
P

RODUZIR O EXTRAORDINÁRIO: OBJETOS, RITUAIS E CARISMA NA VIDA RELIGIOSA URBANA

*Joaquín Algranti**

*CONICET - Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires - Argentina

Introducción

Para explicar la generación de un espacio-tiempo sagrado que irrumpe en la ciudad bajo la forma del carisma, es preciso aprender este acontecimiento no sólo en sus efectos de sentido, sino también en sus causas y sus orígenes. Por eso, la tarea de construcción de un cuadro completo de la vida social de las situaciones carismáticas y sus hierofanías urbanas requiere atender a la génesis de dicho proceso; esto es, a las condiciones sociales de existencia o la estructura de plausibilidad-para expresarlo en los términos de Peter Berger (1969:127)- de los contextos percibidos como extra-ordinarios en sus más variadas versiones.

Esta meta puede alcanzarse a través del método comparativo. Aplicado a las ciencias sociales de la religión, dicho método habilita la construcción de casos de estudio diferentes-identificados con tradiciones heterogéneas, incluso antagónicas- con el objetivo de establecer analogías entre ellos en base a ciertos rasgos comunes. En el presente artículo nos proponemos explorar el modo en que la cultura material religiosa, es decir, el sistema de objetos espiritualmente marcados que definen a un grupo, participa de diversos escenarios rituales, contribuyendo a la creación de un ambiente y una realidad propia. Si algo distingue a esta comprensión de lo real es el esfuerzo sostenido por rom-

per tanto con la fuerza aplastante de los procesos rutinarios como con las conductas dispersas, irregulares, “infra-ordinarias” que, aunque no alcanzan el estatus de hábitos o costumbres, marcan en toda su trivialidad el ritmo subterráneo de la experiencia.

Desde una sociología de las religiones comparadas, elegimos tres casos de estudio que pertenecen respectivamente al catolicismo, al protestantismo y al denominado movimiento de la Nueva Era. Los ámbitos de comparación seleccionados para explorar la forma en que la cultura material y el carisma cooperan o no en la producción de una situación extraordinaria son los siguientes: primero, la devoción popular a San Expedito, el santo de las causas justas y urgentes, en segundo lugar, las mega-iglesias evangélicas y, por último y a modo de contra ejemplo, los encuentros trimestrales de Meditación Masiva que organiza una red de especialistas a la que es posible identificar con las prácticas y discursos de los circuitos alternativos.

El criterio de selección tiene como objetivo potenciar analíticamente el juego de contrastes y semejanzas entre modalidades bien distintas de participación de las mercancías religiosas en circunstancias espirituales. Por ejemplo, la construcción de lo sagrado en base a las cualidades únicas de una persona, tal es el caso de la performance ritual del hombre-santo durante el culto evangélico, tiene puntos en común, pero también diferencias notables con las definiciones carismáticas basadas en la potencia de un objeto calificado, como es la imagen principal de una figura de devoción durante el día de su festividad. Y ambas situaciones contrastan, a su vez, con la comprensión de una interioridad sagrada de naturaleza anti-carismática que prescinde -al menos en principio- de las mercancías y requiere de la meditación para entrar en contacto con ella. Cada uno de estos modelos supone contextos rituales específicos y formas singulares de cultura material.

Nos proponemos entonces analizar comparativamente distintos episodios religiosos desde el punto de vista de los productos que participan en ellos y el tipo de relación social que expresan. A los fines de nuestro argumento es importante entender al consumo, pero no como un epifenómeno, mero efecto de la producción organizada, sino como el trabajo de hacer propia una definición específica de la realidad y de uno mismo (De Certeau, 1996:193). Sin embargo, y más allá de esta aclaración, el presente artículo no aborda las estrategias consumidoras de los creyentes, sino el modo en que los objetos en su conjunto forman parte de la atmosfera de la vida religiosa y de la vitalidad de sus ritos. Aunque esta clave contextual no es nueva, -encuentra de hecho y anticipadamente una de sus versiones literarias más logradas a fines de los años setenta en la obra de Georges Perec *Las cosas* o de manera más amplia y bajo la lógica del *puzzle* en la novela *La vida instrucciones de uso-*, tiende a afirmarse durante los últimos años en las investigaciones latinoamericanas que abordan en todo su alcance y originalidad las materialidades de lo sagrado.

Siguiendo estos lineamientos, las propuestas de estudio serán construidas de acuerdo a tres dimensiones de análisis que acotan su desarrollo, pero permiten establecer comparaciones particulares. Su caracterización se encuentra restringida

primero, a la cultura material involucrada, esto es, el contexto de mercancías que rodea una situación religiosa-espiritual; segundo, a su participación en segmentos específicos de los rituales dominantes; y, por último, a la manera en que contribuyen o no a la construcción de una circunstancia extra-ordinaria que se asemeja en algunos casos a las concepciones tradicionales del carisma mientras que en otros tiende a reformularla.

Antes de seguir debemos establecer algunas precisiones conceptuales y metodológicas para anticipar la estructura de nuestro argumento. Los dos conceptos fundamentales que dan forma al artículo son el de “cultura material religiosa” y la categoría clásica de “carisma”. En términos, tal vez, demasiado sintéticos podemos señalar que, la primera, refiere a la multiplicidad de manifestaciones objetivas que organizan el funcionamiento interno de un proyecto religioso o espiritual. A través de los objetos se expresan y prefiguran las relaciones sociales en toda su complejidad: (a) se definen formas precisas de pensar, conocer, percibir y clasificar el entorno (Douglas & Isherwood, 1990:77; Miller, 2007); (b) se naturalizan desde conductas, actitudes y maneras cotidianas de proceder hasta prácticas rituales y modelos de interacción (Appadurai, 1991:89; Semán, 2006; Heilbrunn 2014:19-42); (c) se moldea la memoria, la identidad, la mitología y los símbolos de una tradición (Hervieu-Léger, 2004; De la Torre, 2012:182); y (d) también se reafirman o cuestionan modelos específicos de autoridad basados en el estatus y la ostentación (Veblen, 1963:312; Velho, 1995; Bourdieu, 2006:169). Aunque se los emplee individualmente los artefactos culturales -por ejemplo, los productos de santería y de uso terapéuticos, los libros, la música, las películas o la ropa- no funcionan casi nunca solos, sino que se constituyen en un “sistema de objetos” (Baudrillard, 2012:39) que los dota de un valor referencial de acuerdo a contextos rituales que los jerarquizan situacionalmente. En un artículo anterior (Algranti, 2016a:154-153), hemos intentado dar cuenta de la definición de dicho concepto y las aplicaciones originales que desarrolla, en distintos niveles, las ciencias sociales de la religión en América Latina (Garma Navarro, 2000; Lewgoy, 2004; Menezes, 2011; Jungblut, 2007; Lago 2013; Semán & Battaglia, 2012; Semán & Rizo, 2013; Mosqueira ,2014).

La segunda categoría central para este trabajo es la noción de carisma entendido, en dialogo con los aportes de la sociología (Weber, 1998; Elias, 1998) y la antropología clásica (Shils, 1965; Geertz, 2004), no como una propiedad fija, estática, sino como un conjunto de procesos y mediaciones que cooperan en la tarea colectivamente orquestada de definir alguna persona, cargo, objeto o, incluso, una circunstancia específica en términos extra-ordinarios. Es una forma definida de relación social que construye probabilidades concretas de obediencia, de dominación legítima, en donde el reconocimiento constante de los seguidores que corroboran la eficacia de la autoridad en cuestión, ocupa un lugar destacado. Nos interesa identificar el carácter en un punto inespecífico e imperfecto del carisma religioso que excede los rasgos individuales del portador y puede hallarse también en cargos, objetos y en

las situaciones sagradas que los rodean (Algranti, 2014:79-82). Asimismo, la academia regional cuenta con un corpus de investigaciones sugerentes que problematizan las relaciones inestables y dinámicas de este proceso (Oro, 2003; Bivar Carneiro & Cleonardo, 2013; Ceriani Cernadas, 2014).

