

**Universidad Nacional de Mar del Plata
Departamento de Sociología
Licenciatura en Sociología**

Tesina de licenciatura

**Una “ventana” a la Renovación Carismática Católica.
Rituales e institución en un grupo de oración**

**Estudiante: Gabriela Sánchez
Director: Nicolás Quiroga
Co-directora: Silvana Ferreyra**

Noviembre de 2014

Índice

Contenido

| | |
|---|----|
| Índice | 2 |
| Agradecimientos | 3 |
| Introducción | 4 |
| Capítulo 1. Un estado de la cuestión | 12 |
| Religiosidad y clase: ¿Espiritualidad de clase media o religiosidad popular?..... | 13 |
| Integración y tensiones con la Iglesia Católica: ¿nuevo movimiento eclesial o catolicismo emocional?..... | 17 |
| Prácticas y trayectorias en la Renovación Carismática | 21 |
| Capítulo II. El trabajo etnográfico | 29 |
| Metodología | 30 |
| Comienzo del trabajo. Plantar para construir | 31 |
| Ingreso al campo. El primer paso..... | 32 |
| Métodos. Las herramientas para trabajar | 36 |
| Observación Participante. Aprender a “mirar” | 37 |
| Entrevista. Encuentro cara a cara | 40 |
| Capítulo III. Instituciones y prácticas | 43 |
| Estructura organizativa de la RCC: la centralidad del grupo de oración..... | 44 |
| La RCC en Mar del Plata y el grupo oración de San Benedetto | 50 |
| Ritos carismáticos: grupo de oración, seminario de vida y misa carismática..... | 56 |
| Grupo de oración | 56 |
| Seminarios de vida | 65 |
| Misas carismáticas | 70 |
| Conclusiones | 78 |
| Fuentes y bibliografía..... | 82 |

Agradecimientos

La escritura no es una empresa solitaria. Este camino ha tenido muchos recorridos y es deudor de múltiples personas que me acompañaron en el trayecto y cada una desde su lugar me brindó su apoyo.

Por eso al final de esta experiencia, quisiera expresar mi agradecimiento a quienes me ayudaron en este proceso.

Al grupo de oración de San Benedetto por abrirme las puertas para realizar mi trabajo.

A mis directores Nicolás y Silvana por su dedicación, sugerencias y paciencia durante todo este tiempo y por la confianza que depositaron en mí.

A mis Socioloc@s por hablar el mismo idioma.

A mi gran familia, mamá, hermanos, sobrinos, tíos, primos y los abuelos que no están, todos son las raíces de mi vida.

A mis hijos Antonella y Mauro por el amor que me hacen sentir.

De manera especial le agradezco a Mario su apoyo incondicional, por ser además de mi marido, mi compañero y amigo.

Introducción

Dentro del campo de las ciencias sociales el estudio sobre los fenómenos religiosos es un dominio en expansión. Este interés creciente tanto en la religión como en la religiosidad como objeto de estudio responde en parte a los cambios y las transformaciones ocurridas en la sociedad.

Algunos de los autores clásicos de la Sociología como Marx, Weber y Durkheim coincidían en la tesis según la cual la religión perdería influencia en el mundo social a medida que avanzara la modernidad. Este fenómeno es conocido como *proceso de secularización*, por el cual el avance de la razón tendería a desplazar las ideas religiosas. Según esta tesis la modernidad provocaría cambios en las prácticas religiosas que perderían su carácter de experiencia colectiva transformándola en una experiencia individual y subjetiva. (Beltrán Cely, 2007:86)

Sin embargo la caracterizada modernidad tardía se ha definido de manera paradójica como un fenómeno que contradice las previsiones que se hicieron desde la modernidad clásica, con un retorno de lo religioso o como algunos autores denominan “el re-encantamiento del mundo”. (Jurkevics, 2004: 121-134)

La expansión del islamismo, la propagación de cultos denominados “sincréticos”, la renovada influencia de la Iglesia Católica, el aumento de fieles de las iglesias pentecostales y evangélicas, son solo algunos ejemplos de este despertar religioso experimentado a escala global. Esto nos muestra que el consumo religioso parece no desplazar, sino más bien convivir con nuevas y antiguas tradiciones religiosas que han adquirido un renovado impulso, dentro de ese retorno de lo religioso en sus múltiples facetas. (Beltrán Cely, 2007: 88)

La Renovación Carismática Católica es uno de los movimientos de la nueva sensibilidad católica pos-conciliar, quizás el más peculiar y el menos ortodoxo de ellos. Se caracteriza por el protagonismo que desempeñan los laicos en su estructura y su apertura al ecumenismo. La aparición de este nuevo movimiento carismático católico se enmarca dentro de un contexto mayor de cambio surgido luego de la Segunda Guerra Mundial. Donde a partir de cuestionamientos al *modelo de individuo burgués*, inicialmente periféricos que luego comienzan a generalizarse, se producen cambios en las significaciones y prácticas sociales, especialmente en las clases medias urbanas. Estos cambios socioculturales de aquella época son variados, desde los movimientos por los derechos civiles, el desarrollo de las contraculturas juveniles, el surgimiento del rock, hasta las luchas revolucionarias del denominado Tercer Mundo. Así se generaron una serie de disputas con el mundo burgués y su

estilo de vida, frente a los roles establecidos se reivindicaban la libertad de elección, frente al individualismo los lazos comunitarios, frente a la guerra el pacifismo, frente a las estructuras dogmáticas el pensamiento libre. (Citro, 2010:42)

En este contexto de convulsionados cambios se reconoce que el movimiento carismático surgió en Estados Unidos hacia 1960, primeramente entre los episcopalianos y luego se esparció entre otras agrupaciones bautistas. En el año 1967 este fenómeno alcanzó la Iglesia Católica donde tuvo su origen la Renovación Carismática Católica entre un grupo de laicos jóvenes estudiantes universitarios que se reunieron para vivir una experiencia carismática. Los encuentros de este grupo carismático católico con cristianos de diferentes denominaciones fueron la expresión de su ecumenismo. Sin embargo aunque la Renovación Carismática Católica (en adelante RCC) surgió entre laicos dentro de un ambiente ecuménico. En la actualidad ésta se encuentra plenamente inserta dentro de la Iglesia Católica.

En este sentido nos gustaría resaltar que de manera paralela a partir de la rápida expansión de la RCC se produce una marcada institucionalización de la misma. Soneira uno de los investigadores más reconocidos sobre la RCC en la Argentina denomina a este proceso *romanización* (Soneira, 2000: 151) y se detiene a analizar los cambios dentro de la estructura de organización de la RCC. Esta institucionalización produce un acercamiento más profundo de la RCC a la Iglesia Católica dentro de un proceso de reconocimiento y de institucionalización que se da en forma simultánea y compleja.

Partiendo de las sólidas bases que otorgan los estudios de Soneira para una mirada institucional, nos proponemos integrar otras dimensiones de análisis al estudio de la RCC. Para conocer diferentes abordajes recorreremos los distintos enfoques y autores que han analizado la RCC, con particular énfasis en su estudio en Argentina. El abordaje microanalítico que proponemos, ausente en investigaciones anteriores, nos permitirá urdir una trama compleja a partir del estudio de las prácticas.

Con este trabajo se intentara responder un problema central que es conocer cuáles son las prácticas distintivas de la RCC. A través del conocimiento de estas prácticas se intentara entender de qué forma se producen las transformaciones de la subjetividad en los individuos que participan activamente en la RCC. Las preguntas que guiaran esta investigación serán:

¿Quiénes se acercan? ¿Cómo se organizan? ¿Cuáles son las prácticas que construyen identidad? ¿Es una identidad homogénea? ¿En base a que oposiciones se construye su práctica distintiva?

La presente propuesta de análisis se circunscribe dentro del ámbito específico de los estudios sociológicos sobre religión, específicamente sobre religiosidad. En la década de los noventa Frigerio (1993: 1-2) al reseñar los estudios sociológicos sobre religión en ámbitos urbanos en Argentina señala dos periodos: 1) la etapa de la Sociología religiosa que ubica desde 1960 hasta mediados de 1980; y 2) la etapa donde comienza a aparecer la Sociología de la religión que abarca desde la llegada de la democracia hasta la década siguiente. La diferencia principal entre ambas etapas es que en la primera, la mayor parte los estudios fueron realizados por religiosos con formación en ciencias humanas, y aunque se usaban métodos sociológicos, el fin último de los mismos era conocer la realidad con propósito pastorales. En cambio en la segunda etapa, los estudios sobre religión dejan la preocupación pastoral y no solo utilizan metodología científica sino que además interpretan sus trabajos desde una perspectiva académica. Otra gran diferencia entre las etapas que señala el autor, es que en la primera la totalidad de los trabajos están centrados en aspectos del catolicismo argentino. En cambio en la segunda etapa se amplía el abanico, y los estudios sobre religión se vuelcan a los Nuevos Movimientos Religiosos e incluyen en sus análisis a los Pentecostales, Neo pentecostales y las religiones afro-brasileras.

En este trabajo Frigerio señala las diferentes preocupaciones que guían las investigaciones sobre religión. En la primera parte de la década de 1960 los trabajos buscan recopilación de datos estadísticos de la Iglesia Católica. Luego a finales de la misma década las preocupaciones cambiaron y el foco de atención se dirige hacia el catolicismo popular. Finalmente, a principio de 1970 hasta el golpe militar de 1976 los trabajos sobre religión tuvieron su desarrollo conceptual a través de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. Estos trabajos revisaron de forma crítica el papel desempeñado por la Iglesia Católica en una sociedad caracterizada como dependentista. La mayoría de los autores estaban fuertemente influenciados por el fervor político de la época e identificados con las “causas del pueblo” (Frigerio, 1993: 4)

La estrecha relación que se estableció entre reflexión crítica y compromiso político, y entre religión y compromiso político tuvo como resultado que a partir del golpe

militar de 1976 quienes sustentaban estas posiciones políticas e ideológicas fueran duramente perseguidos. Según Frigerio (1993:5) por tal motivo los estudios sobre religión decayeron en los años siguientes para resurgir después de 1983 con la restauración de la democracia.

Como señalamos anteriormente a partir de mediados de 1980 el análisis de la religión resurge desde diferentes ámbitos académicos, donde el campo católico deja de ser el objeto privilegiado de análisis y se amplía hacia los Nuevos Movimientos Religiosos (en adelante NMR). Estos de reciente aparición en nuestro país ganaban más adeptos, más espacio y por lo tanto tenían mayor visibilidad en la sociedad y comenzaron entonces a constituirse en el objeto privilegiado de la Academia. En contrapartida con el aumento y creciente desarrollo de los estudios sobre los NMR el interés sobre la religión católica disminuyó, aunque la Iglesia como institución no perdió vigencia dentro del entramado socio-político argentino. (Frigerio, 1993:6)

Esta primera corriente de estudios sobre NMR se desarrolló en un contexto de importantes debates relacionados con la apertura democrática y en un manifiesto pluralismo religioso. En los trabajos que analizan los NMR se podría señalar un núcleo central de análisis que considera su aparición en Norteamérica, cercana a los grupos pentecostales, con un origen ecuménico, así como también la relación en sus prácticas y sus expresiones.

Floreale Forni (1993:7-8) señala que la formulación teórica y el reconocimiento como tema de investigación de los NMR proviene de la experiencia norteamericana donde se produjeron grandes despertares religiosos y múltiples manifestaciones de distintas denominaciones sectas y cultos que tienen en común su origen en la contracultura de los años 60 y su apelación a valores alternativos frente a una cultura dominante. Pero además, para Mallimaci (1993:26) la aparición de los NMR produce una desregulación y un quebrantamiento al supuesto monopolio del catolicismo integral en la Argentina y la manera en que este tipo de catolicismo se posiciona frente a los nuevos fenómenos. Sin olvidar que el mismo catolicismo no escapa a estas nuevas manifestaciones, donde existen distintas maneras de expresar las creencias y en muchos casos no muy alejadas a las formas en que las viven las comunidades no católicas. Señala el autor que el catolicismo dominante no actúa solo en términos religiosos sino que traslada sus concepciones al nivel social, político y cultural. De allí que su postura hostil frente a los NMR no católicos no sea solo por la

competencia que se presenta desde el plano religioso sino también porque ve en ellos un posible ataque a la identidad católica de la Nación Argentina.

