascenso por los diez estados es una misma cosa. De esto se desprende que, si la budeidad es inherente a la vida, también lo es la felicidad, y esto la transforma, no ya en una mera posibilidad, sino en una verdadera certeza.

Budismo, conocimiento y emociones

En resumen, considero que los diez estados constituyen un sistema de clasificación y al mismo tiempo una guía que ayuda a los creyentes a introducir un orden en la realidad mundana, permitiéndoles entender sus propias vidas como parte de una totalidad, de un universo integrado por distintos fenómenos y eventos conectados entre sí por una lógica de causa y efecto, según la cual las acciones buenas resultarán en cosas buenas, o en *beneficios*, como ellos los llaman. Y las emociones asociadas a dichos estados son la clave para que las personas puedan relacionarse en forma positiva con ese universo aspirando a una mejora en sus condiciones de vida, tanto materiales como inmateriales.

Sumando a esto otros conceptos, como el *karma* y la *Ley Mística de nam myoho rengue kyo*, la cosmología budista de la Soka Gakkai se transforma en un sistema de conocimiento que explica el orden de las cosas, cómo funcionan, y cuál es la posición individual dentro de ese orden. En particular en la noción de *karma* podemos encontrar el elemento que hace de regulador del comportamiento emocional. Entendiendo que toda causa produce un efecto, que si aquella es negativa también lo será este último, se entiende que reaccionar con ira producirá que esa ira vuelva a uno. O también, que si suceden cosas malas es porque en el pasado se generó *karma* negativo, y es necesario modificarlo para que esa situación pueda revertirse.

Varios ejemplos dados por miembros de SGIAR, tanto durante reuniones como en entrevistas individuales, hacen referencia constante a esta cuestión. Una mujer de la división de damas, miembro desde hace unos 30 años, tuvo problemas durante distintas épocas con varios familiares (el esposo, el padre, el hermano). Según sus testimonios, el conflicto con los dos primeros pudo revertirlo luego de haber comprendido (en el caso del padre después de 7 años de práctica) que ella estaba en un estado de ira, de confrontación que le impedía dialogar con estas personas sobre lo que estaba pasando. Entender eso, y reflexionar sobre sí misma, le hizo comprender que varias de las actitudes que les reprochaba, eran actitudes que ella también tenía, aunque nunca se había percatado de ello. De esta forma aprendió a controlarse, a no gritar y confrontar, sino a hablar en forma más calma o a callar y escuchar antes de responder o irse sin dar lugar a comunicación alguna. Un caso similar fue relatado por otra mujer, quien logró transformar en amistad la relación con su ex marido, que durante años había sido extremadamente conflictiva, tras lograr cambiar su actitud ante él y hablarle más serenamente. También hay quienes afirman haber resuelto casos de profundas depresiones o ataques de pánico. A un nivel muy esquemático podríamos decir que el

budismo de SGIAR actúa como sistema de conocimiento al poner a disposición de sus miembros herramientas que llevan a un proceso de: 1. identificar el problema y la posición de uno en relación con el mismo; 2. controlar las emociones y pensar racionalmente, en términos de causa y efecto; y 3. resolver el conflicto. Y en la base de este esquema está siempre *nam myoho rengue kyo*, que permite encontrar el valor y la sabiduría para comprender mejor las cosas y enfrentarlas.

Emociones, naturales y racionales

Como mencioné al inicio de este trabajo, las emociones fueron durante mucho tiempo (y muchas veces lo siguen siendo) asociadas a la naturaleza, a los impulsos, a lo irracional (Lutz y White, 1986). Actuar emotivamente ha sido frecuentemente equiparado al actuar sin pensar, a una reacción inmediata, motivada por sensaciones y sentimientos en los que la razón no tenía lugar. Sin embargo, en el caso de SGIAR, las emociones son abordadas desde una perspectiva distinta. En primer lugar, se afirma que son inherentes a las personas, en tanto que los estados en los que aparecen simbolizadas lo son. Las emociones entonces son naturales, están presentes a lo largo de toda la vida. Pero no son algo que deba ser reprimido, sino que deben ser controladas (las bajas/malas) y cultivadas (las altas/buenas). Y esto se hace a través de la práctica y estudio del budismo, que lleva al creyente a aceptarlas, a reflexionar sobre ellas y a buscar el modo de manipularlas eficazmente. Se trata de un proceso de racionalización creciente: la *elevación* del estado de vida depende de un grado cada vez más alto de conocimiento, de razonamiento y de entendimiento acerca del modo en que funcionan las relaciones que mantienen unidos a todos los fenómenos en dependencia mutua, o en pocas palabras, de cómo funciona el universo. En este sentido, las emociones son presentadas como algo natural a la vez que racional o, por lo menos, racionalizable mediante la aplicación de los conceptos aprendidos durante la práctica budista.

En este sentido, pienso que la forma de comprender las emociones propuesta por la filosofía budista tiene mucho para ofrecer, en gran parte por ir más allá de las dicotomías de cuerpo/mente, naturaleza/pensamiento, irracional/racional, y dar cuenta de sus aspectos naturales (si bien lo hace términos distintos a los teóricos de la perspectiva naturalista), inherentes a todos los seres, como de los prácticos, aquellos que constituyen formas de hacer y de ser fundadas en una concepción específica, que se reproducen y se reafirman continuamente en la práctica diaria de cada uno de los practicantes de dicha filosofía. Podríamos decir que, en semejanza con el psicoanálisis, con este budismo se

logra traer a la conciencia y a la reflexión cosas que hasta entonces permanecían en el plano de lo irreflexivo, y que en consecuencia se abre la puerta a la resolución de los conflictos.

Palabras finales

El caso de SGIAR resulta interesante porque permite ver el modo en que se intenta implementar activamente una forma particular de regular el comportamiento emocional en la vida cotidiana, de ver cómo las personas dan cuenta de dicho proceso de aprendizaje y de aplicación de herramientas específicas en sus vidas. Profundizar en este caso permitiría ahondar también en abordajes que contemplen el dinamismo y la dimensión práctica tanto en lo referente al estudio de las emociones como también de las religiones, teniendo en cuenta que en ambos casos se trata de modos de ser, en el tiempo y el espacio, culturalmente situados y a través de los cuales las personas establecen diferentes tipos de vínculos y le dan sentido a sus vidas y al mundo.

Bibliografía

Durkheim, E. (1968 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapire.

Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Ikeda, D. (2006) *El Buda viviente*. Buenos Aires: Planeta.

Levi-Strauss, C. (1984) *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Lutz, C. A. y White G. M. (1986) The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.

SGIAR (2013). Principios básicos del budismo de Nichiren Daishonin. *Budismo en Acción*, 1 (1), 30-67

SGI (2019). Diez estados. Agosto, 24, 2019. <https://www.sgi.org/es/acerca-de-nosotros/conceptos-budistas/diez-estados.html>

Rosaldo, M. (1984) *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. En: R. A. Shweder y R. A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (pp. 137-158). Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. (1980) La selva de los símbolos. Madrid, Siglo XXI.