En lo que a la metodología respecta, nos proponemos integrar, bajo la clave de una sociología de las religiones comparadas, tres campos de investigación contruidos separadamente como estudios de casos etnográficos (Stake, 1994; Neiman & Quaranta, 2006). El primero refiere a una tesis doctoral cuyo objeto fue el análisis de la dimensión política de las mega-iglesias evangélicas. La tesis cuenta con un trabajo de campo realizado entre el 2004 y el 2009, pero sucesivamente ampliado y actualizado hasta la fecha (2018), a través de proyectos que incluyen a organizaciones semejantes entre sus temas de investigación. Los otros dos corresponden ambos a una investigación en curso abocada a la exploración de las formas de producción, circulación y consumo de la cultura material en distintos espacios religiosos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. En este sentido, fueron analizados el sistema de objetos que rodea a la fiesta católica de San Expedito durante el 2014 y el 2015 y los encuentros de Meditación Masiva a lo largo del 2016 y el primer trimestre del 2017. Los tres campos incluyen la realización de entrevistas en profundidad, la observación participante y el análisis de documentos con el objetivo de razonar y establecer analogías a partir de casos (Becker, 2016:73-83).

Marcar el territorio: San Expedito y las formas del intercambio ritual

A veces, la familiaridad con un sistema de creencias cercano a las formas dominantes de entender la religión, dificulta las posibilidades de objetivar las distintas fuerzas que participan de sus ritos y de la definición de la realidad que esforzadamente intentan producir. Esto es lo que sucede con la cultura material en tanto presencia muchas veces invisible de la vida religiosa y sus encuentros multitudinarios. Es importante efectuar un proceso de extrañamiento -sin caer en la exotización- para restituir el punto de vista de "las cosas" que actúan como soporte de las relaciones sociales, de sus regularidades, también de sus dinámicas y de las oportunidades de acción que se desprenden de ambas.

Así ocurre con los cultos a santos y vírgenes católicas como el que vamos a analizar en este primer apartado. A los fines de una comparación sistemática nos proponemos ajustar la caracterización de la festividad de San Expedito, que celebra el santuario más importante de la ciudad de Buenos Aires, a tres dimensiones de análisis: a) el cuerpo de objetos que compone la cultura material, b) su participación en los ritos dominantes y c) el modo en que colaboran con la construcción de una situación percibida en términos extra-ordinarios. Vamos a presentar brevemente la estructura de un argumento que ya fue desarrollado con mayor extensión empírica, aunque en direcciones alternativas, en otros artículos en donde el lector podrá en-

contrar ampliaciones del trabajo de campo y abordajes complementarios sobre el caso de estudio en cuestión (Algranti, 2014; 2016b).

Es posible introducir la devoción popular que nos ocupa a través de dos señalamientos fundamentales. El primero, remite a la antigüedad del templo y las características del barrio. La parroquia fue inaugurada hace más de 150 años, en 1842, y ha acompañado el desarrollo de una zona que se caracteriza actualmente por su intensa actividad comercial. El segundo tiene que ver con la novedad que representa San Expedito en términos simbólicos y litúrgicos porque hasta hace un poco más de diez años su historia no había recibido mayor atención de las jerarquías eclesiásticas, ni de las editoriales confesionales (es el caso, de San Pablo y Paulina) que producen la mayor parte de la cultura material “legítima” del catolicismo. Se trata entonces de una devoción emergente que cuenta con una mitología propia en donde se realiza la velocidad y eficacia con la que este mediador privilegiado responde a las necesidades concretas de los peregrinos. La adaptación estratégica de la parroquia a las dinámicas y regularidades de un santuario es el producto de un esfuerzo reciente por redefinir el programa institucional de la iglesia en una dirección específica: la re-catolización tanto de la espiritualidad popular como del sistema de objetos que expresan y prefijan sus estructuras de sentir (Williams, 2000:155).

Ahora bien, y retomando la primera dimensión de análisis, ¿cómo se compone efectivamente la cultura material que atrae y genera la fiesta de San Expedito? La celebración del día del santo gira en torno al carisma de un objeto excepcional que organiza todas las prácticas, sentidos y consumos religiosos: se trata de una imagen de madera de una sola pieza. La figura, protegida por un vidrio, se destaca por sus dimensiones, colores y expresividad lo que la convierten en la iconografía más difundida del santo. El contexto de productos que la rodea tiene como objetivo facilitar el contacto con esta silueta sagrada que, a los ojos de los peregrinos, no representa, evoca, ni rememora, sino que hace presente en toda su potencia y eficacia al santo mismo, en carne y hueso. Por eso, el mundo de objetos que ofrecen los puestos de ventas y el local oficial de la iglesia habilita códigos preestablecidos de interpretación, así como maneras de proceder, de ubicarse frente a la imagen central. Es importante señalar que los productos que vende la parroquia y los puestos callejeros no son idénticos. Hay artículos puntuales que se consiguen en el espacio público pero que la santería no incluye en su oferta por considerarlos impuros, como una expresión desviada y por lo tanto peligrosa de espiritualidad. Se asocia esta última a la idea de brujería, a la magia, al esoterismo. En palabras de Elsa, la encargada del local del santuario:

Y te piden ciertas formas de velas, que nosotros no vendemos, nosotros no vendemos ese tipo de velas de otros colores, de otras formas [de tijera, de puño, de llave], sahumerios no vendemos (...) Por ahí te saben venir y te piden el perfume de San Expedito porque alguno se le ocurrió hacer el perfume de San Expedito... Y bueno es gente que a lo mejor

viene y lo busca. Pero la gente vos la vas catequizando en la conversación y sin querer se va formando también (Elsa, 52 años).

Las micro-negociaciones que se llevan adelante con los clientes en el proceso de vender artículos de santería aptos, son entendidos como un servicio de catequesis a través de los objetos oficiales y sus modos sugeridos de empleo. Una cierta pedagogía de “las cosas” o un consumo moral que el santuario promueve como uno de sus más altos objetivos.

Las manifestaciones materiales responden a la naturaleza de un tipo específico de relación social. Ella se encuentra gobernada por un conjunto de conductas, razonamiento y emociones solidarios entre sí, que encadenan el acto de traer-dejar-llevar alguna cosa, algún elemento que participa del intercambio simbólico con la divinidad. En este sentido, la cultura material que envuelve al santuario y sus intermediaciones, reconoce -como vimos en un trabajo previo (Algranti, 2016b:341)- cuatro cuerpos de objetos, utilizados mayoritariamente como ofrendas bajo la forma de *donaciones* -de dinero, ropa, comida, libros y pañales-, *obsequios personalizados* -como placas con leyendas, pasacalles, trofeos, botines, capas para el santo, juguetes, ropa de bebé y fotos.-, *artículos domésticos* -, por ejemplo, las llaves de la casa, del auto o la moto, celulares, billeteras, documentos, anillos- y, finalmente, *objetos rituales o ceremoniales*. A los fines de nuestra comparación, nos interesa focalizarnos en éste último caso en donde se destacan las velas con los colores del santo, las flores y estampitas, las réplicas de San Expedito y los rosarios, pulseras, cruces y medallas. Se trata de artefactos culturales que son consumidos generalmente durante el rito de contacto. Esto nos lleva a la segunda dimensión de análisis.