Es importante aclarar que este pensamiento no es exclusivo solo de los practicantes de la Iglesia Católica, sino que se ha trasladado al conjunto de la sociedad tildando a los NMR muchas veces de “sectas”. Pues existen múltiples redes de relaciones entre el catolicismo integral y los gobiernos, partidos políticos, estado y sociedad donde se relaciona identidad nacional con identidad religiosa católica. (Mallimaci, 1993:27)

Mientras que para Forni la emergencia de los NMR se produce luego de la reapertura democrática y el desarrollo del pluralismo religioso, para Mallimaci la situación actual y la emergencia de estos NMR debe ser inserta en un proceso más amplio. La modernidad se encuentra en una profunda crisis y mutación, y se ofrecen diferentes alternativas para su superación. Los NMR manifiestan, según Mallimaci citando a Daniele Hervieu-Leger, “que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la modernidad, es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo” (Mallimaci, 1993:27) Carozzi desde sus trabajos abreva en la misma línea de análisis. Señala que la expansión de los NMR en los últimos años pone en cuestión la asociación, casi directa, entre “modernidad y secularización. Por esta vía, el análisis de la RCC nos introduce en uno de los debates nodales de la sociología de la religión.

Mi contribución al debate sobre las formas vivenciadas de la religión en sociedades contemporáneas, en especial en nuestro país, tiene dos ejes. Por un lado, un presupuesto analítico sobre los lugares de la experiencia religiosa (que recupera en parte definiciones específicas de “experiencia”). Concibo, siguiendo a Clifford Geertz, que los rituales son una “ventana” para traducir las vivencias de los protagonistas. Para este antropólogo, el ritual es el momento en el que articulan significaciones inscriptas en símbolos y prácticas inscriptas en cuerpos. Indivisos y públicos, los rituales ordenan creencias y disposiciones, pensamiento y acción. En un segundo nivel, los rituales son “ventanas” para el/la antropólogo/a, en tanto allí pueden dialogar la acción “nativa” y el pensamiento del observador/a (Geertz, 1987).¹

¹ Las controversias sobre la definición de “ritual” y las diferencias entre ese término y el de “rito” son insondables. Para nuestros fines usaremos rito o ritual indistintamente para indicar nuestro interés por acentuar sus aspectos performativos. Seguimos entonces la definición de

En un segundo eje, y derivado del primero, el análisis etnográfico se propone situado y en espacios de alta significación para los fieles, pues ordenan las actividades cotidianas de las prácticas religiosas. Así, nos pareció fundamental definir como nuestra unidad de observación a un *grupo de oración* (ver capítulo 3) y a partir de esa decisión, nos propusimos *seguir* a ese grupo en todas sus actividades relacionadas con la RCC. Será en esas actividades donde la experiencia selle los sentidos atribuidos a la institución, las normas institucionales, la competencia confesional, la experiencia mística y la sociabilidad religiosa.

Mi hipótesis es que la experiencia carismática está estructurada por una imaginación fideísta que recrea la vida de los primeros cristianos; un objetivo institucional que propone a la RCC como guía espiritual católica; rituales que refuerzan la vivencia activa, muchos de ellos compartidos por otras confesiones; sociabilidades de clase media, que reubican estereotipos de clase en esquemas confesionales (no somos como los pentecostales). Sostengo además que, al comprender a través de la observación participante el modo en que esas tensiones coagulan en la experiencia de sus protagonistas, puede decirse que son esas fricciones el modo de arrancarle respuestas a la modernidad, es decir un modo de vivir en el presente. Finalmente, al definir las como orgánicas a la cotidianidad, podemos desplazar cualquier interpretación que las considere por sus carencias, por formas más cristalizadas (como las de la Iglesia Católica) o por los contextos socio-políticos en los que el número de sus fieles aumenta.

En los siguientes capítulos presenté el análisis de las prácticas carismáticas del *grupo de oración* de la parroquia San Benedetto de la ciudad de Mar del Plata perteneciente a la Renovación Carismática Católica (RCC). En el capítulo 1,

ritual de Stanley Tambiah (1985:128): “Ritual es un sistema de comunicación simbólica, culturalmente construido. Está constituido por patrones y secuencias ordenadas de palabras y actos, a menudo expresados por distintos medios, cuyo contenido y disposición están caracterizados por distintos grados de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). La acción ritual con esas características constitutivas es performativa en estos tres sentidos: en el sentido austiniano de la performatividad, donde decir algo es también hacer algo como un acto convencional; en el sentido bastante diferente de una escenificación con distintos medios por la que los participantes experimentan el evento intensivamente; y en el sentido de marcadores [*indexical values*] –tomo este concepto de Peirce– producidos e inferidos por los actores durante la performance”. Catherine Bell (1992:16) argumenta que existe un grado sorprendente de coincidencia en las descripciones académicas de rituales para pensar que “ritual es un tipo de juntura crítica donde algún par de fuerzas sociales o culturales opuestas se presentan juntas”.

expongo el estado del arte en cuanto a los debates fundamentales con los que entablo una conversación. En el capítulo 2 expongo una reflexión sobre el método y las razones por las que tomé decisiones técnicas que afectaron sustantivamente el desarrollo de la investigación. Finalmente en el capítulo 3 presento el esquema organizativo de la RCC a nivel local y los aspectos más importantes del trabajo de campo. Arriesgo en ese capítulo algunas ideas que retomo en las conclusiones de este trabajo. Aspiro así a mostrar, con los límites necesarios que una tesina de licenciatura propone, algunas claves e interrogantes para futuras investigaciones.

Capítulo 1. Un estado de la cuestión

La Renovación Carismática Católica está presente en distintas partes del globo. En este sentido, ha sido objeto de análisis de científicos sociales de distintas procedencias, conformando un copioso mundo de referencias.² En este capítulo, para los fines concretos de nuestra tesina de licenciatura, consideramos pertinente concentrarnos en las reflexiones que ha suscitado la trayectoria de la RCC en la Argentina

Para analizar la bibliografía, organizamos los estudios en diferentes grupos, atendiendo a la dimensión de análisis que enfatizan en su investigación. Esta clasificación nos resulta particularmente productiva en la medida que nuestro objetivo de trabajo es articular en una experiencia puntual distintos planos analíticos. Por este camino, proponemos dividir los trabajos de las dos últimas décadas en tres grupos: aquellos que privilegiaron el estudio de la relación religiosidad y clase; quienes problematizaron su relación con el catolicismo en la Argentina como institución y comunidad o bien en aquellas perspectivas que priorizaron lo intersubjetivo, enfatizando en las vivencias o las prácticas religiosas.

En cada subtítulo reseñaremos y pondremos en diálogo los rasgos centrales de las distintas propuestas, buscando constituir un mundo de interrogantes, reflexiones y perspectivas analíticas que sirvan de referencia a nuestro ingreso en el mundo de los carismáticos.

Religiosidad y clase: ¿Espiritualidad de clase media o religiosidad popular?

Nos concentraremos en dos trabajos que han problematizado la relación entre religiosidad y clase, procurando ir más allá de la consideración en torno a la clase como un rasgo genérico de los frequentadores de determinado culto.

En primer término, caracterizamos la propuesta de Viotti (2011) quien señala la identidad de la clase media como una característica genérica de los practicantes de la RCC. En su trabajo realiza una lectura crítica sobre la nueva religiosidad de los sectores medios de la Argentina y plantea un diálogo entre clase media y religiosidad. Destaca tres tipos de enfoques que articulan estas dos categorías de

² Una lista incompleta sobre la Renovación Carismática Católica incluye: Beltrán Cely, 2007; Csordas, 2010; Jurkevics, 2004; Ospina Martínez, 2011; Ospina Martínez y Sanabria, 2004; Prandi, 1997; Ramos Lorente, 2006; Vallerdú, 2001; Vázquez Pasos, 2008.

análisis. Primero las descripciones sobre grupos religiosos adscriptos a los sectores medios, estos trabajos analizan rasgos organizacionales, vivenciales y simbólicos avocados a lo religioso, teniendo en cuenta la clase media de sus participantes. Un segundo grupo que tiene como punto de partida expresiones concretas de la llamada “nueva espiritualidad católica” que extienden la religiosidad a la cultura letrada como un horizonte más amplio de definición de las clases medias. Así, los valores del individualismo y la autonomía le permiten definir a las clases medias de forma específica y contrastiva con formaciones donde esos valores resultan menos preeminentes. En diálogo con estos elementos ideológicos, la religiosidad de las clases medias adquiere un estilo propio que permite analizar las condiciones culturales de arraigo y reproducción. Como tercer grupo describe a los trabajos que, preocupados inicialmente por la movilidad social de los sectores medios, describen la sociabilidad de grupos concretos, reconociendo allí elementos que tienen que ver con su religiosidad. Viotti destaca que este tercer grupo, aunque comparte con el segundo la descripción de la individualidad y la autonomía como rasgos culturales específicos de las clases medias, propone un abordaje diferente al reconocer en estos rasgos cierta productividad inherente a una clase específica. En este último grupo los valores son el resultado de un proceso de desagregación social y son considerados “falsos” casi “superfluos”. Para el autor, las definiciones de la clase media en función de valores que le son relativamente específicos y que aparecen atravesando y reconfigurando los estilos de sus manifestaciones religiosas resultan una vía privilegiada de análisis entre cultura de clase media y religiosidad.

El autor propone analizar la afinidad entre las prácticas de la Nueva Era y el catolicismo carismático en términos de valores comunes, antes que en términos de identidades religiosas en pugna, con el objetivo de mostrar elementos recurrentes como la “psicologización”, el “holismo”, la “delicadeza” o el “igualitarismo”. Elementos que, según Viotti, podrían ayudar a construir una lógica cultural relativamente extendida. Esta especificidad moviliza modos de diferenciación y jerarquización que producen afinidades y rechazos que se inscriben no solo dentro del horizonte de las identidades religiosas, sino en función de valores culturales que las atraviesan. Ello permitiría entender el común rechazo de las expresiones de la Nueva Era y la RCC a las llamadas experiencias “mágicas” del catolicismo popular, o las formas “racionalizadas” y “dualistas” de la experiencia moderna. Según el autor en cada uno de estos rechazos no existe solo una definición de identidad

religiosa, sino que se presenta una redefinición de la identidad de una parte de la clase media urbana que rechaza el secularismo de la cultura letrada con la que conviven, ubicándose a sí mismos por encima de ellos en la jerarquía espiritual. En la misma línea, impugnan muchas prácticas religiosas que provienen de los sectores populares, como la adoración a los santos o ciertas prácticas como la devoción al Gauchito Gil o la Difunta Correa, por considerarlas “engañosas”, “vulgares” o “poco espirituales”.

De este modo, Viotti incorpora a la agenda algunos interrogantes no totalmente transitados, como el lugar pragmático de la religiosidad en las formas de diferenciación social o la manera en que determinados sectores viven la religiosidad como forma de construcción de identidad de clase. En esta línea, marca como pendiente una de las líneas que desarrollaremos en nuestra investigación, el análisis de las formas de jerarquización social específicas que grupos religiosos concretos ponen en acción en su vida cotidiana. Esto permitiría dar cuenta de los procesos capilares de conformación de una cultura religiosa letrada individualizada heredera de procesos de evangelización, psicologización y secularización, así como la forma en que esa cultura actúa en la construcción de una identidad de clase media. Así, los valores de la intimidad con Dios propuestos por grupos carismáticos católicos o las particulares formas de bienestar y confort, que tanto ofrecen la RCC como las tradiciones alternativas u orientalistas promueven, pueden ser leídas al lado de formas de diferenciación explícita de otras manifestaciones religiosas.

En este mapa de rechazos y afinidades se puede ver una jerarquización espiritual que es interna y externa a los grupos de los sectores medios urbanos y que moviliza complejos mecanismos que articulan tanto la religiosidad como la cultura de clase. Para Viotti, la religiosidad resultaría, de forma conjunta, un espacio pensado como un pliegue entre las relaciones internas y externas vinculadas a los procesos de jerarquización social, lo que permitiría repensar las formas de diferenciación, distinción y jerarquización con las de conformación de algún tipo de cultura y experiencia común. A partir de allí, se podría entender mejor cómo los individuos, grupos y expresiones de lo sagrado pueden estar produciendo, al mismo tiempo que particulares formas de religiosidad, espacios distintivos, incluso de subordinación o de privilegio.

La propuesta por extender el análisis de lo religioso en el horizonte más amplio de una cultura de clase liga el trabajo de Viotti con los análisis de Pablo Semán. Sin

embargo, las coincidencias terminan cuando Semán, al analizar la experiencia de la RCC en Brasil y Argentina, vincula este movimiento con la religiosidad popular. El autor transita por las prácticas de católicos, pentecostales y renovadores, pero su interés consiste justamente en disolver esas diferenciaciones institucionales para “identificar una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas - en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado - holistas y relacionales - en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos y la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad.” (Semán, 2006:1)

El autor se separa de quienes consideran la cultura popular como una totalidad homogénea, y la piensa como “el resultado de procesos de producción simbólico de los grupos subalternos en relación de intercambio y conflictos con otras clases” (Semán, 2006:5 y siguientes). A partir de esta definición encuentra abordajes que destacan la caracterización de lo negativo de la religiosidad popular, donde se subraya la privación, la carencia y las relaciones de dominación. La definición positiva, en cambio, busca resaltar lo que esta cultura popular afirma pese a sus condicionamientos. Semán se inscribe en esta corriente de interpretación señalando al *modernocentrismo* como un obstáculo epistemológico en el análisis de la religiosidad. Esta apreciación surge del hecho de considerar al Proyecto Moderno como un impulso y un obstáculo para el conocimiento de la cultura en los sectores populares. En lo relativo al análisis del campo religioso, el obstáculo del *modernocentrismo* se presenta cuando se estudia la religiosidad como una representación deshistorizada de la modernidad. Así se la muestra como un tipo de “mito” unido a valores liberadores, pero que al mismo tiempo asume una visión ahistórica que la piensa como mecanismo de imposición absoluto y homogéneo. Este *modernocentrismo* resulta poco menos que peligroso en una descripción de lo social cuando hipostesia la familiarización indebida de las prácticas populares y las piensa como prácticas de religiosidad “nominal” De esta manera se disuelve la percepción de los efectos diferenciales, se universalizan los problemas y se mide todo en referencia a sí mismo. Disolviendo estas especificidades de las prácticas cosmológicas se interpretan las prácticas populares como expresión de una crisis de la madurez de la modernidad.

Integración y tensiones con la Iglesia Católica: ¿nuevo movimiento eclesial o catolicismo emocional?

En este campo, Soneira (1999) aparece como referencia ineludible. El autor realiza un rastreo histórico y una reconstrucción que le permiten describir cómo ha evolucionado la RCC a partir de una institucionalización del movimiento. Su objetivo es mostrar el tránsito de la RCC hacia una inscripción y un reconocimiento de la Iglesia Católica dentro de sus estructuras tradicionales, producidas por la *romanización* o proceso de institucionalización de los carismas. En relación a su origen ecuménico con otros grupos pentecostales, la RCC se institucionalizó a mediados de los 70 cuando se crea oficialmente el Dialogo Pentecostal-Católico. Según Soneira (2008:32) este paulatino proceso en el plano internacional fue marcado por una serie de hechos: el nombramiento del Cardenal Suenens como observador y enlace del Vaticano; el traslado de la Asamblea de líderes desde Indiana, EE. UU a Grottaferrata, Italia; el primer Congreso Internacional de líderes que se realizó en Roma en el año 1975 y durante el cual una delegación fue recibida por el Papa Paulo VI.

El Papa Juan Pablo II avanzó más con este proceso de romanización pues en 1981 recibió en cinco oportunidades a dirigentes de la RCC, en 1986 da a conocer su Encíclica sobre el Espíritu Santo y en 1992 se refiere a la Iglesia como comunidad de carisma.

En Argentina este proceso de institucionalización no estuvo exento de conflictos. Este movimiento carismático surgió de la mano del P. Alberto Padilla, el cual originalmente padeció ciertos problemas con la jerarquía. En la década de 1980 se produjo un avivamiento de lo religioso entre diferentes denominaciones, la RCC no fue ajena y se dio lo que Soneira (2000) llama una “efervescencia carismática”, que no contó con el beneplácito de los obispos. En varios documentos se llama la atención sobre los movimientos carismáticos y en 1989 el Episcopado da a conocer los Lineamientos Básicos de la RCC y algunos principios generales de funcionamiento donde se señalan los frutos y los peligros de la RCC. Las críticas de la jerarquía eclesiástica estaban centradas en los excesos que se producían en sus ceremonias, en la escasa práctica sacramental y por alimentar una espiritualidad desencarnada de los problemas sociales. Estos lineamientos de la Conferencia Episcopal trataban de poner límites a las posturas más extremas de la RCC. Un dato

muy importante para entender cómo se dio este proceso de institucionalización es que pese a la antigüedad de la RCC en la región, recién en el año 1997 el Consejo Episcopal Latinoamericano recibió oficialmente al Consejo Carismático Católico Latinoamericano, estableciendo de esta manera una nueva relación con la RCC.

Desde la óptica del análisis institucional Soneira (2000:156) inscribió a la RCC dentro de los Movimientos Eclesiales. Se pueden señalar algunas notas salientes de estos movimientos: su nacimiento se ubica después del Concilio Vaticano II como posible práctica de estas enseñanzas; ocupan un espacio vacante dejado por antiguas formas de organización del laicado como Acción Católica; poseen fuertes vínculos internacionales; exceden el marco organizativo territorial de la iglesia, tienden a constituirse en ámbitos de clase medias urbanas impregnadas por la cultura global cosmopolita, con características elitistas, alejados de la problemática de los sectores populares y tienden a constituir comunidades de sentido, con una fuerte identidad religiosa. Dentro de los niveles máximos de la Iglesia como institución se los visualiza como eficaces herramientas para la evangelización.

Al analizar estos movimientos, Soneira (2005) menciona la dificultad para definirlos, razón por la cual prefiere comenzar por la negativa para poder precisarlos. Señala entonces que “no es” un movimiento eclesial: no es una “agregación”, tampoco es un “grupo”, se distinguen también del término “asociación” ya que son algo más pues “añaden a la asociación un modo diverso de ser, un estilo, una dinámica interior y exterior característicos.”³ Este algo distinto que distingue a estos movimientos, son los carismas. Desde lo que no son y ese punto que los distingue, el autor propone una posible definición enfatizando el aspecto comunitario de los movimientos, “son un grupo de cristianos en comunión eclesial, que comparten lo que son, lo que tienen y lo que hacen; celebran la fe y crecen en ella; abiertos a la misión y comprometidos en una tarea común hacia la sociedad, fundamentados en el amor, vínculo que los une en una evangélica organización.” (Soneira, 2005:279)

El autor realiza un rastreo sobre el tipo que tipo de tratamiento le dispensa la Iglesia Católica al tema de los movimientos eclesiales. Un documento importante que funciona como marco de referencia es la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles laici* (1987) sobre la «vocación y la misión de los laicos en la Iglesia». La *Christifideles laici* ubica el tema de la participación laical y el florecer de

³ Cardenal Moreira Neves, citado por Manuel Ma. Bru, (1998) p. 278 y 279.

movimientos en el posconcilio, como una praxis concreta de lo propuesto por el Concilio Vaticano II, el cual habría brindado la teoría sobre la que se originan los mismos. Esta participación tiene nuevas formas de colaboración entre los religiosos y los laicos. El Sínodo reconoce la expansión de nuevos movimientos y asociaciones, a los que les pide que “busquen el reconocimiento oficial y que vivan como comunidad eclesial.”(Soneira, 2005:3).

Según Soneira (2005) la importancia que los movimientos eclesiales han adquirido para la Iglesia Católica queda demostrada por la convocatoria del Consejo Pontificio para los Laicos a un Congreso de Movimientos Eclesiales realizado en Roma en 1998. Aunque esta no fue la primera reunión, sí fue la primera convocada directamente por la máxima autoridad de la Iglesia, el Papa.

En el mensaje de bienvenida Juan Pablo II menciona algunos puntos importantes: percibe a los movimientos como “novedad”, observa también una autoconciencia más moderna, que estos representan los frutos del Concilio Vaticano II y expresaban la dimensión de comunión con otras realidades de la Iglesia. Como puntos salientes destaca que en “esta experiencia la Iglesia redescubrió que la dimensión carismática es constitutiva de ella. Dentro de este redescubrimiento de la dimensión carismática es que

se han desarrollado los movimientos eclesiales, y cada carisma que es otorgado por el Espíritu Santo es para el bien común y beneficio de toda la Iglesia.” A partir de sus trabajos Soneira destaca que existe una coherencia en la autoridad eclesiástica entre la realidad discursiva y la realidad sociológica de los movimientos, o sea la inscripción que les otorga la institución dentro de una determinada interpretación del Concilio Vaticano II.

Para el autor estos movimientos eclesiales toman dos tradiciones presentes en la historia de la Iglesia: por un lado, las órdenes y congregaciones religiosas y por otro, el apostolado laical. Ambas tradiciones entran en crisis a mediados del siglo XX y estos movimientos eclesiales parecen ser la oportunidad de potenciar ambas tradiciones, pues en estos movimientos eclesiales aparece no solo la “colaboración” entre laicos y religiosos, sino la “integración” de los mismos. Esta integración es posible a partir de una redefinición de roles. El sacerdote ya no se muestra solo como “asesor” en el sentido tradicional (Acción Católica) sino que cumple su rol sacerdotal dentro de una comunidad a la que debe “integrarse” (RCC).

En contrapunto con el modo en que Soneira piensa la relación entre carismáticos y católicos podemos detenernos en el enfoque propuesto por Mallimaci (1993), cuyos ejes centrales apuntan a ubicar a la RCC como un nuevo movimiento religioso identificable en el marco del catolicismo emocional. Caracterizarla como una comunidad emocional es pensarla dentro de una tipología de catolicismos diversos, centrados principalmente en las prácticas emocionales, considerando en segundo plano el análisis de articulación con la Iglesia Católica. Junto a los católicos emocionales, completan la tipología de Mallimaci: el catolicismo de la certeza, formado por católicos integrales representado por la Iglesia Católica y el catolicismo de la pluralidad, integrado por los sensibilizados, marginados y excluidos.

Mallimaci considera que las comunidades emocionales surgen como respuesta a la efervescencia espiritual de la década de 1960-1970. Estas comunidades se desarrollan como contra-propuesta a quienes consideraban que el catolicismo estaba sufriendo una excesiva politización contestataria a partir de la Teología de la Liberación y las Comunidades de Bases. Estas comunidades emocionales se desarrollaron en sectores medios y acomodados “poco trabajados” o abandonados por las corrientes liberacionistas que hicieron suya la opción por los pobres. En estos grupos emocionales como la RCC, se priorizó la conversión personal al interior del campo católico postergando el compromiso social y político. Para Mallimaci no es que este compromiso este totalmente ausente, sino que se radicaliza de manera individual, pues se separa lo religioso de lo político social. Podemos decir que estos grupos carismáticos responden a estas demandas específicas con propuestas concretas “encantando” a sus miembros a través de las prácticas, ya sea hablando en lenguas, a través de la sanación o reconvirtiéndolos en “hombres y mujeres nuevos en el Espíritu Santo.”

Aunque no ocupa un lugar central en su planteo, Mallimaci no deja de señalar que este tipo de intervención en la conversión produce conflictos entre la RCC y la jerarquía eclesial. Estos roces están centrados principalmente en la legitimidad que otorga la función sacerdotal y la que proviene de la ligazón de la RCC y el Espíritu Santo, entre el “carisma otorgado y el carisma adquirido”. Aunque la autoridad eclesiástica reconoce que estos grupos “originan mucho bien para la Iglesia Católica. El peligro lo encuentra en la posibilidad de desbordes y engaños, y la avidez “casi enfermiza” de los dones del Espíritu Santo, en el emocionalismo y el fundamentalismo bíblico. Para el catolicismo integral le es imposible auto

comprenderse sin la institución dadora de sentido de cuerpo y autoridad. En cambio los grupos carismáticos son dadores de sentido individual en comunidades restringidas y autónomas. Por lo tanto hay una radicalización de la experiencia a nivel individual que toma distancia del discurso institucional, donde se valoriza las prácticas significativas del grupo sin atenerse, necesariamente, al lenguaje simbólico clerical.

Si pensamos que Mallimaci realiza este estudio en 1993 podemos señalar algunas diferencias con la actualidad. La más significativa está relacionada al fuerte proceso de institucionalización que ha sufrido la RCC en estos últimos veinte años. Este proceso, señalado por Soneira, ha acercado a este grupo carismático con la jerarquía institucional de la Iglesia Católica, aunque las tensiones no hayan dejado de existir.

Prácticas y trayectorias en la Renovación Carismática

El camino sugerido por Mallimaci supone indagar en estudios que focalicen más decididamente en las prácticas. Entre ellos podemos señalar las investigaciones de Cabrera, quien propone un tipo de “habitus católico” y ubica la RCC entre la tradicional Iglesia Católica y un nuevo movimiento renovador generado desde el Pentecostalismo. Para esta autora la RCC es un grupo que se nutre de ambas corrientes y logra subsistir en nuestro tiempo porque el contexto del que participa se ha transformado. En su trabajo analiza de qué manera la RCC es un miembro de la Iglesia Católica, la relación entre ambas y las notas distintivas de este grupo (Cabrera, 2001).