¿Qué participación tienen estos objetos en el ritual? Las mercancías ceremoniales forman parte de tres lógicas de contexto que rigen las acciones encadenadas de traer-dejar-llevar algún objeto o artículo personal al momento de acceder físicamente -y luego de una larga espera- a la figura de devoción. Podemos describirlas en términos esquemáticos de la siguiente forma: la primera es la lógica de la ofrenda o el don, homologable al menos analíticamente al concepto de reciprocidad (Mauss, 2009:155). La cultura material dinamiza el intercambio con el santo en un diálogo en donde los pedidos y agradecimientos por los favores recibidos, es decir, las promesas, las oblaciones o exvotos, tiende a expresarse bajo la oferta disponible en el santuario. Los objetos ceremoniales que se entregan o colocan frente a San Expedito -las flores, las velas, las estampitas, los regalos, los efectos personales etc.- escenifican, vuelven en alguna medida visible frente a los otros significantes (Mead, 1972:218), el diálogo entre el devoto y su santo. Aquí, la narrativa del testimonio convive con gestos, conductas y actitudes organizadas, no verbales, cuya comunicación reside en el uso ceremonial de las ofrendas.

Podemos reconocer una segunda lógica vinculada a la marcación del territorio. Las mercancías ceremoniales son útiles y efectivas tanto para el intercambio con la divinidad como para la producción acotada de una marca personal en los lugares

sagrados del santuario. Pensemos en acciones concretas como dejar un ramo de flores, encender velas o colocar estampitas, fotos, rosarios y replicas en miniatura a los pies de la imagen principal. Estas prácticas simultáneamente individuales y colectivas -dado su efecto de demostración- dependen de la cultura material para llevarse a cabo. La meta de los objetos que se consumen durante el rito es la tarea de hacer propia la situación carismática que rodea al santo a través de signos y señales individuales en su ejecución, pero públicas y sobre todo colectivas en sus consecuencias: ellas contribuyen a atestiguar la capacidad de respuesta de San Expedito. Pese a estar restringidas en el tiempo, las marcaciones son poderosos vectores de apropiación del espacio.

Por último, nos encontramos con la lógica de construcción de los marcos sociales de una memoria religiosa (Halbwachs, 2004:211), a la que podríamos describir como de corto plazo, o sea, biográfica, y dirigida especialmente a la trasmisión de la experiencia a otras personas del entorno cotidiano. El sistema de objetos que componen los productos de santería no sólo sirven para ser entregados como ofrendas -“traer algo”- o para ser consumidos *in situ* y marcar el territorio -“dejar algo”-. Ellos también funcionan como instrumentos de memoria -“llevarse algo”- una vez que se los trasladada a la cotidianidad del trabajo, del auto, la casa o los altares domésticos. Las estampitas, medallas o rosarios oportunamente bendecidos en el santuario y el día del santo, son la memoria privada de un acontecimiento público que se guarda o se trasmite a otra persona junto al testimonio personal. Las mercancías religiosas participan de una forma compleja de relación social que une a los devotos o al transeúnte fortuito, no con un antiguo linaje creyente (Hervieu-Leger, 2005:207), ni con una comunidad activa, sino con el evento carismático del santuario y su impacto posterior en las biografías individuales. Allí el acto encadenado de traer-dejar-llevar alguna cosa condensa la lógica situacional de la ofrenda, de la marcación y de la memoria.

Nuestra tercera dimensión de análisis remite estrictamente al problema del carisma y la cultura material. Como pudimos ver, las cuatro categorías de objetos -las donaciones, los regalos, los artefactos ceremoniales y domésticos- circunscriben materialmente la festividad de San Expedito, dinamizando las relaciones sociales que dan forma a este territorio de creencias y su comprensión específica de la realidad. Las mercancías ceremoniales se destacan por su participación en el rito de contacto con la imagen principal. Allí el intercambio que supone la ofrenda, el acto de marcar el espacio o la producción de un recuerdo de lo acontecido, depende en gran parte de los productos disponibles. Por eso, los ritos y las cosas contribuyen fuertemente a la definición extra-ordinaria de una situación construida en torno al carisma, pero no de una persona o un cargo, sino de un objeto sagrado. La cultura material refuerza las cualidades milagrosas de una figura de devoción que se encuentra doblemente apartada del peregrino. Por un lado, en términos temporales, el acceso a la imagen requiere de una espera de más de 5 horas en su fiesta anual -el 19 de abril-. Por otro lado, en términos espaciales, existe una fila de alrededor de 15 cuadras hasta ingresar al santuario. A lo largo de la espera y el recorrido los objetos son poderosos testimo-

nios de la eficacia concreta del santo: pasacalles con agradecimientos, mesas de velas encendidas, ramos de flores apilados a la entrada de la parroquia, rosarios, medallas, pulseras, estampas y reproducciones en miniaturas que los peregrinos llevan visiblemente para su bendición, todo esto forma parte de un paisaje en donde la multitud de personas y objetos contribuyen -casi en la misma medida- al proceso de construcción del carisma de la imagen y la evidencia de sentido que porta para sus seguidores. La cultura material escenifica frente a todos los presentes la conversación del devoto con su santo y la naturaleza carismática de esta relación.

Las mitológicas del Evangelio: el papel de la música y la Biblia en tanto objetos calificados

El reverso exacto del sentimiento de familiaridad y sus efectos naturalizadores sobre mundos sociales relativamente conocidos, es el proceso de exotización de los sistemas de creencias ajenos o por lo menos distantes de la tradición católica latinoamericana. Aunque difiere del estigma en la intención y en los propósitos, el acto de exotizar comparte con éste el mecanismo de reducción del fenómeno a un conjunto integrado de todos los elementos que lo diferencian del medio cultural dominante. El interés o el rechazo por “lo distinto” son dos actitudes que proceden de una misma operación intelectual. Es preciso tener en cuenta esta advertencia epistemológica, bien conocida en las ciencias sociales de la religión, a la hora de comprender la cultura material evangélica, ya que, a diferencia del sistema de objetos católicos, ellas suelen tener -por mero contraste- mayor visibilidad y exposición a las múltiples formas del exotismo o del estigma.

Retomando la misma estructura del apartado anterior y para facilitar las comparaciones nos proponemos introducir, primero, los rasgos dominantes de las mega-iglesias y desarrollar después las tres dimensiones de análisis que componen nuestro argumento.

Nuestras observaciones sobre materialidades, ritos y carisma en el mundo evangélico se circunscriben a un fenómeno reciente que la academia internacional denomina con el término, algo pretensioso pero efectivo, de mega-iglesia (James, 2015; Gramby-Sobukwe & Hoiland, 2009; García-Ruiz & Michel, 2012). Este concepto designa a organizaciones protestantes que trabajan simultáneamente en el crecimiento y la integración diferenciada de sus seguidores en base a múltiples formas de habitar comunidades vastas de creyentes, las cuales rondan entre los 20 y 30 mil miembros. A los fines de esta presentación podemos reconocer que su programa institucional incluye ciertas regularidades morfológicas, doctrinales y litúrgicas. La primera remite a la distribución organizada de los individuos en pequeños grupos de pertenencia, también de monitoreo y seguimiento, que permite experimentar la vida interna de la iglesia como un circuito de sociabilidades y lealtades, semejantes -en más de un sentido- a lo que Charles Tilly (2010:19-20) define como una red de confianza; la segunda consiste en una revalorización doctrinal de “el mundo”, la

sociedad, en tanto campo privilegiado de las acciones, compromisos y apuestas de los creyentes; la tercera y última regularidad señala la innovación activa de las pautas comunicacionales de acuerdo al lenguaje en ascenso de la industria cultural, con sus esquemas y tipificaciones características, pero adaptadas al medio cristiano.