Desde sus orígenes la RCC, como ya mencionamos, procuro pertenecer a la Iglesia Católica, ser reconocida por esta y funcionar dentro del ámbito eclesial. Además comparte con la Iglesia Católica todo el conjunto de normas y participa de su historia. Esto hace que la RCC sea participe de una continuidad en el tiempo, continuidad que la relaciona con nociones, representaciones y prácticas pasadas, presentes y futuras. Esta pertenencia es la que determina su sistema de percepción y produce, según Cabrera el habitus católico en el sentido indicado por Bourdieu (1980) “es decir, como un sistema de estructuras cognitivas y motivacionales, como una construcción social y como tal, un producto histórico. Un *habitus* no solo en y por el cual aprehender el mundo social sino también la totalidad de la existencia.”(Cabrera, 2001:126).

La RCC no propone según Cabrera, un cambio religioso en el contenido dogmático de la Iglesia Católica. Lo novedoso está en las prácticas, en las experiencias y en la vivencia de la creencia. Lo diferente no ocurre a nivel de contenidos sino a nivel de realización de estas prácticas carismáticas. Como sostiene la autora las creencias son las mismas, sin embargo la RCC recupera las prácticas primigenias de las primeras comunidades cristianas, en un intento por volver a las fuentes y vivir la experiencia religiosa como lo hacían estas comunidades. De esta manera la vida de aquellas se transforma en un ejemplo a seguir, es una proyección del tiempo originario en el actual, donde aquel brinda el modelo para el presente como modelo ejemplar de vida cristiana.

Para analizar las prácticas de la RCC, Cabrera recupera el concepto de “manera de hacer” (Certeau 1996) este concepto le permite captar cómo estas diferentes prácticas producen, o intentan lograr, una transformación ontológica del sujeto. Esta transformación se produce a través de la percepción donde hay un involucramiento total del ser. Los cambios en la percepción permiten una específica y característica adquisición y experiencia del mundo, para muchos de sus miembros las ideas religiosas ocupan un lugar central en su experiencia de vida. De ahí que la existencia y todo lo que acontece en ella es percibido y vivido desde la cosmovisión carismática. Para los fieles de la RCC sus creencias no son algo abstracto sino que en la práctica, y más específicamente en la reactualización de las antiguas prácticas cristianas, se genera una apropiación y/o reapropiación del dogma católico a través de la vivencia de las mismas. Los cambios en las prácticas y percepciones contribuyen a la transformación, partir de esta reapropiación cambia la perspectiva del mundo y por lo tanto, se produce una transformación en la vida del sujeto.

En otro trabajo Cabrera (2004) recupera el ritual y centra su análisis en describir como este tipo de ritual transmiten a los participantes una descripción del mundo según el ideario carismático. Cuando realiza el análisis de las creencias las considera como perspectivas en el sentido expuesto por Geertz (1987) como modo de ver, aprehender y discernir, que constituyen modos particulares de mirar la vida y concebir el mundo. Analiza estas creencias religiosas no solo como el orden social, sino también como portadoras de significaciones a través de formas simbólicas.

Siguiendo esta conceptualización señala que los grupos de oración, célula de base de la RCC, pueden considerarse como una cosmovisión en práctica y todo lo que allí ocurre contribuye en este sentido. Para la autora es un ritual que enseña cognitiva y

emocionalmente de diferentes formas, a través de testimonios, el discernimiento de espíritus, los comentarios y guías de los servidores, la oración comunitaria, la enseñanza, los cantos, el contacto físico y la mutua contención emocional y física que realizan fieles y servidores. Todas instancias por las cuales se transmite una determinada visión y experiencia del mundo.

Vemos que Cabrera avanza sobre el análisis de las prácticas carismáticas y su énfasis está puesto sobre el análisis de lo que la autora denomina *habitus carismático*. Sin embargo a la hora de explicar los cambios producidos en la subjetividad y la redefinición del mundo y como se transmite esta re-definición en miembros de la RCC, el análisis institucional queda en un segundo plano.

Otra autora que enfatiza en las prácticas es Verónica Giménez Béliveau, quien analiza la construcción de identidades dentro de tres comunidades católicas, centrándose en el camino de llegada al grupo y el tipo de estructura que la comunidad establece en la conformación de sujetos.⁴ La llegada a la RCC se vincula principalmente con la búsqueda de salud, aunque también aparecen como motivaciones la búsqueda de resolución de problemas sociales o necesidades afectivas. En su trabajo encuentra que la mayoría de los miembros de la comunidad tienen una vinculación anterior con la Iglesia Católica. Este aspecto se torna central a la hora de definir la entrada a este movimiento, pues el formar parte de la RCC les permite vivir una realidad similar a la del pentecostalismo sin pagar el alto costo moral que significaría una elección por otras opciones religiosas. La experiencia religiosa así presentada, aparece como una conversión interna articulada a una religiosidad emocional centrada en la búsqueda de salud. En este punto Giménez Béliveau, realiza una diferenciación entre aquellos fieles que llegan a la misa carismática buscando obtener beneficios taumatúrgicos y siguen ligados a las formas de culto más conservadoras, de aquellos otros fieles que se insertan necesariamente en la estructura de sociabilidad propuesta por la RCC y recorren los caminos propuestos por la comunidad.

En la entrada de los recién llegados a las misas carismáticas, la autora refiere al lugar central que ocupa la comunidad. En un primer momento de duda frente a las

⁴ Giménez Béliveau en su artículo “Carreras militantes, comunidades católicas y formación de sujetos en Argentina” (2007) realiza el estudio de tres tipos de comunidades católicas en Argentina, la Renovación Carismática Católica (RCC), los Seminarios de Formación Teológica (SFT), y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA). En este apartado sólo retomaremos el análisis que realiza la autora sobre la RCC.

prácticas de los “renovados” un miembro de la comunidad se acerca al recién llegado y lo convence de quedarse a partir de la contención y el afecto. De esta manera se observa que la comunidad está atenta a la recepción de nuevos miembros e intenta que los recién llegados superen las dudas iniciales que provocan las prácticas carismáticas. Los miembros renovados del grupo estimulan la oración y acompañan cada momento de la ceremonia, especialmente cuando se habla en lenguas (glosolalia), o se producen los desmayos, los llantos, u otras manifestaciones del Espíritu Santo. Es importante destacar que cada una de estas manifestaciones es reinterpretada por la comunidad como evidencia del contacto personal con Dios.

Los miembros describen el camino anterior a su llegada buscando la recuperación de la salud, como “largo y penoso” en la búsqueda de soluciones tanto en su derrotero entre profesionales de la salud, como en terapias alternativas, reiki, meditación, yoga. La problemática de la salud, como dijimos, es presentada como la puerta de acceso a la RCC sin embargo esta red de circulación se abre hacia otros espacios. Pero a medida que se asciende en los ámbitos dirigentes del grupo la estructura jerárquica de la comunidad marca límites a la mezcla y los cruces de significados y se acepta menos la interferencia con otros discursos religiosos. Así la estructura de formación se pone en juego para producir un sujeto católico integrado no solo al discurso del grupo sino también al universo discursivo de la RCC, se produce un “católico renovado”. (Giménez Béliveau, 2007:35-36)

Las posibilidades plurales de inserción articulan la tensión entre el individuo y la comunidad, donde el individuo se resiste a la fijación de prácticas y la comunidad cuyo ideal de producción es el sujeto comprometido con la institución. Para superar esta tensión la RCC propone un modelo de “ética en dos niveles” según el grado de compromiso. Los miembros dirigentes de la comunidad se someten a regulaciones cotidianas especialmente en lo referente a la vida familiar y sexual, pero estas regulaciones no son impuestas a los demás adherentes. La autora retoma del sociólogo alemán Troeltsche el concepto Iglesia- tipo para analizar la “ética en dos niveles” de la RCC. Considera que la misma permite a la organización religiosa abrirse a las masas y adaptarse al mundo a través de la separación entre la moral del mundo y la ética más estricta de la santidad. De esta manera la RCC reserva un corpus de regulaciones para los virtuosos y elabora normas menos rigurosas para las masas. Los cuadros laicos toman el modelo monacal representado el modelo a imitar por su horizonte de compromiso y santidad a alcanzar. La RCC se asume en tanto

iglesia y se abre a una feligresía masiva preparando su reinserción en el seno de la institución católica.

Como conclusión del trabajo de Giménez Béliveau podemos decir que este refiere a los recorridos de los creyentes y muestra que en la mayoría de los casos existe una relación anterior con el catolicismo. Se trata de fieles que han tenido alguna participación previa, por lo tanto no son fieles “externos” sino “católicos de carrera” que circulan por diferentes ámbitos o espacios eclesiales. Cada estructura de formación está pensada para un fiel que tiene conocimiento previo, no se pretende producir un católico sino un “renovado”. A diferencia de Mallimaci, la autora no considera este movimiento como expresión de un “re-encantamiento y un retorno a lo religioso”. Para Giménez Beliveau se trata, más bien, de una recarga de ciertos rasgos identitarios que se desarrollan al interior del catolicismo y ocupan cada vez más lugar en el espacio público eclesial. Las comunidades otorgan un sentido más profundo y durable para católicos. Son alternativas de pertenencia presentadas a los católicos como caminos de consolidación de la fe y construcción de sociabilidades, y no la expansión del catolicismo a otros sectores de la sociedad.

Una tercer propuesta que nos gustaría reseñar es el trabajo de Olmos Álvarez (2013) quien explora las trayectorias religiosas de las mujeres participantes con miras a develar el universo simbólico y práctico de las “mujeres circulantes” en las misas carismáticas. Tomando también como eje las prácticas, trata de ver cómo estas mujeres construyen lazos con lo sagrado a través de su posición periférica dentro de la institución. Para la autora el campo religioso se ha convertido en un campo plural conformado por sujetos que construyen su identidad a partir de la circulación entre diferentes experiencias y tradiciones religiosas. Esta pluralidad está enmarcada en la persistencia de la demanda de sentido y espiritualidad por parte de los sujetos. Destaca que esta demanda de sentido modifica los modos de expresión de las creencias pero no necesariamente esto significa un aumento o disminución de religiones. Según este planteo el análisis de la vida social debe realizarse tomando en consideración la co-presencia de diversas modernidades (pre-moderna y pos) que se articulan de manera sincrónica configurando lo social.

Olmos piensa al catolicismo como hegemónico, pero no cerrado en sus estructuras jerárquicas y en sus dogmas, pues en su trabajo encuentra diversos lenguajes religiosos y no religiosos que lo atraviesan. Tomando la clasificación de Mallimaci, centra su trabajo en el catolicismo emocional y posiciona al Padre Ignacio Pieres

dentro de la RCC, considerando antes la convergencia de los temas y el formato que adopta el culto que la relación orgánica con el movimiento y sus fundamentos doctrinarios. Por ejemplo, encontramos una diferencia entre la Cruzada del Espíritu Santo, orden a la que pertenece el Padre Ignacio y la RCC en el tratamiento de los dones del Espíritu Santo, pues mientras en la primera solo los sacerdotes poseen los dones del Espíritu en la segunda cualquier fiel puede ser medio del Espíritu Santo. Según la autora esta divergencia tiene sus implicancias y es utilizada por la jerarquía eclesiástica pues limita la actividad de sanación a personas reconocidas por la institución, luego sitúa la convocatoria de sanación en el espacio del templo y oficia de reaseguro ante las escisiones en torno a la figura del líder.

Olmos analiza la figura del Padre Ignacio como un líder carismático siguiendo los lineamientos weberianos, esto se manifiesta en el reconocimiento que los fieles realizan sobre su persona y su carisma de sanación. En este reconocimiento depositan su fe con miras a que les aporte bienestar para su dolencia. Durante la espera para entrar a la misa o en la fila para la bendición personal, en las redes sociales o en los medios de comunicación circulan los relatos de los que “fueron sanados”. En esta narrativa el ritual siempre es eficaz y corrobora la cualidad sanadora del líder construyendo la efectividad de la sanación, aumentando su reputación y el deseo de sus fieles por estar en su presencia.

En el análisis de la trayectoria de las creyentes que Olmos realiza, se da un punto común con el trabajo de Giménez Béliveau, quien también señala que la decisión de asistir a las misas de sanación es consecuencia de un estado de vulnerabilidad anterior relacionado con problemas de salud físicos y emocionales, falta de trabajo, divorcios, problemas familiares, etc. Sin embargo Olmos avanza más, y analiza la construcción nativa del motivo de asistencia señalando que este motivo se encuentra acompañado de un diagnóstico biomédico que en tanto discurso hegemónico socialmente aprobado justifica y otorga legitimidad al estado por el cual el fiel está atravesando. Este diagnóstico “crea” el estado “enfermo” al etiquetar un conjunto de características como “síntomas” de una enfermedad lo cual produce una performatividad que transforma a la persona en “paciente”.

En los relatos el discurso médico aparece al describir las enfermedades, sus síntomas y posibles tratamientos. Sin embargo el empleo de este discurso como fuente de legitimación no es usado solamente por los fieles sino también los servidores de la Parroquia, quienes se apropian del mismo a la hora de entregar los números para la

bendición personal con el Padre Ignacio. El uso de este discurso por parte de los servidores les permite legitimar la entrega de los turnos, ya que para obtener este turno, para la bendición personal del Padre Ignacio, es necesario acreditar una enfermedad con certificado de salud. Los servidores disponen de un listado sobre las prioridades en las distintas enfermedades confeccionadas por el cura sanador. Este poder que tienen los servidores de decidir quien pasa y quien no, no es fácil de soportar por los fieles y aquí se produce una impugnación del discurso médico. Los fieles se resienten por el desapego y la insensibilidad que le adjudican al cientificismo y la objetividad con la que los servidores deciden quién puede acceder y quién no.

Podemos decir que la autora considera que dentro de un contexto social de desarrollo de enfermedades psicosomáticas, la convocatoria de los movimientos carismáticos representa la respuesta religiosa a esta problemática. Las fieles que se acercan buscando una respuesta a esta problemática son denominadas como “circulantes” o sea personas que depositan su confianza en el poder divino sanador pero sin comprometerse del todo con la institución, y que llegan después de un largo derrotero buscando una solución a su problema. Después de asistir a la misa de sanación y de realizar los deberes domésticos encargados por el sacerdote la mayoría de los casos refieren una mejoría en su salud o su problemática.

Durante los rituales de sanación los participantes son persuadidos de redirigir su atención a nuevos aspectos de la experiencia o al menos percibirlas de otro modo. En este punto la autora retoma a Csordas (2010) para explicar este nuevo mundo de la experiencia, el *self sagrado* y como a partir de esta construcción fenomenológica se producen consecuencias reales sobre las condiciones físicas, emocionales y espirituales de quienes atraviesan estas experiencias de sanación con la legitimidad que les otorga a estos fieles el encuadramiento de la Iglesia Católica. El “ser católica y “estar” en el catolicismo muchas veces entra en tensión entre las fieles a las que la autora denomina “católicas de carrera,” mujeres que fueron criadas bajo preceptos católicos: bautismo, primera comunión, matrimonio. En este grupo puede existir cierto compromiso con la institución, pero también se presentan enojos y distanciamiento, por divorcios o algunos preceptos que la Iglesia Católica impone. Estas ambivalencias y contradicciones producen tensiones entre el “ser” católica y el “estar” en el catolicismo, el “ser” se asocia con la adscripción, y el “estar” con el compromiso, por lo tanto la afirmación de la identidad católica implica una

negociación entre lo institucional y la autonomía individual (Olmos Álvarez, 2013:163-164).

Olmos sostiene que el movimiento carismático se posiciona como lugar de paso entre el catolicismo y nuevas formas de religiosidad más individualistas y reflexivas. Según esto podemos decir que el movimiento carismático reinterpreta el imaginario poniendo su acento en el individuo, la libre elección y la búsqueda de un bienestar mundano y psíquico, no haciendo tanto hincapié en la vida ultraterrena. Para la autora este movimiento construye un universo discursivo que expresa el espíritu de época. En su análisis de la modernidad, es interesante la definición que propone para el estudio y comprensión de la vida social se debe tener en consideración la co-presencia de diversas modernidades que se articulan de manera sincrónica, configurando lo social.

Capítulo II. El trabajo etnográfico

En el capítulo anterior presentamos los distintos enfoques y autores que hemos considerado para enmarcar nuestra tesina. Desplegamos distintas aproximaciones que tienen como tema principal a la RCC, a partir de un esquema pensado a los efectos de esta investigación.

En este segundo capítulo exponemos cuestiones relacionados con el trabajo de campo. Para ello desarrollamos también algunos aspectos de la observación realizada y valoraciones de acuerdo mi experiencia en el campo.

Metodología

El termino metodología designa el modo en que enfocamos los problemas y buscamos respuesta. Hemos elegido la metodología cualitativa para realizar este trabajo siguiendo a Meo y Navarro (2009) porque consideramos que la investigación cualitativa es una actividad que estudia las cosas en su medio natural, intentando dar sentido, o interpretando el fenómeno en los términos que los actores le otorgan. Podemos situar esta metodología en el marco de una tradición intelectual que se ha preocupado por aprehender el sentido de la acción desde la perspectiva de los agentes. “Ver a través de los ojos de las personas estudiadas” (Meo, y Navarro, 2009:2)

La investigación cualitativa permite albergar diferentes perspectivas teóricas-metodológicas. En este trabajo consideramos que esta perspectiva es la indicada ya que nuestro objetivo es tratar de comprender un fenómeno haciendo uso de un conjunto de técnicas que permiten desarrollar la investigación sistémica desde el punto de vista de los actores. Para este enfoque lo que las personas hacen y dicen es producto del modo en que definen su mundo. Teniendo en cuenta que los datos de la experiencia proporcionan la información más completa relativa a las significaciones de los sujetos, la tarea del investigador es aprehender *en* los procesos de interpretación. Esto nos permite conocer las prácticas y las transformaciones en la subjetividad de los participantes en la RCC a partir de su definición de mundo.

Taylor y Bodgan (1985:16-20) señalan una serie de puntos relacionados al modo de encarar la investigación a través de la metodología cualitativa. Esta es inductiva, o sea se desarrollan conceptos, intelecciones partiendo de los datos. Es una perspectiva holista, pues las personas o los grupos no son reducidos a variables sino que se consideran como un todo. Y sobre todo los investigadores cualitativos deben tener en

cuenta y ser sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objetos de su estudio. Se trata de comprender a las personas dentro de su propio mundo interpretativo, interactuando con ellas.

Para estos autores tratar de aprehender el proceso interpretativo permaneciendo distanciado, como un denominado observador objetivo y rechazando el rol de unidad actuante, equivale a arriesgarse al peor de los subjetivismos. Pues en el proceso de interpretación, es probable que el observador objetivo llene con sus propias conjeturas lo que falte en la aprehensión del proceso tal como él se da en la experiencia de la unidad actuante que lo emplea. (Taylor y Bodgan, 1985:21)

Nada se da por sobreentendido y todas las perspectivas son valiosas, pues la investigación cualitativa persigue la comprensión. Los investigadores cualitativos dan énfasis a la validez en su investigación. La validez está garantizada porque este método permite y promueve permanecer próximo al mundo “empírico” lo que nos asegura la cercanía entre los datos y lo que la gente dice y hace.

Comienzo del trabajo. Plantar para construir

El trabajo para esta tesis comenzó en febrero de 2013, luego de la primera reunión con mis directores de tesis, y a partir de sus recomendaciones comenzó la revisión de la literatura relacionada a la RCC para realizar nuestra inmersión teórica en el tema seleccionado. Al análisis de la literatura siguió una mínima guía que consistía en identificar, clasificar y sistematizar. Esto sirvió para orientar de manera sistemática la comprensión del fenómeno que quería investigar en tres ejes principales.

-Textos sobre la RCC.

-Textos sobre enfoques.

-Grandes problemas de la Sociología de la Religión.

Esta bibliografía se transformó en: específica, metodológica y teórica. La literatura específica me permitió tener a mano información sobre la RCC, ver los aspectos estructurales de cómo y por qué el estudio sobre este fenómeno podía ser relevante. También incluía información sobre el contexto espacial, temporal y social, así como las características más estudiadas, los aportes de cada autor sobre el tema, etc. La bibliografía metodológica reflejó los abordajes de investigaciones previas, esto permitió analizar los modos operacionales que se usaron para estudiar este fenómeno religioso. Del mismo modo, la bibliografía teórica nos permitió observar la

inscripción de los fenómenos religiosos dentro de la tradición sociológica y analizar los conceptos más relevantes que han sido usados para la observación de fenómenos iguales o similares.

Siguiendo a Scribano sostenemos que plantear un problema de investigación significa al menos dos cosas: ir a la raíz y dar fundamento. Este autor utiliza esta doble metáfora de la agricultura y la arquitectura para analizar la labor del investigador cualitativo. Por lo tanto esta tiene que ser, indistinta y sistemáticamente, la de aquel que planta un árbol y del que da cimientos a una casa, de esta manera la tarea se transforma en la búsqueda de fundamentación y en su construcción.

Un observador cualitativo problematiza lo que ha planteado y redescubre el fenómeno emergiendo de sus propias construcciones, dudando de las naturalizaciones que se han encriptado en su “supuesta” posición científico-académica. (Scribano, 2008:28) La pregunta elemental de mi investigación tomó la forma de una interrogación académica, esto es, no era una consigna para transformar el mundo analizado, no consistió en un argumento para explicarlo, sino en una pregunta “universitaria”: ¿Cómo conversar sobre religiosidad a partir del análisis situado de un grupo de creyentes carismáticos? ¿Qué podía aportar el carácter pequeño y territorializado de las actividades de esos creyentes a las discusiones que venía leyendo?

Ingreso al campo. El primer paso

Paralelamente a la inmersión teórica comenzamos a definir el lugar para realizar la investigación. Para esta definición se tuvo en cuenta que si bien no se pretende una muestra de casos, en el sentido cuantitativo, era relevante encontrar un lugar que responda a las preguntas de la investigación, lo cual implica considerar distintas opciones y contar con información previa acerca de ellas. En esta decisión también adquirieron importancia consideraciones menos teóricas, pero muy importantes, como la posibilidad de acceso y el permiso explícito para poder realizar nuestro trabajo. En este sentido Rockwell (2001: 53) señala que en la elección del lugar se debe tener en cuenta que sea una población donde se pueda presenciar una serie de situaciones que deben tener cierta representatividad de los procesos que se quieren estudiar.

Teniendo en cuenta todas estas recomendaciones y los objetivos de la investigación, que son observar las prácticas de los carismáticos y la producción de la intersubjetividad a través de las prácticas religiosas, el lugar elegido fue el grupo de oración de la RCC que funciona en la Parroquia San Benedetto.

Con respecto al acceso al campo es importante conocer, como recomiendan Atkinson y Hammersley (1994:78) quién tiene el poder de facilitar o bloquear el acceso, o a quién o quiénes son considerados por sus pares como poseedores de la autoridad suficiente para permitir o rechazar el acceso al campo. En la investigación cualitativa la figura del “portero” es ambivalente. Porque por un lado nos permite el acceso al campo, pues es con él o ella con quien negociamos. Pero por otro lado se debe tener en cuenta que el “portero” está interesado en dar una imagen favorable de sí mismo y de la utilidad de lo que retrata. De manera general suelen intentar algún tipo de control, tanto para bloquear ciertas líneas de investigación como guiar de alguna manera la investigación.

Teniendo en cuenta estas recomendaciones y las características de la RCC era indispensable definir a quién buscar para que me presente al resto del grupo de oración. A través de un conocido en común, el acceso al campo fue convenido con un coordinador de la RCC. Después de explicarle los motivos de mi estudio este “portero” negoció con los demás integrantes del grupo mi entrada al campo. A la semana siguiente volví a hablar con él y me comentó que el grupo de oración estaba al tanto y me esperaban la semana siguiente.

Durante el trabajo etnográfico que realicé en este grupo de oración, acudiendo una vez por semana por nueve meses, puedo decir que el “portero” nos permitió el acceso y no puso ninguna traba a la investigación, ni intentó direccionarla en ningún sentido. Sin embargo, todos los miembros del grupo realizaron esfuerzos para dar una “buena imagen” de lo que se cree que debe ser un grupo de oración. Esta “hipercorrección” de algunos miembros, especialmente de los de más antigüedad, fue difícil de superar. Ante cualquier comentario que consideraran negativo hacia la imagen del grupo, estos servidores se acercaban a comentarme lo que yo “debería entender de este comentario”. Este aspecto propio de la investigación no ha pasado desapercibido en investigaciones antropológicas. Implicó un entrenamiento en formas protocolarizadas de la acción que tuve que desprender de ideas previas como “estrategia” o “manipulación”. También los creyentes con los que compartí actividades consideran que su mundo requiere correcciones, esfuerzos para ser

mejorado, y cada suceso debe someterse a interpretación “correcta”, reducida muchas veces a fórmulas abiertas sobre lo que Dios espera o dice.

Con respecto a los demás miembros del grupo, desde un principio sabían que mi presencia allí se debía a mi condición de estudiante de la carrera de Sociología que para recibirse tenía que realizar una tesis y que había elegido trabajar sobre la RCC en Mar del Plata.