Cabe señalar, que nuestros registros de campo se encuentran acotados al templo de *Rey de Reyes* del pastor Freidzon y a *Catedral de la Fe* de Osvlado Carnival. Son dos de las cuatro mega-iglesias más importantes de la Ciudad de Buenos Aires, junto a *Presencia de Dios* de Bernardo Stamateas y el *Centro Cristiano Nueva Vida* de Guillermo Prein. Uno de los rasgos distintivos consiste en la ubicación geográfica de algunas iglesias, cuyo anclaje territorial y espacios de evangelización se encuentra circunscripto a barrios históricamente asociado a los sectores medios-altos de la Capital Federal, con sus patrones estéticos y sus pautas de consumo. Nuestro caso de estudio, representa una de las expresiones tal vez más logradas de este imaginario de ascenso social que se insinúa y sublima en la propuesta de las grandes organizaciones religiosas.

Retomemos la primera dimensión de análisis relativa a la cultura material que definen las mega-iglesias. Existe una regla o al menos una pauta implícita en la selección y exclusión de los objetos que ofrecen las librerías oficiales. A diferencia de otros circuitos de ventas caracterizados por la heterogeneidad y moderada amplitud de su oferta -es el caso de los comercios minoristas de grandes editoriales como Peniel, Certeza o la Sociedad bíblica-, los materiales que reúnen y exhiben los grandes templos de referencia priorizan los productos específicos del pastor fundador, de su grupo de colaboradores, de sus propios ministerios y de las figuras afines que, en su calidad de evangelistas, cantantes, oradores o referentes del medio cristiano, participan de la familia ampliada de la mega-iglesia. Los bienes culturales de cada organización delimitan lo que uno de nuestros entrevistados califica, a través de una metáfora gastronómica, como la comida “filtrada”, “saludable”, del templo. Ella logra representar, en ambos sentidos de la palabra, es decir, en su capacidad de producir imágenes sensibles de la experiencia religiosa y también síntesis generales que hablan en nombre de ellas, un cuerpo de mercancías aptas, probadas, hechas a la medida del proyecto institucional y el estilo de liderazgo de sus conductores.

Podemos reconocer cuatro categorías de objetos: (a) la primera y más importante son los *materiales escritos*, es decir, los libros, sobre todo los *best sellers* del pastor –“El destino” de Osvlado Carnival o “Rendido totalmente” de Claudio Freidzon-, de su mujer y colaboradores, los manuales pedagógicos de formación de líderes y practicantes y los títulos de referentes internacionales emparentados en algún sentido con la historia del templo; (b) la segunda son los *productos musicales* entre los que se destaca -especialmente en Rey de Reyes- la discografía de alabanza y adoración del coro profesional de la iglesia –“Lluvia”, “Rey de Reyes kids” o “Agua Profundas”- y CDs de bandas que alternan entre los circuitos seculares y cristianos; (c) la tercera categoría son los *objetos audio-visuales* como DVDs con prédicas -recientes e históricas- del pastor, charlas, seminarios, conferencias, eventos multitudinarios y películas de alta

circulación en el medio cristiano -“Dios no está muerto” o “Cuarto de Guerra”- y contenidos de las productoras locales, es el caso emblemático de VSN producciones; (d) por último, nos encontramos con una variedad de *artículos de librería* y *domésticos* con el logo de la iglesia -agendas, cuadernos, lápices, llaveros, billeteras, tarjetas, señaladores, calcomanías, gorras, remeras, tazas etc.- que contribuyen a la marcación religiosa del entorno cotidiano.

Ahora bien, el contexto de las mercancías culturales, en tanto sistema de signos, relaciones y diferencias, establece un cierto orden, una jerarquía interna entre sus productos; en una palabra, no todos los objetos valen lo mismo. En lo que a la participación ritual concierne tanto la Biblia como la música ocupan un lugar destacado. Esto nos lleva a la segunda dimensión de análisis.

¿Cómo participa la cultura material evangélica en el culto? ¿de qué manera se entrelaza, coopera y confunde con los momentos de alabanza y adoración, con la prédica del pastor y su bendición final? En este modelo, y en contraste con la dinámica del santuario de San Expedito, no se pone en juego la lógica de la ofrenda, la marcación y la memoria que median el rito de contacto entre el peregrino y la imagen principal. Aquí, el consumo opera en otras direcciones relacionadas a la predisposición hacia un tipo de experiencia singular: la de sentir al Espíritu Santo como una persona concreta que habla, consuela, acompaña que se ofende, se alegra y perdona, a la manera de un amigo o un familiar con quien se comparte la vida. La música y la Biblia son bienes privilegiados en la construcción social de este sentimiento.

En el caso de las canciones que componen la discografía de la iglesia, su consumo es indisoluble de una cierta dimensión pedagógica, es decir, del uso ritual que tiene la música en la trasmisión de dos actitudes devocionales complementarias: la alabanza plantea una orientación extrovertida, alegre y celebratoria del vínculo con la divinidad mientras que la adoración supone una modalidad ciertamente más serena, pausada, retraída de esta relación. Ambas disposiciones que la música inculca -en un registro que prioriza lo sensorial sobre lo cognitivo- son fundamentales para aprender a orar y a partir de la oración lograr el sentimiento colectivo de “presencia del Espíritu Santo”. Las canciones son una forma de conversar con Dios por eso están gobernadas mayoritariamente por la lógica de la experiencia.

El caso de la Biblia, en tanto objeto-símbolo dominante para la vida evangélica, es distinto. El sentido práctico que se adhiere a los textos sagrados, en toda su centralidad y calificación, remite a una clave de lectura determinada que los estudios antropológicos sobre el pentecostalismo indígena en Argentina supieron captar y reconceptualizar apropiadamente; los textos sacros se comprenden, experimentan y habitan, como un “mito historificado” (Idoyaga Molina, 1996;1998) o como una “mito-praxis” (Wright, 2009:85-88) que interpela al creyente a través de la vida ejemplar de santos, reyes, profetas y apóstoles. Es la mitología del “Evangelio” y su horizonte existencial la que dota de una razón de uso al objeto de referencia más importante de la tradición protestante. Para participar de este territorio de creencia, de sus milagros

y energías religiosas, es preciso no sólo leer la Biblia, sino vivirla en su dimensión mítica, es decir, apropiarla como un texto verdadero cuyo sentido radica en las explicaciones de orden general y en la deducción de aplicaciones prácticas, ambas puestas al servicio de problemas biográficos, absolutamente terrenales y cotidianos. La prédica principal, así como la bendición con la que culmina el culto son dos secuencias rituales en las que la Biblia, en tanto producto eminentemente práctico en las manos del creyente, contribuye a los pasajes de mayor intensidad religiosa. El fragmento que inspira al pastor y sus reflexiones se transforma en el mensaje de Dios para ese día y en el *leitmotiv* de la bendición de cierre, momento en el que la presencia de Espíritu Santo se expresa físicamente a través de llantos, risas, la glosolalia y los trances extáticos. Por eso, repasar el versículo al que se hace referencia durante la prédica principal y la reunión de célula, citar un pasaje de memoria, leer los libros de corrido o por inspiración, buscando una Palabra para cada día, conocer aunque sea a grandes rasgos las historias ejemplares -sobre todo del Antiguo Testamento- sus desventuras y conquistas, orar con el libro en la mano, marcar y resaltar los fragmentos preferidos, trasladar la Biblia a todos lados, consultarla sobre asuntos propios o ajenos. Éstas son algunas de las aplicaciones que visibilizan el dominio práctico y teórico de la mitología bíblica. Se compone así una retórica a veces desordenada, pero sumamente efectiva del “Evangelio” que responde a la lógica del mito.