La entrada al campo fue el 27 de julio de 2013 según mi diario de campo⁵

Llegue a la reunión antes de las 19, me presente y me recibieron amablemente.

Rubén, quien oficia la reunión, les comenta que soy la estudiante y que comencé a realizar mi tesis sobre la renovación carismática. Fue bien recibido y todos ofrecieron su ayuda. Para mí fue bastante impactante porque, aunque sabía que tenían buena predisposición hacia mi trabajo, no espere que mi presencia fuera tan bien recibida.

La reunión empezó cuando Rubén comenzó a tocar la guitarra, luego los demás lo acompañaban con los cantos. La música era suave y el ritmo lento, los temas son de alabanza.

Luego de varias canciones, empieza la oración en voz alta, uno ora y los demás acompañan cantando. Durante la oración piden y dan gracias por las intenciones generales e individuales, ahí también pidieron por mi trabajo y agradecían a Dios porque escuchó sus oraciones al mandar a alguien para que escriba sobre la historia de la Renovación Carismática.

Ellos en su oración consideraban que si yo estaba en ese lugar y había decido escribir

sobre la RCC era por un propósito divino y nuevamente me bendijeron todos.

Para mí fue un momento extraño, porque la sorprendida y la que cuestiona o se pregunta sobre el lugar o el tipo de actividad que realizaba

⁵ Usaré notas tomadas directamente de mi “cuaderno de notas” cuando pretenda exponer un tipo de sensibilidad que fue gestándose en el terreno. Asocio estas citas a ciertos momentos en donde me parecía comprender algún evento o dichos, o bien a otros en los que entendía que algunas cuestiones debían ser recuperadas en el momento de la escritura de la tesis para reflexionar desde la distancia sin perder detalles de los acontecimientos, pero también sin perder ninguna pista ocurrida en el momento de la toma del dato.

era Yo. Los integrantes del grupo me integraron a su mundo como persona pero también mi actividad estaba incluida en su mundo, mientras duró la oración no pude anotar nada.

Este episodio puso en juego mi reflexividad desde el primer día que realice esta etnografía. La literatura sobre el trabajo de campo relacionada con el concepto de reflexividad muchas veces la señala como el equivalente a la conciencia del investigador sobre su persona, su género, edad, etnia, clase social o sea condicionamientos sociales que se suelen reconocerse como parte del proceso del conocimiento.

Sin embargo Guber (2001: 48-49) señala que no solo está en juego un tipo de reflexividad, sino que en el proceso de conocimiento se ponen en juego tres tipos de reflexividad al momento de describir la vida social. Pues para poder describir la vida social incorporando la perspectiva de sus miembros es necesario someter a un continuo análisis las tres reflexividades presentes en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador con su perspectiva teórica, su habitus académico, sus interlocutores y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población en estudio.

El desafío estuvo en transitar desde mi propia reflexividad a la reflexividad de los “nativos”, tratando de descifrar los movimientos, las reacciones, hasta esos momentos inexplicables que pertenecen al mundo social y cultural de los sujetos que yo estaba observando, cuya lógica trataba de comprender. Guber afirma que el investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; y los pobladores desconocen que busca realmente el investigador. El *estar* en el campo otorga una legitimidad que no proviene de su autoridad como experto, sino que *estando ahí* es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador miembro de la sociedad académica, a la reflexividad de los actores.

En este tránsito el investigador sabrá más de sí mismo después de ponerse en relación con los actores. Esto es así porque al principio de la investigación, el investigador solo sabe pensar, preguntar y orientarse hacia los demás desde sus propios esquemas cognoscentes. Pero en el trabajo de campo, aprehende a hacerlo junto con otros marcos de referencia con los cuales necesariamente se compara. En

suma la reflexividad relacionada al trabajo de campo es un proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente y la de los actores o sujetos/objetos de la investigación. (Guber, 2001: 52-54)

Sobre esta primera experiencia en el campo puedo decir que el “estar ahí” es una valiosa ayuda para el conocimiento social no porque garantice un acceso neutro y una copia de lo real sino porque evita mediaciones de terceros y ofrece una complejidad sin costuras. Como señala Guber (2004:176) la subjetividad es parte de la conciencia del investigador y desempeña un papel activo en el conocimiento. Pero esta subjetividad no es una “caja negra” indiferenciada; a la hora de brindar explicaciones e integrarse al trabajo de campo, los afectos y las emociones que la componen se organizan siguiendo estructuras explicativas y en cuyo carácter social son denominadas como teorías. Creemos que esta extrema familiaridad en torno a lo cotidiano se puede tensionar a partir de un continuo avance en la reflexión teórica que permita el distanciamiento y el alerta epistemológico. Ejercer la duda radical, como señalan Pallma, S. y Sinisi, L., retomando a Bourdieu, implica romper con el sentido común: el investigador social no debe abandonar la reflexión sobre su propio pensamiento ya que si no sería un sólo un instrumento de lo que pretende conceptual. (Pallma, y Sinisi, 2004: 125)

Métodos. Las herramientas para trabajar

La decisión del método y el diseño de la investigación es una decisión sumamente importante pues como señalan Scribano y De Sena, “La teoría social en su proceso de re-construcción del sentido del mundo de la vida encuentra la dialéctica teórico práctica en el ámbito mismo del procedimiento metodológico. La dialéctica del otro emerge en la propia tarea científica, el co-autor no puede ser sino co-presente, es por esto que la interacción da paso a una práctica de reconocimiento.” (Scribano, y De Sena, 2009: 4)

En este sentido se unen dos momentos del comprender: a) el momento de auto-reconocimiento por el cual quienes hacen la investigación como sujetos se encuentran y comprenden en medio de la intersubjetividad y b) tanto el comprender como el obrar sociológico es un modo particular de la acción. Por lo tanto, en el proceso de re-construcción del sentido de la acción las cualidades del sujeto se ven atravesadas por dos factores: sus rasgos como observador científico y su subjetividad

entendida como intersubjetividad. Esto implica que iniciar un proceso de investigación es asumir los límites de esta en tanto espejo de la realidad. La realidad no se presenta de modo límpido para que el investigador la capte ya que en la práctica de conocer se generan dos polos: el sujeto y el objeto que de manera dialéctica construyen dicho conocimiento. (Scribano, y De Sena, 2009: 5)

Los métodos o modos de procedimiento son una serie de pasos que el investigador sigue en el proceso de producir una contribución al conocimiento. Sautu (2003: 54) señala que el método brinda el procedimiento general, sin embargo, el diseño es propio de cada estudio. Pues en él se toman decisiones acerca de la estrategia teórica metodológica, el método a seguir y las técnicas apropiadas para concretar los objetivos propuestos en cada estudio. No es que los datos dominen a los métodos sino que los paradigmas y las teorías establecen requisitos, condicionamientos para abordar lo empírico. (Sautu, 2003: 55) Los métodos son las respuestas a esos planteos teóricos y requisitos empíricos y en su elección para la producción de la información, pensamos que lo más destacado es garantizar que los datos empíricos sean lo más ricos posibles.

Justamente a través de los instrumentos de observación es posible construir de manera dinámica nuestras interpretaciones del mundo social. Sin embargo en esta construcción se entrecruzan dos lógicas: por un lado la instrumentalidad de la herramienta y la actitud dialógica de la práctica cualitativa. Esto quiere decir que los instrumentos deben ser vistos y utilizados como recursos estandarizados para la percepción, al tiempo que comprendidos dentro de la interacción intersubjetiva, sin perder de vista que estos instrumentos se diseñan y ejecutan de acuerdo con ciertos supuestos teóricos sobre el fenómeno que se pretende observar. (Scribano, 2008: 32)

En este trabajo se busca construir datos desde el punto de vista descriptivo que aporten descripciones holísticas. Consideramos que la entrevista semi-estructurada y la observación participante son técnicas que permiten lograr la comprensión de las prácticas de los participantes de la RCC a partir de la propia interpretación de los implicados. Esto nos permitirá un mejor abordaje sobre la producción intersubjetiva de significaciones a través de la experiencia religiosa.

Observación Participante. Aprender a “mirar”

En ciencias sociales se denomina observación participante a una técnica específica por la cual se obtiene información sistemática del mundo social. Esta se apoya en dos rasgos fundamentales del investigador cualitativo: su virtual participación en lo que intenta comprender y su capacidad de comunicarse con los sujetos que actúan en los fenómenos que está estudiando. (Scribano, 2008: 55)

Teniendo en cuenta que como toda técnica de investigación la observación se relaciona y se selecciona de acuerdo con el problema de investigación, aquí esto cobra relevancia pues no existe una mediación instrumental entre el investigador y lo estudiado. Por lo cual la delimitación del problema marca de manera especial o recorta lo que se quiere observar. Además necesita de una planificación para que el observar no se convierta en una “mera mirada global” Así mismo, en esta técnica se tiene que acentuar el control teórico y la influencia de los modelos, porque no se puede observar sin reconocer lo que Scribano denomina “carga teórica” (2008:56) que suponen nuestras percepciones, pues reconocerlas actúa como mecanismos de control de las mismas.

Mi rol durante la observación en mi trabajo de campo fue variando y paso por diferentes etapas. Cuando comencé, este rol fue claramente *observador participante* pues todo mi interés estaba centrado en tratar de captar a través de la observación toda o la mayor parte de las actividades que se daban en el grupo de oración. En esta etapa también surgió la experiencia de mi corporalidad en el campo y la reflexión alrededor de cómo podía aprehender la misma como forma de producción de conocimiento. Como dije anteriormente, mi trabajo tiene como uno de sus objetivos analizar las prácticas de los participantes de la RCC. La mayoría de estas prácticas están relacionadas con la disposición y el uso del cuerpo. Esto me llevo a analizar mis propias prácticas de investigación y mi lugar en el campo y que este *estar* en el campo no se da en un vacío existencial sino que se presenta, antes que nada, en una situación corporal.

Aschieri y Pugliese, al analizar sobre el cuerpo y la producción de conocimiento en el trabajo de campo señalan que el etnógrafo no solo produce conocimiento desde y a partir del conocimiento reflexivo, sino que también hay una producción de sentido no tética, anti predicativa, o sea corporal. Destacan que el “*observador participante* adquiere un saber pero éste no es solo la elaboración consciente, sino, antes bien una comprensión corporal de la que la elaboración es deudora. (Aschieri, y Pugliesi, 2010: 127-128)

Esto tiene relación al lugar que ocupe durante las observaciones en el grupo de oración. Al comenzar las observaciones pensaba que las haría y luego produciría la transcripción de lo observado. En este caso como mis observaciones duraban dos horas me era casi imposible recordar todos los pequeños y grandes detalles que se producían en la misma. Por lo tanto decidí llevar mi cuaderno de campo y para tomar notas mientras los demás oraban y cantaban y de esta manera anotar todo lo que sucediera durante los encuentros. Pero al momento de comenzar mis registros lo primero que anoto es lo que sigue:

Lo que me llama la atención es la forma en que tomaron mi presencia. Todos saben que estoy haciendo mi tesis sobre la RCC y lejos de incomodarse con mi trabajo, se nota que están entusiasmados que esté ahí.

Los temores de que mi presencia en el campo afectará de forma negativa, por ahora se dan totalmente al revés, porque soy yo la que se incomoda al momento de sacar mi cuaderno y anotar, parece que a ellos los tuviera sin cuidado.

La reflexión sobre la atención que le estaba prestando a mis prácticas etnográficas comenzó a ser más conceptual. Para entonces inicié una lectura sobre la auto-etnografía y el lugar del cuerpo en la producción de conocimiento a través de la indagación empírica. En este caso cada una de las experiencias fueron tomadas como desafíos y utilizadas para ampliar la comprensión sobre lo social.

Como distinguen Scribano y De Sena (2009: 7) hacer eje en la auto-etnografía nos permite ver el proceso, el *cómo se hizo*, para poder incorporar las emociones y el cómo el investigador siente el intercambio con los otros que se da en el momento de la producción de los datos. El reconocimiento de sus propias experiencias permite ocupar una posición no estática y más dinámica dentro del juego del conocimiento.

Siguiendo esta línea de análisis Aschieri y Pugliese (2010: 145) señalan que la comprensión corpórea se convierte así en otra fuente de la que surgen nuevas preguntas y otros focos de la atención de la experiencia. Esto permite incorporar los datos del campo en una descripción densa que incorpore la experiencia intercorporal, no sola de los miembros sino también del propio investigador.