Nuestra tercera dimensión de análisis apunta a las relaciones entre la cultura material y la producción del carisma. Las materialidades del rito, que describen la música de alabanza y adoración, así como la centralidad de la Biblia, sirven a los fines de una definición extraordinaria de la performance pastoral, es decir, colaboran con el reconocimiento colectivo de las cualidades del hombre-santo y las circunstancias que lo rodean. En diálogo con los estudios antropológicos que exploran la corporización, el *embodiment*, del carisma (Werbner & Basu, 1998:3-16) y el modo en que se organiza la extravagancia (Feuchtwang, 2010: 77-85), podemos reconocer en los objetos una parte central de los ritos que construyen la autoridad de un líder. La figura del pastor en tanto canal privilegiado del “mover del Espíritu”, de sus dones, prodigios y milagros se actualiza en cada culto. La música altamente profesionalizada del templo predispone a un tipo de experiencia física de lo sagrado vinculada a los sentimientos, las emociones, la percepción. Esta vivencia personal que las canciones -en todo su despliegue escenográfico y en su calidad técnica- sensibilizan, tiene su punto más alto durante la prédica y la bendición subsiguiente, en donde ya no es la música sino la Biblia y el modo en que se narra, explica y trasmite, la referencia dominante. El pastor es el intérprete del libro, de sus historias ejemplares, es quien lo adapta a un mensaje práctico para su comunidad y quien conduce la bendición final en la que el Espíritu Santo confirma sus palabras a través de las manifestaciones físicas de los presentes. Las cualidades carismáticas del hombre-santo -el don de la palabra, la sanidad, el entendimiento o la sabiduría entre otros- se encuentran mediadas por la cultura material.

En una palabra, la lógica de la experiencia y del mito que vehiculizan los bienes culturales en el culto son dos mecanismos invisibles en la generación del carisma subjetivo del pastor y también en la simbología del centro a través de la cual cada mega-iglesia se instituye como *axis mundi* (Eliade, 1985:21), es decir, como un punto de conexión con el cosmos sagrado. Las prácticas de consumo representan poderosas fuerzas socializadoras de la vida evangélica que promueven el trabajo de los creyentes sobre sí mismos mientras enseñan a percibir y corroborar no sólo la presencia del carisma, sino también cuando éste se encuentra ausente o no alcanza.

Acciones anti-carismáticas: sobre la despersonalización de la cultura material

Para la economía de nuestro trabajo las reuniones de Meditación Masiva (en adelante MM) representan un estudio de caso singular, un contra-ejemplo que contrasta casi punto por punto con las dinámicas de los santuarios y las mega-iglesias. Aunque comparte con estas últimas la condición de exterioridad frente al medio cultural católico y la consecuente exposición a las formas del exotismo o el estigma, presenta, a su vez, tres diferencias notables. En primer lugar, y pese al título de su convocatoria, se trata de encuentros reducidos -que oscilan entre 30 y 70 personas-, en donde el concepto de la masividad en el espacio público se distancia significativamente del modelo de las devociones católicas o las actividades del mundo evangélico. Es ineludible plantear, al menos como hipótesis, que la geografía y la escala de la convocatoria sugieren una ruptura con la experiencia vital de los sectores populares. La segunda diferencia radica en la condición subordinada que adopta en este caso la cultura material, es decir, la ausencia de objetos mediadores involucrados en los principales ritos del encuentro. De hecho, los productos alternativos construyen un contexto o ambiente de mercancías que enmarcan la propuesta general, sin intervenir de manera directa en su desarrollo. En tercer lugar, y por último, surge la cuestión del carisma: uno de los objetivos manifiestos de los organizadores de la MM es inhibir la emergencia de personalismos que direccionen la atención del evento. Se diseñan estrategias colectivas para desmarcar la situación, evitando así la publicidad de gurúes, maestros, técnicas, prácticas o escuelas particulares. Nos encontramos entonces, con un esquema de construcción de lo sagrado radicalmente distinto a los casos previos. La escala, los objetos y los ritos se agrupan y ensamblan en otras direcciones.

Podemos introducir el estudio de caso en base a sus características estructurales. La actividad, originada en el 2002, consiste en un evento masivo de meditación que se realiza cuatro veces al año en las inmediaciones de uno de los barrios de mayores ingresos de la Capital Federal. Se trata de una propuesta abierta tanto a especialistas como a legos, plural en términos de disciplinas y gratuita. El propósito de la convocatoria es realizar una meditación colectiva de manera sincronizada con otros centros de MM en el país y en distintas partes del mundo. La dimensión grupal e internacional del evento apunta a elevar la conciencia para generar una masa

crítica de meditadores que contribuyan a pacificar y unir el planeta. El fundamento de la práctica se encuentra relacionado con el efecto Maharishi de meditación trascendental que no sólo postula, sino que también precisa -cuantifica- la expansión en cadena que genera esta técnica al armonizar primero a la persona y luego exponencialmente a su entorno. El evento se extiende durante más de tres horas e incluye otras actividades previas y posteriores a la meditación, como clases de yoga, masajes Chi, armonización con esculturas sonoras, bio-movimiento de liberación, danzas circulares o mantras. En términos operativos, la conducción se encuentra a cargo de dos maestras de Reiki Usui y un conjunto variable de voluntarios¹.

Ahora bien, la estructura comparativa de nuestro argumento nos lleva a comenzar explorando la primera dimensión de análisis, relativa al cuerpo de objetos que incluye y organiza la cultura material de esta actividad. Existe un contexto específico de productos alternativos que no anticipa, ni acompaña la reunión, sino que interviene una vez que ésta finaliza, extendiendo a través de los juegos del consumo los símbolos, las sociabilidades y prácticas que habilita la MM. Los materiales disponibles -ya sean mercancías en serie o trabajos artesanales- no presentan ninguna marca específica que los identifique con el evento. En contraste con las definiciones altamente personalizadas del santuario y la mega-iglesia, nos encontramos aquí con un sistema de objetos desmarcados, genéricos, independientes de la situación que los convoca. Durante el cierre musical, se improvisa una pequeña feria compuesta por aproximadamente 15 puestos de ventas diferenciados por lonas. Allí la comida tiene un lugar central: se ofrecen alimentos vegetarianos, parrillas y pastelería veganas (Vegan Pop), chocolatería y alfajores hechos en base a leche de soja; se brindan servicios espirituales-terapéuticos como Reiki, lectura de I Ching, Runas Vikingas, Tarot o limpieza energética y también se venden distintos tipos de productos a los que podemos dividir en *objetos para el higiene personal y el cuerpo* como cosméticos naturales, sin agregados ni conservantes (pasta dental, jabones, desodorantes, champú y cremas, pero también aceites esenciales de aromaterapia, sahumerios, palo santos, oleos corporales, ungüentos) y *objetos artísticos de decoración y orfebrería* (es el caso de DaArte, sus imanes, tarjetas y stickers con dibujos de avatares, elefante Zen, lectura meditativa, el Buda sentado, atrapa sueños, anillos, colgantes e incluso piedras). Algunos puestos complementan su oferta con *libros* nuevos y usados sobre reiki, yoga, meditación, chakras y medicina china, *ropa* (tejidos, babuchas y remeras con dibujos de Mandalas) y *música* con los CDs de las bandas invitadas, por ejemplo, las melodías devocionales a cargo del grupo Dhas y su interpretación de distintas clases de mantras. Es importante reconocer que el sistema de objetos alternativos que despliegan los feriantes componen el ambiente de la meditación, pero no participan en el desarrollo de la técnica, es decir, no poseen una función ritual a la manera de los mediadores privilegiados que intervienen en los casos anteriores -pensemos en las ofrendas a San Expedito, la mitología bíblica o la música de los grandes templos-. La cultura material, asociada aquí más a un estilo de vida que a un momento específico

del encuentro, se muestra despojada de referencias particulares a escuelas, gurúes, maestros o libros autoridad. ¿Cuál es entonces la naturaleza de la relación social que expresan los productos que atrae la MM en la construcción de lo sagrado interior?