Por lo tanto la observación participante con su dinámica nos permite dar cuenta de lo que la gente hace, nos habilita a presenciar el fenómeno que se estudia y se tiene

un acceso más amplio al mismo. Además nos facilita trascender la dimensión de lo que el actor “dice”, para observar lo que el actor “hace”. Tiene la ventaja de que el observador puede acceder en la complejidad fenomenológica del mundo estudiado.

Entrevista. Encuentro cara a cara

En cuanto a la entrevista es una interacción verbal cara a cara constituida por preguntas y respuestas que se orientan hacia una temática y a objetivos específicos. Es una técnica de acercamiento al objeto de estudio que se utiliza en la investigación social, la cual implica una relación diferencial y asimétrica no sólo porque una de las partes conoce los objetivos de la investigación y es la que establece las reglas de una manera unilateral. Sino también esta asimetría puede ser temática ya que el entrevistado tiene un conocimiento que el entrevistador no posee, o puede ser simbólica, por condición social, cultural, etc.

Sobre esta asimetría Rosa, P. (2009: 4) siguiendo a Bourdieu señala que en el momento de la entrevista se debe evitar cualquier forma de violencia simbólica sobre el entrevistado. Conocer que estas asimetrías forman parte de la situación de entrevista nos permite intentar controlar sus efectos lo más posible. Debemos conocer qué es lo que se pone en juego y cuáles son los efectos de esta situación en las respuestas de los entrevistados pues, como dice la autora, la entrevista es una especie de intrusión un poco arbitraria

Se establece un contrato de dialogo que es la carta de presentación entre el entrevistador y entrevistado. Al principio de la entrevista se pueden generar dudas porque se puede producir una violencia epistémica, es decir, una sensación de evaluación que molesta pero que luego se subsana a través de la confianza.

En el caso de las entrevistas para este trabajo fueron realizadas después de varios meses de estar participando como observadora en el grupo de oración. Esta decisión se sustenta en la posibilidad de generar confianza con mis entrevistados, y además darme tiempo para enriquecer mi mirada sobre el objeto de estudio lo que me permitió luego tener más profundidad en las entrevistas y un mejor manejo del tema. Teniendo en cuenta que el entrevistador debe establecer un tono y un ambiente que sitúen al entrevistado a medio camino entre una conversación amistosa y una de carácter administrativo se eligió hacer la entrevista en los lugares designados por el entrevistado para además generar un entorno favorable a esta situación. Algunos

miembros del grupo de oración me pidieron realizar la entrevista antes del horario del grupo, otros en su casa y otros como el diacono Antonio en su lugar de trabajo.

Como recomendación general los autores señalan que se tiene que ser capaz de tener empatía con el entrevistado, o sea la capacidad de ponerse en la piel del otro. Es importante lograr que el entrevistado se sienta legitimado por el investigador y esto se puede lograr si el investigador puede ponerse mentalmente en su lugar; situarse en su posición y en su trayectoria en el espacio social. (Rosas, 2009: 5)

En palabras de Bourdieu (2000: 533) es poder tener una “escucha activa y armada” activa, porque el entrevistador según lo que escucha, pregunta lo que le interesa saber. Para esto se vale de ciertas preguntas tirabuzón que le permitan llevar la charla donde la guía flexible lo propone, sacar el tema o dejarlo pasar. Y armada, en el sentido de saber en qué momento va a preguntar, aunque reconocer y aceptar que el orden siempre lo establece el entrevistado.

La pertinencia de la entrevista semi-estructurada para la producción de datos primarios consiste en su capacidad para recopilar el modo en que el entrevistado interpreta su mundo, en nuestro trabajo relacionado con el fenómeno religioso que está viviendo. Para realizarla primeramente se establece una mínima guía de preguntas. Esto se basa en la posibilidad de establecer temas y subtemas relevantes asociados a los objetivos de la investigación Sin embargo aunque esta guía de preguntas no es rígida, ni estática y puede modificarse en el desarrollo de la entrevista de acuerdo a la manera en que se desenvuelve la misma, es una manera de asegurarnos que se tocan los temas que consideramos relevantes para nuestra investigación.

Como señale anteriormente la entrevista es un encuentro cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades, pero también es importante destacar que en su desarrollo se produce una nueva reflexividad. Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia directa entre el entrevistador y el entrevistado. (Guber, 2001: 76)

Como ejemplo del desarrollo de esta nueva reflexividad señalaré que después de varios meses de trabajo de campo invitan al grupo a una reunión con el Obispo de Mar del Plata, entonces me preguntan si quiero participar de la misma. Me encuentro con los que fueron elegidos para participar de la reunión en el Cedier, ellos entran a la Catedral están un rato orando y luego nos disponemos para entrar al lugar de reunión. Como no me había quedado claro si me invitaban en mi rol de

investigadora o para que los acompañara, había decidido no tomar nota en el lugar sino que lo haría a la salida. Transcribo una nota de campo.

Cuando entramos Rodrigo se acerca y me pregunta si voy a tomar nota de la reunión y me da a entender que esperan lo haga. No lo tenía previsto pensaba grabarla pero ante el comentario me siento, sacó el cuaderno de campo y comienzo a tomar las notas de todo lo que se dijo en la reunión.

Con este pequeño párrafo se intenta ejemplificar como se desarrolla esta nueva reflexividad a partir del trabajo de campo y la relación que se forja entre los sujetos que son parte de la investigación y quien realiza esta investigación. Se puede observar como ambas partes trascienden los roles prescriptos, pues en ese momento los apuntes no solo fueron para la investigación sino también para los integrantes del grupo de oración que “no se querían perder nada de lo que el Obispo tenía para decirles.”

Podemos afirmar que la entrevista va mucho más allá del empleo de una técnica de recolección de datos. El investigador establece una relación con su objeto de estudio, una relación social. En este sentido la entrevista puede ser vista como una situación que le permite al entrevistado dar su testimonio, ser escuchado, poder explicarse, expresar su punto de vista sobre el mundo y sobre sí mismo y sobre su propia religiosidad y la manera en que esta se produce a través de las prácticas.

Capítulo III. Instituciones y prácticas

En el capítulo anterior mostramos el trabajo etnográfico y las diferentes dimensiones del mismo, también trabajamos las diferentes decisiones teóricas y metodológicas que se tomaron en el desarrollo del trabajo de investigación.

En este capítulo presentaremos las instituciones y prácticas dentro de la RCC. Para estos dividimos el capítulo en dos grandes apartados: en el primero se describirá y analizará desde lo institucional la estructura organizativa de la RCC en sus diferentes niveles, remarcando la importancia que le otorgamos al grupo de oración dentro de esta estructura. También presentaremos la RCC en Mar del Plata y el grupo de oración de San Benedetto.

El segundo apartado sobre ritos carismáticos, está dividido en grupos de oración, seminario de vida y misas carismáticas.

El objetivo de este capítulo es realizar un análisis de las prácticas religiosas pero incorporando la dimensión de lo institucional. Sostengo que no es posible comprender completamente las propiedades de las prácticas sin vincularlas con la institución que las alberga, y sobre esto intento comprender el modo en que se viven las creencias y disposiciones, analizando de manera conjunta las prácticas y su base institucional.

Estructura organizativa de la RCC: la centralidad del grupo de oración

En este apartado se analizará la estructura organizativa de la RCC en sus diferentes niveles, tanto eclesiales como laicos. Comenzaremos describiendo desde el nivel nacional, regional y diocesano hasta llegar a los grupos de oración, pensándolo como el nivel organizativo más pequeño pero determinante dentro del funcionamiento de esta organización. Estos grupos de oración son una de las estructuras principales de este movimiento y sus reuniones se efectúan una vez por semana. En este sentido, el grupo de oración permite delimitar “hacia afuera”, ya que identifica y constituye a la RCC como un grupo específico dentro de la Iglesia. Pero a su vez delimita “hacia adentro” porque enseña a sus miembros lo que debe o no hacerse en la RCC. La especificidad de estos grupos y su importancia dentro de la RCC son lo que nos impulsan a estudiar la estructura organizativa de abajo hacia arriba.

La RCC está plenamente inserta dentro de la Iglesia Católica y tiene una organización administrativa y burocrática en diferentes niveles. Estos niveles están

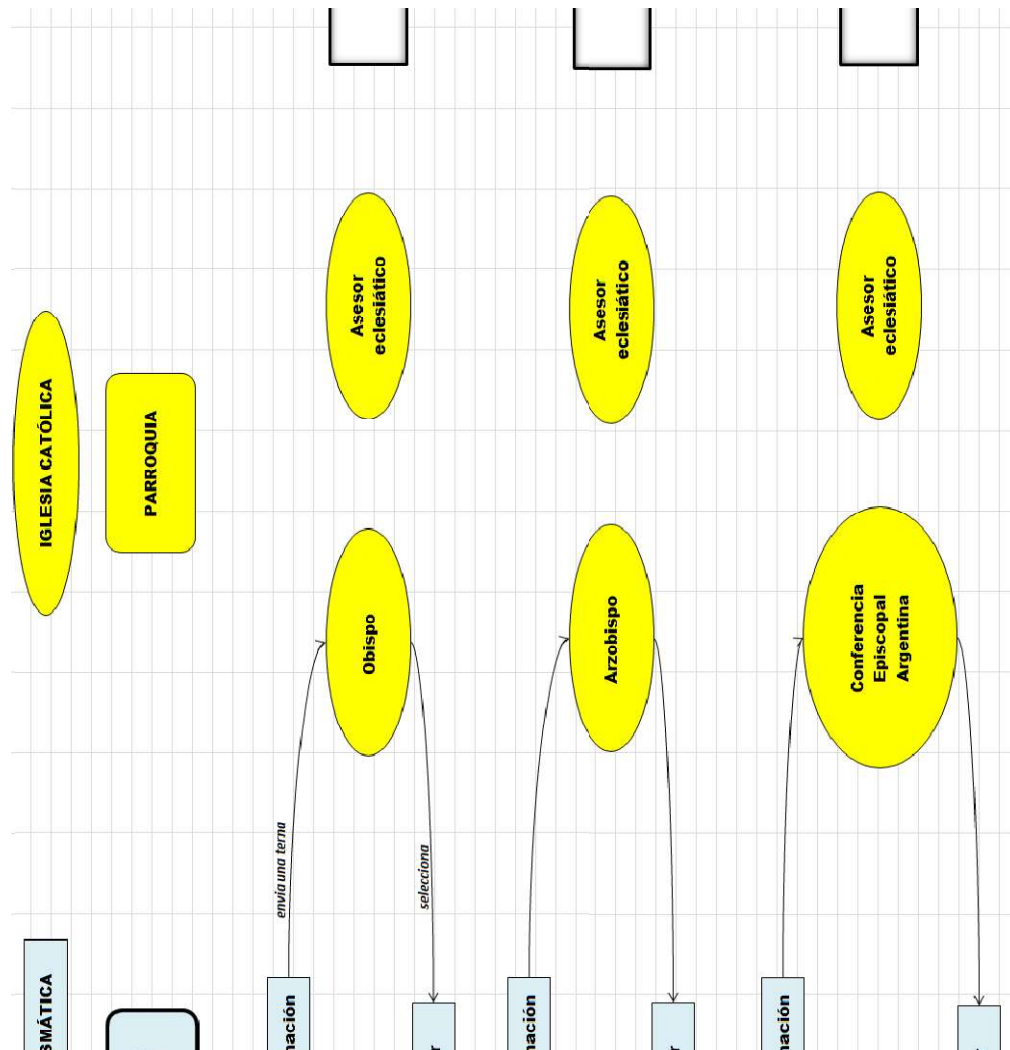
representados por eclesiásticos y laicos y estos últimos son supervisados y están subordinados a los primeros. Como señala Cabrera (2001) en referencia a la organización de la RCC, este movimiento existe y funciona dentro, y de acuerdo con la estructura organizativa de la iglesia en su conjunto como otros grupos que conforman la llamada Iglesia Católica: Acción Católica, Opus Dei, Movimiento Mariano, etc. Sin embargo, la RCC posee una particularidad que es la mayor participación de sus miembros y esto les hace sentir a sus miembros una gran pertenencia al "grupo" o "comunidad", tal como ellos se nombran. En referencia a esta mayor participación y al sentido de comunidad que produce se encuadra dentro de lo que se denomina "ideario carismático" (Cabrera, 2001) donde la opción por participar es elegida voluntariamente, desde la conciencia y libertad que cada adulto posee. Esta participación no es impuesta, tampoco se adscribe por tradición familiar. Además esta opción de participación en la RCC no es vivida como una obligación sino como decisión de compromiso e involucramiento de todo su ser. Con esto vemos que el tema de la libre elección y el involucramiento es central dentro del ideario carismático.