La relación de la cultura material con los ritos dominantes que definen el sentido de la convocatoria, constituye la segunda dimensión de análisis. Para abordarla es preciso señalar que la MM es una actividad organizada cuya estructura reconoce cuatro momentos: (a) la apertura o encuadre en la que se introduce el propósito y programa de la práctica -a veces con un audio grabado otras con la explicación de los organizadores-, seguida de una breve clase de técnicas básicas de yoga o reiki a cargo de instructores invitados; (b) luego y en tanto rito central, la meditación en silencio, sostenida en base a la manipulación de la respiración y las visualizaciones; (c) en un cambio de registro que pasa de lo individual a lo colectivo, a partir de la tercera parte se llevan adelante actividades variables de integración grupal entre las que se destacan las Danzas Circulares, el Bio-movimiento, el Espiral humano, la activación de energías femeninas o las ceremonias para conectar con el propósito del alma, en todas ellas la interacción de los participantes y los desplazamientos corporales cumplen un papel clave en el ejercicio; (d) y por último, en el cierre prepondera la música con instrumentos ancestrales (es el caso de Cuencos, Gongs y Didgeridoo) o la participación de grupos que entonan melodías devocionales y mantras, a los que es posible homologar en su carácter festivo o calmo a las actitudes evangélicas de la alabanza y la adoración. La actividad suele extenderse en sociabilidades, fotos, charlas y prácticas de consumo reunidas en torno a los puestos de venta. Es aquí, fuera y no dentro del rito donde la cultura material define la dinámica de la situación y sus interacciones. La ausencia de artefactos rituales con marcaciones fuertes obedece en parte a una estrategia de construcción de la espiritualidad de manera amplia, genérica, desmarcada, dirigida a las multitudes.

Es probable que la idea de lo sagrado interior constituya uno de los rasgos de la espiritualidad alternativa más recurrentemente señalados por la literatura académica en la argentina (Carozzi, 2000; Saizar, 2009; Semán & Viotti, 2015; Puglisi, 2015; Funes, 2016). Esta relación social de interioridad aparece en nuestro caso de estudio y se define en base a los acentos individuales y colectivos que dominan cada uno de los cuatro momentos de la MM. Ellos se encuentran gobernados -sin excepciones- por la lógica "anti-carismática" de la despersonalización. En otras palabras, el modo estratégico en que se conduce la meditación sincronizada responde a un conjunto de tácticas mínimas, puntuales y conscientes dirigidas a evitar los personalismos a los que es proclive tanto la terapéutica como la espiritualidad alternativa. Bajo esta meta, se invierte un esfuerzo especial en la rotación constante de los instructores y grupos invitados, la diversidad de técnicas de meditación es una de sus principales consignas, los organizadores insisten en ocupar funciones menores, apenas de encuadre, casi invisibles, no se corrige a los asistentes durante los ejercicios, ni se asumen en ninguna circunstancia posiciones de autoridad, de saber o interpretación legítima,

tampoco se hacen referencias a maestros, libros, símbolos o tradiciones concretas. La secuencia del rito apunta a construir una espiritualidad interior que, a diferencia de los casos previos, prescinde laboriosamente de todo tipo de objetos y personas calificadas. Lo mismo ocurre con los momentos colectivos de integración en donde si bien la música instrumental, los mantras o las canciones (por ejemplo, “Semilla universo” de colectivo La Maraka), son el medio para la danza, el juego y la interacciones entre los participantes, su lugar es subordinado, es decir, su ausencia no interrumpe la actividad. De esta manera, la extensa cultura material del circuito alternativo, reducida a su mínima expresión, no participa de los ritos dominantes del evento para promover así la masividad y evitar las competencias profesionales.

¿Qué ocurre con la última dimensión de análisis, esto es, con la función de los artefactos culturales en la construcción o no de una circunstancia extraordinaria? Como intentamos demostrar, la estrategia dirigida a inhibir la emergencia de liderazgos carismático se articula con la despersonalización de la cultura material y su distanciamiento de los principales ritos. No es la mecánica del carisma la que rige los sentidos fuertes de esta actividad, sino el modelo del tiempo y espacio calificado que propone Saizar (2009:14) en su etnografía sobre el yoga en Buenos Aires. Para la autora la sacralización del ambiente remite a las posibilidades de conectarse, pero también liberar, a través de técnicas centradas en el cuerpo, la energía propia del individuo y la del universo, ambas entendidas como potencias generalizadas que cambian los acentos cotidianos de la realidad. Es un esquema que difiere, desde su punto de partida, de aquel fundado en la construcción y sobre todo en el reconocimiento intersubjetivo de las cualidades irrepetibles de una persona u imagen sagrada.

Ahora bien, aunque la MM relega el sistema de objetos a una posición periférica de acompañamiento o mero encuadre, existe una base mínima de recursos que cuando faltan dificultan notablemente las acciones pautadas del rito y sus definiciones eficaces de la situación. Esto es lo que ocurrió en el último encuentro en noviembre del 2016 en donde confluyeron de manera fortuita dos circunstancias que trastocaron el normal desarrollo de la actividad que quedó privada de la materialidad mínima para su ejecución: por un lado, la MM se superpuso el mismo día con dos eventos de gran escala (Moreno ZEN y el Festival de la India Espiritual) que captaron no sólo a la mayor parte de los posibles asistentes, sino también al circuito entero de feriantes, vendedores, artesanos, puestos de comida, ropa y productos terapéuticos así como a los principales grupos de música (Dhas, Mukshita Sound) e instructores de numerosas terapias holísticas. Por otro lado, el propio equipo de sonido falló a último momento dejando la práctica, sin micrófonos, parlantes, ni música, o sea, sin ningún tipo de soporte técnico para conducir la meditación ni el bio-movimiento. Despojada al máximo de su base material, la reunión continuó con una pequeña cantidad de personas que se dispersaron inmediatamente después del cierre, entre el pedido de disculpas de una de sus organizadoras que intentaba resignificar positivamente el evento como una meditación “*sin tanto show*”, “*más simple, hacia el interior*”.

La percepción de unos de los participantes con los que conversamos era que el rito no había tenido la intensidad ni el alcance de otras ocasiones.

El caso de estudio nos permite reconocer cómo lo sagrado interior, que expresa por ejemplo la noción de energía, es el nombre de una forma específica de relación social que requiere en parte de la confirmación externa de los otros y del entorno material que define, refuerza, prolonga la definición exitosa de una situación. Aunque sus dinámicas son contrarias al personalismo del carisma y prescinden durante el rito de los objetos mediadores, la propuesta de la MM depende, para su mayor eficacia, de un contexto mínimo de productos terapéuticos-espirituales que externalizan -y en el mismo acto confirman- los sentidos fuertes de la realidad.

Conclusiones: materialidades del carisma

Los segmentos de cultura material, que contribuyen silenciosamente a las probabilidades del carisma religioso, nos ofrece la oportunidad de comprender cómo se originan distintos modelos de construcción de “lo extraordinario”. Es el contexto y los usos, los que hacen de los objetos un signo, un valor dentro de un sistema de relaciones y diferencias que le permiten proyectarse también -y de manera más amplia y polisémica- en tanto símbolos de un grupo. Por eso, a través del análisis de las mercancías en situación es posible reconocer la naturaleza de las relaciones que gobiernan el funcionamiento interno de un espacio social. Es posible entender los saberes prácticos que se despliegan en el proceso de “ser-con” las creencias y las circunstancias de acción que las rodea. De ahí surgen acontecimientos sagrados y lógicas de adhesión ante distintos estilos espirituales que compiten por la hegemonía del medio religioso, es decir, por ocupar el lugar de lo universal en la teoría y la práctica de la vida creyente.

En base al registro comparativo, nos proponemos concluir analizando de manera transversal los tres estudios de caso de acuerdo a las dimensiones elegidas. Vamos a comparar entonces las distintas situaciones, atendiendo a los rasgos dominantes de (a) la cultura material, (b) los objetos rituales y (c) su relación o no con la construcción de escenas carismáticas. Comencemos por la primera dimensión.

Las materialidades que convoca cada caso poseen características y acentos diferentes, dependiendo del grado de control que ostenten los organizadores sobre las mismas. Mientras que, en un extremo, la mega-iglesia evangélica propone un modelo de producción cultural relativamente autónomo, ajustado -casi por completo- al programa institucional de sus líderes, a sus selecciones y criterios, en el extremo opuesto la MM prescinde, de una oferta propia y opta por la articulación con los circuitos alternativos de feriantes y vendedores externos. Por su parte, el santuario de San Expedito se encuentra a medio camino entre la oferta interna, altamente regulada, de su santería y un conjunto vasto de puestos que rodean la iglesia con una sensibilidad espiritual que excede -en direcciones precisas- los límites formales del catolicismo. De esta manera, las mercancías formulan en sus propios términos las convergencias

entre la institución y el creyente, pero también las disputas y el intento por catequizar a las devociones populares.

Analizadas en su conjunto, cada cultura material despliega distintas estrategias y énfasis generales. La mega-iglesia y el santuario direccionan los sentidos fuertes de sus productos culturales -la literatura, la música, las películas, en un caso y las ofrendas, en el otro- hacia la exaltación de una personalidad única, portadora de atributos excepcionales. La performance del hombre-santo que representa el pastor o la imagen milagrosa de San Expedito, son los temas recurrentes de su vida material. Las cualidades extraordinarias de ambos se perfeccionan bajo la idea de que existen mediadores privilegiados en la relación con la divinidad. Diferente es el caso de la MM y su esfuerzo por desmarcarse de los individualismos que desplacen el foco de lo sagrado interior. La cultura material de esta convocatoria se propone inhibir o por lo menos subordinar a los grandes maestros -que abundan en el circuito alternativo- en pos de una búsqueda interna de la energía que habita en cada practicante.

La segunda dimensión de estudio se desprende de los énfasis señalados en los distintos modelos de cultura material. Ya sea por acción u omisión, las mercancías son funcionales a la naturaleza de los ritos que gobiernan las propuestas de cada grupo. La construcción milagrosa y única de la estatuilla de San Expedito que custodia la parroquia, pone en el centro de las prácticas al rito de contacto con la figura de devoción. Por eso, la lógica de la ofrenda, así como la necesidad de marcar el territorio y construir una memoria biográfica de la relación con el santo, requiere de objetos precisos -velas, estampitas, rosarios, flores- que escenifican colectivamente el pedido o el agradecimiento, reafirmando hacia los demás el poder de la imagen. Al igual que los santuarios católicos, las mega-iglesias también albergan personas sagradas sólo que, en sintonía con la tradición protestante, ellas combinan el rechazo a los beatos y vírgenes con la exaltación del Espíritu Santo a través de la acción inspirada y proba del pastor. No es en principio el contacto físico, sino el mensaje que entrega la prédica principal seguida de la bendición de cierre, los ritos dominantes del culto. Y en ambos tiene un lugar central la dimensión mitológica de la Biblia como un "libro vivo" y la dimensión experiencial de las canciones de alabanza y adoración para sentir la presencia del Espíritu. La Palabra y la música son los bienes culturales sobre los que se construye la eficacia del culto. Distinta es la propuesta de la Meditación Masiva que mantiene su cultura material al margen de los ritos más importantes del encuentro. Su estrategia firme de despersonalización de la actividad la lleva a excluir de sus prácticas las referencias fuertes en materia de literatura, escuelas, gurúes o maestros. No hay instructores ni objetos sagrados, no hay mitología ni ofrenda, en este modelo específico de espiritualidad interior que relega las mercancías alternativas (la música, los productos terapéuticos, la cosmética, la comida, los libros, la ropa etc.) a una función de encuadre o acompañamiento.

La tercera dimensión nos lleva al problema del carisma en los tres estudios de caso. La cultura material participa activamente en la personificación de la imagen de

San Expedito en el santuario católico y en la exaltación de las cualidades del pastor en la mega-iglesia evangélica. Participa en dos registros: en uno colectivo, a través de la evidencia de sentido que plantea un contexto de mercancías cuyo tema es la naturaleza extraordinaria de un objeto calificado o de un hombre-santo. En otro individual, por medio de bienes culturales específicos -las ofrendas de santería, la Biblia, la música- que tienen una jerarquía distinta en los ritos dominantes de cada situación. Por el contrario, la MM representa otro modelo de construcción porque la cultura material que la identifica se encuentra retraída de la actividad, bajo el objetivo explícito de inhibir los personalismos profesionales que multiplica la espiritualidad alternativa y realizar así una convocatoria lo más amplia posible. La estrategia anticarismática funciona en los dos registros señalados: en uno colectivo, en donde la cultura material aparece de manera desmarcada, genérica y sobre el cierre del evento como una manera de prolongar las sociabilidades mediante el consumo; y en otro individual, cuyo rasgo distintivo es la ausencia de objetos mediadores del rito dominante, la meditación sincronizada, pero también de los ritos secundarios -las técnicas de yoga, el reiki, el bio-movimiento etc.-. La situación extraordinaria no subyace aquí a la potencia religiosa de una persona o una imagen, sino a las energías elevadas que genera la meditación en grupo y la búsqueda -simultáneamente individual y colectiva- de lo sagrado interior.

En el caso católico y evangélico el carisma “hace estructura” con la cultura material, vale decir, genera articulaciones duraderas en donde los objetos son parte constitutiva del ritual y su eficacia en la tarea de designar a la persona u imagen que porta las fuerzas sobrenaturales. Por eso, las mercancías y los sentidos fuertes de la religión se retroalimentan entre sí, se transforman en los principales medios simbólicos del rito. La espiritualidad alternativa describe un caso de estudio opuesto capaz de reducir al mínimo el entorno material, de prescindir de personas y referencias, de rechazar incluso las posibilidades efectivas del carisma y, sin embargo, proponer un modelo exitoso de sacralización.

En lo que respecta a las posibles contribuciones del artículo, consideramos que los estudios comparados sobre materialidades y carisma introducen, a nuestro entender, un principio de complejidad poco habitual en la comprensión del hecho religioso: se trata de indagar, como señalábamos al inicio del texto, la génesis, vale decir, las condiciones sociales de emergencia y producción, de las circunstancias extraordinarias así como los efectos de sentido que se desprenden de ellas. De todas las actividades, conocimientos, dispositivos y técnicas que cooperan en la definición de una situación carismática, el sistema de objetos suele ser un aspecto poco trabajado, más aun cuando se intentan contrastar tradiciones y propuestas de espiritualidad disímiles. En nuestro análisis, la comparación nos permitió identificar tres proyectos distintos -el carisma del hombre santo, el de la imagen y el anti-carisma de lo sagrado interior- y en cada uno de ellos los productos representan, tanto en su singularidad como en su conjunto, una fuerza indispensable en la definición de las situaciones.

Dicha fuerza encuentra uno de sus principales criterios de explicación, no sólo en las estructuras de significado que aprehende la fenomenología, en el análisis de la experiencia, los sentimientos o la gramática de la acción, sino también en las relaciones sociales que estabiliza y encadena un entramado específico, a las que por asumirlas desreguladas, intermitentes, inocuas, se las deja muchas veces sin explorar.

De ahí que el punto de vista de “las cosas”, que nos propusimos reconstruir en el artículo, anticipe los distintos modos de relacionarse con una definición de lo sagrado que debe buena parte de sus poderes carismáticos a la cultura material y los mecanismos sociales que invisibiliza.

Bibliografía

- ALGRANTI, Joaquin. (2014), “Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma”. *Miríadas*, Año 6. N° 10:61-89.
- _____. (2016a), “Modelos de orden, Modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso”. *Estudos de Religiao* vol. 30: 145 - 164
- _____. (2016b), “Consumos rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito”. *Andamios*, vol. 13, N°: 32: 331-356
- APPADURAI, Arjun. (1991), *La vida social de las cosas*. México DF: Grijalbo.
- BAUDRILLARD, Jean. (2009), *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- BECKER, Howard. (2016), *Mozart, el asesinato y los límites del sentido común*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BERGER, Peter. (1969), *The sacred canopy*. Nueva York: Anchor.
- CAMPOS, Roberta, & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2013). “As formas elementares da liderança carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal”. *Mana*, vol.19, n.2: 249-276.
- CAROZZI, María Julia. (2000), *Nueva Era y Terapias Alternativas*. Buenos Aires: Ediciones UCA.
- CERIANI CERNADAS, César. (2014), “Caleidoscopio del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino”. *Miríadas*, Año 6. N° 10: 9-36
- DE CERTEAU, Michel. (1996), *La invención de lo cotidiano*. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. (1990), *El mundo de los bienes*. México: Grijalbo.
- ELIADE, Mircea. (1985), *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- ELIAS, Norbert. (1998), *La sociedad de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.
- FEUCHTWANG, Stephan. (2010), *The Anthropology of Religion, Charisma, and Ghosts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FUNES, María Eugenia. (2016), “La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el Nuevo Management en Argentina”. *Ciencias Sociales y Religión*, Año 18. N° 24: 191-208.
- GARCÍA-RUIZ Jesús & MICHEL Patrick. (2012), *Et Dieu sous-traita le salut au marché*. Paris: Armand Colin.
- GARMA NAVARRO, Carlos. (2000), “Del himnario a la industria de la alabanza”. *Ciencias Sociales y Religión*. Año 2, N° 2: 63-85.
- GEERTZ, Clifford. (2004), *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- GRAMBY-SOBUKWE, Sharon & HOILAND Tim. (2009), “The Rise of Mega-Church Efforts in International Development: A Brief Analysis”. *Transformation* Vol. 26, N° 2: 104-117.
- HALBWACHS, Maurice. (2004), *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropolos.
- HEILBRUNN, Benoît. (2014) *La consommation et ses sociologies*. Paris: Armand Colin.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2004), *El peregrino y el convertido*. México D.F: Instituto Cultural Helénico.

- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. (1996), "Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico Pilagá". *Scripta Ethnologica*, XVIII: 167-183.
- JAMES, Jonathan. (2015), *A moving faith. Mega churches go south*. New Delhi: Sage.
- JUNGBLUT, Airon. (2007), "A Salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil". *Religião e Sociedade*, Vol. 27, Nº 2:144-162.
- LAGO, Luciana. (2013), "Jóvenes, música y pentecostalismo en Comodoro Rivadavia". *Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política*, 69-74.
- LEWGOY, Bernardo. (2004), "O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos". *Ciencias Sociales y Religión*, Año 6, Nº 6:51-69.
- MAUSS, Marcel. (2009), *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- MEAD, George. (1972), *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- MENEZES, Renata. (2011), "A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos". *Horizontes Antropológicos*, Año 17, Nº 36: 43-67.
- MILLER, Daniel. (2007), "Consumo como cultura material". *Horizontes Antropológicos*. Año 13, Nº 28:33-63.
- MOSQUEIRA, Mariela. (2014), *Santa rebeldía: construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires.
- NEIMANN, Germán & QUARANTA, Guillermo (2006), "Los estudios de caso en la investigación sociológica". In: Vasilachis, I (coord) *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa.
- ORO, Arí, (2003), "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista brasileira de Ciências Sociais*, vol.18, n.53:53-69.
- PUGLISI, Rodolfo. (2015), "La energía que crea y sana: representaciones corporales y prácticas terapéuticas en devotos de Sai Baba". *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 17 :71-89.
- SAIZAR, Mercedes. (2009), *De Krishna a Chopra. Filosofía y prácticas del yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- SEMÁN, Pablo. (2006), *Bajo continuo*. Buenos Aires: Gorla.
- SEMÁN, Pablo. & BATTAGLIA, Agustina. (2012), "De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio". *Civitas*, Vol. 12, Nº2:439-452.
- SEMÁN, Pablo. & RIZO, Valeria. (2013), "Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas". *Alteridades*, Vol. 23, Nº 45: 79-92.
- SEMÁN, Pablo & VIOTTI, Nicolás. (2015), "El paraíso está dentro de nosotros." *Nueva Sociedad*, N| 260:81-94.
- SHILS, Edward. (1965), "Charisma, Order and Status". *American Sociological Review*. Vol.30. Nº 2 pp. 199-213.
- STAKE, Robert. (1994), "Case Studies" In: Denzin N.K y Lincoln, YS.(eds) *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publication.
- TILLY, Charles. (2010), *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- VEBLEN, Thorstein. (1963), *Teoría de la clase ociosa*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- VELHO, Octavio. (1987), "O cativoiro da besta-fera". *Religião & Sociedade*, Año 14, Nº 1: 4-27.
- WEBER, Max. (1998), *Economía y Sociedad*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, Raymond. (2000), *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.
- WRIGHT, Pablo. (2009), "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión". *Caminhos*, Vol.6: 83-99.
- WERBNER, Pnina & BASU, Helene. (1998), *Embodying Charisma*. London: Routledge.

Notas

- ¹ Entre los documentos propios que difunden los organizadores a través de su página de Facebook, se destacan el código de ética, las reglas de funcionamiento y un instructivo en el que se enseña cómo llevar adelante la MM a otros grupos adherentes.

Recebido em: 20/03/2017

Aceito em: 01/03/2018

Resumo:

Produzir O Extraordinário: Objetos, rituais e carisma na vida religiosa urbana

O objetivo do artigo consiste em explorar diferentes contextos rituais que envolvem formas particulares de carisma e cultura material. Partindo de uma sociologia das religiões comparadas, escolhemos três casos de estudo que pertencem respectivamente ao catolicismo, ao protestantismo e ao denominado movimento da Nova Era. Cada caso será construído empiricamente de acordo com três dimensões de análise: a) o sistema de objetos que compõe sua cultura material, b) a participação das mercadorias nos ritos dominantes e c) a maneira em que contribuem ou não à construção de uma circunstância extra-ordinária. Os casos escolhidos são a devoção popular a São Expedito, as mega-igrejas evangélicas e os encontros de Meditação em Massa.

Palavras-chave: Carisma; Cultura material; Evangélicos; Católicos; Nova Era.

Abstract:

To Produce The Extraordinary: Objects, rituals and charisma in the urban religious life

The aim of this paper is to explore different ritual contexts involving specific forms of charisma and material culture. From the perspective of a comparative sociology of religions, we choose three case studies, related to Catholicism, Protestantism and the so-called New Age movement. Each case will be constructed empirically according to three dimensions of analysis: a) the system of objects that define its material culture, b) their participation in the dominant rites and c) the way in which they contribute or not to the construction of an extra-ordinary circumstance. The chosen cases are the popular devotion to San Expedito, the evangelical's mega-churches and the public meetings of Mass Meditation.

Keywords: Charisma; Material Culture; Evangelicals; Catholics; New Age.