En relación al proceso de institucionalización de la RCC, Soneira (2000) señala que en la Argentina el mismo no estuvo exento de conflictos. En la década de 1980 se produce un avivamiento de lo religioso entre diferentes denominaciones carismáticas que no contó con el beneplácito de los obispos. Ese mismo año surgieron varios documentos del Equipo Episcopal de Teología referentes a los movimientos de renovación espiritual donde se llama la atención sobre los movimientos carismáticos. Luego en 1989, el Episcopado Nacional da a conocer dos documentos complementarios referidos a la RCC. En el primero de ellos, Los Lineamientos Básicos, se señalan cuáles deben ser la naturaleza y objetivos de la RCC y algunos principios generales de funcionamiento, como por ejemplo el reconocimiento de un Equipo Nacional y la existencia de regiones. El segundo documento, Criterios Fundamentales, es de contenido más doctrinal y señala los frutos y los riesgos de la RCC. Las críticas de la jerarquía eclesiástica están centradas en los excesos que se producían en las ceremonias carismáticas, en la escasa práctica sacramental y el alimentar una espiritualidad desencarnada de los problemas sociales. Estos lineamientos de la Conferencia Episcopal Argentina tratan de poner límites a las posturas más extremas de la RCC. Pero además en los mismos se remarca la funcionalidad de la RCC para la Iglesia Católica frente a la difusión de

las sectas ya que consideran que este movimiento carismático maneja el mismo lenguaje y la misma emocionalidad. En referencia a la organización eclesial de la RCC observamos que la misma se establece a partir de los Lineamientos Básicos. Este documento es la base para la forma organizativa que tomó la RCC, reflejado en la formación de un equipo Coordinador Nacional (ECONA) y la estructuración por regiones.

Soneira (2000) señala que hasta 1990/1 la estructura organizativa de la RCC era muy pobre. Después de ese año esto comienza a cambiar y se organizan los encuentros nacionales por grupos especializados: sacerdotes, coordinadores diocesanos, servidores, jóvenes y matrimonios. Además, con la organización de esos encuentros la jerarquía eclesial evitaba la organización de “campañas” en forma independiente de las coordinaciones locales. Esto llevó a que el Equipo Nacional dictara normas al respecto para evitar una “organización paralela” de la RCC. La perspectiva que nos brinda el análisis desde los grupos de oración muestra que estas fricciones, lejos de resolverse con la institucionalización promovida desde la jerarquía, continúan operando más de dos décadas después.

Ilustración 1. Estructura organizativa de la RCC en Argentina



En su organización la RCC consta de un Equipo Nacional de Coordinación (ECONA) compuesto por ocho laicos, uno por cada región y un representante de las Comunidades de Alianzas reconocidas. Entre estos representantes se eligen una terna que se eleva a la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) para que se nombre el Coordinador Nacional. De este mismo modo se elige, entre los sacerdotes miembros, una terna para el nombramiento del Asesor Eclesiástico Nacional. Todos duran en su función tres años y los cargos son renovables hasta dos periodos. El Asesor Eclesiástico tiene voz pero no voto, su función está centrada en el acompañamiento espiritual de la RCC.

A nivel regional en su organización la RCC tiene un Equipo Coordinador Regional, en este caso también el Coordinador y el Asesor Eclesiástico Regional son elegidos

por el Arzobispo de la región a partir de una terna de candidatos. Esta terna se elige entre una serie de candidatos de los Coordinadores Diocesanos de cada región.

Según los Lineamientos Básicos, cada Diócesis tiene la libertad de organizar la RCC de acuerdo a lo que el Obispo crea conveniente, pero en ella siempre debe existir un Coordinador y un Asesor Eclesiástico que tiene que estar en contacto con el equipo nacional y regional. Este mismo esquema de elección de autoridades se replica a nivel diocesano y se presenta al Obispo una terna de posibles coordinadores que salen de la elección directa de los miembros del grupo de oración. En el grupo de oración se elige al Coordinador del grupo de oración y el Delegado para conformar el equipo de Coordinación Diocesano. Cada uno de estos tienen funciones diferentes: el Coordinador es el encargado de llevar adelante el grupo en las necesidades o inquietudes y el nexa con el Párroco; el delegado es el representante del grupo en el equipo de Coordinación Diocesano. En el trabajo de campo encontramos que la relación entre el grupo de oración y los equipos nacionales o regionales es casi nula, nunca se especificaron contactos o se bajaron documentos de estos equipos. En este sentido, la estructura jerárquica es más bien difusa en la experiencia cotidiana.

En referencia a la organización diocesana de la RCC de Mar del Plata, podemos decir que la cabeza visible del equipo está integrada por el Asesor Eclesiástico, Diácono Antonio Del Innocenti; el Vice Asesor Eclesiástico, Padre Héctor Bachmeier, Vicario Parroquial de la Iglesia Catedral; y la Coordinadora Diocesana, Lucía Macutena. Los demás miembros del Equipo de Coordinación acompañan en el desarrollo de las tareas participando activamente en las reuniones que se realizan una vez al mes, denominadas Encuentros de Servidores. Estas reuniones son organizadas en cada oportunidad por un grupo de oración distinto. Para establecer quién se hace responsable de la organización del mes siguiente, en la reunión se pide a los coordinadores de los grupos asistentes que se propongan como grupo organizador de la próxima reunión de coordinación. En la misma se pasan los avisos parroquiales de los diferentes grupos de la ciudad, se difunde las actividades que se realizan durante el mes, y se dan aviso de la apertura de los nuevos grupos de oración. Para participar de estas reuniones mensuales el grupo tienen que tener más de un año de antigüedad en su funcionamiento.

En referencia a la manera de abrir un nuevo grupo de oración generalmente primero se da un Seminario de Vida. Estos seminarios son encuentros de dos días, generalmente sábado y domingo, donde se dan pautas a través de la enseñanza y la

reflexión de lo que significa ser un “renovado. Más adelante en el trabajo, señalaremos aspectos específicos de estos seminarios. Luego después de esto se puede comenzar con el funcionamiento del grupo de oración.

Estos grupos de oración pueden estar compuestos de diferentes maneras, en algunos están conformados por sacerdotes y laicos donde todos realizan y llevan a cabo la totalidad de las actividades. Existe otra forma de conformación donde el grupo de oración está compuesto solamente por laicos, el cura párroco permite que el grupo realice sus actividades en la Parroquia, los supervisa y cuando celebran las asambleas carismáticas y misas de sanación, que trabajaremos en el siguiente apartado, la liturgia es oficiada por el sacerdote. En Mar del Plata la mayoría de los grupos de oración se organizan de la segunda manera, donde los laicos llevan adelante las actividades propias del grupo supervisadas por el párroco.

Siguiendo a Cabrera (2001) señalamos con respecto a la organización de la RCC que la misma es vertical y horizontal. Vertical porque reproduce la estructura jerárquica de la Iglesia Católica, hay representantes parroquiales, diocesanos, regionales y nacionales replicando la organización administrativa que la Iglesia Católica tiene en todo el país. Asimismo, es horizontal porque los laicos tienen gran participación, pues la mayoría de las actividades y prácticas están conducidas por ellos.

Hasta el momento los análisis organizacionales sobre la RCC han tenido como objetivo central evidenciar su inscripción y un reconocimiento cada vez mayor dentro de las estructuras tradicionales de la Iglesia Católica, razón por la cual han enfatizado en la vección vertical. En esta línea, han destacado como la participación en la estructura de la Iglesia Católica le permitió a la RCC legitimarse como miembro, aunque esto también implicaría un mecanismo de control. Este control es un modo de ajustar las fricciones que históricamente se han presentado entre la RCC y la jerarquía eclesial relacionadas entre otras cosas por su origen tan cercano al pentecostalismo.

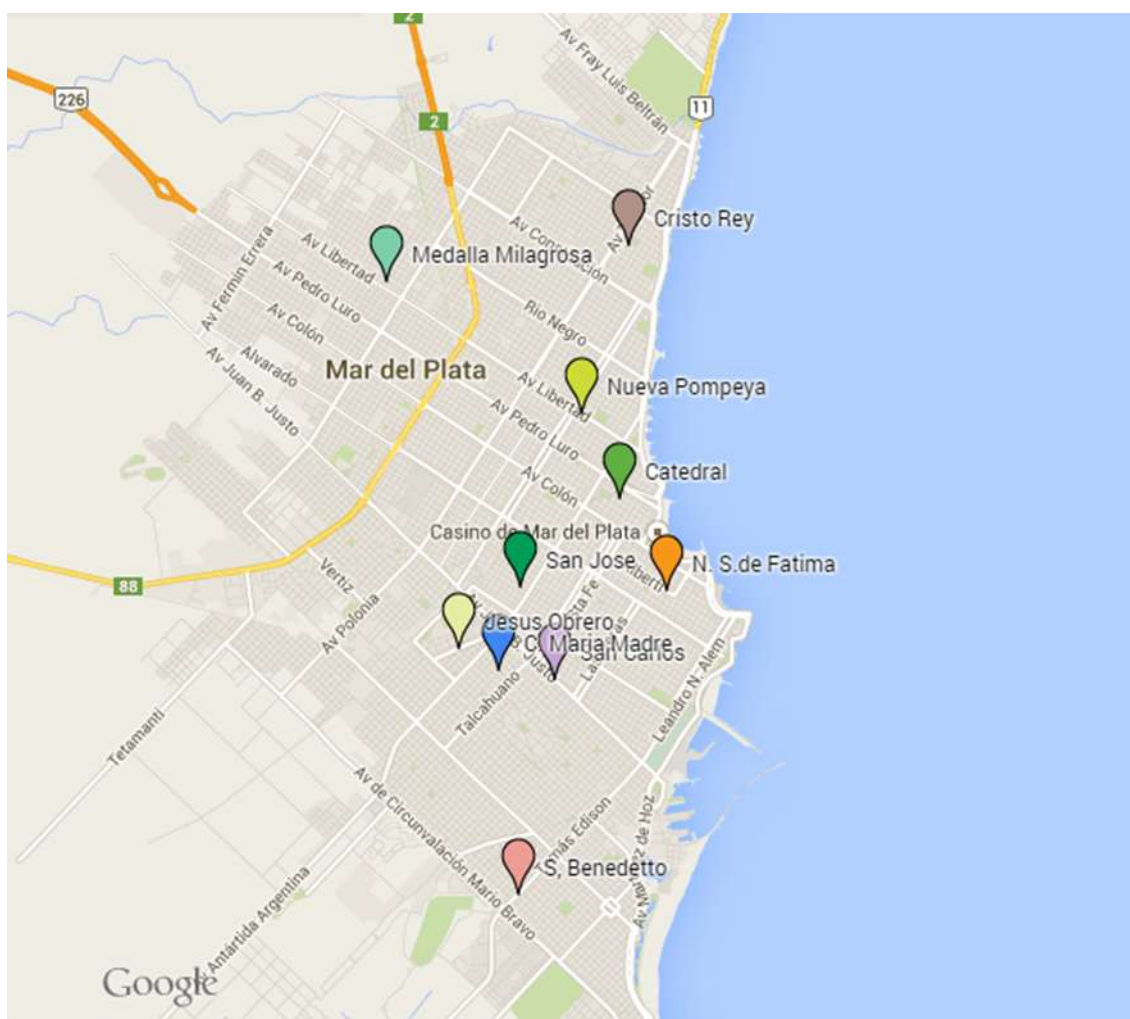
Una lectura como la que proponemos, concentrada en las células más bajas de la estructura organizacional, nos muestra cómo el conjunto de tensiones que dieron origen a esa estructura de control continúan operando. En el último apartado de este capítulo, un recorrido por los principales rituales carismáticos nos permitirá acceder de un modo más concreto a estas fricciones.

La RCC en Mar del Plata y el grupo oración de San Benedetto

La Diócesis de Mar del Plata fue creada el 11 de febrero de 1957, por la bula "Quandoquidem adoranda" de Pío XII y pertenece a la región de la Arquidiócesis de La Plata. La misma forma parte de la Provincia Eclesiástica de La Plata junto con el mencionado arzobispado de La Plata, y las diócesis de Azul, Chascomús, Nueve de Julio y Zárate-Campana.

En relación a la RCC en Mar del Plata funcionan once grupos de oración: P. San José. P. Cristo Rey, P. San Carlos Borromeo, P. Fátima, P. María Madre, P. San Benedetto, P. Jesús Obrero, Iglesia Catedral y Grupo de jóvenes de Iglesia Catedral y P. Medalla Milagrosa, este grupo fue el último que se formó.

Ilustración 2. Parroquias donde funcionan grupos de oración de la RCC en Mar del Plata



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la Coordinación Diocesana de la RCC en Mar del Plata.

Los grupos de oración son instancias donde se reúnen los creyentes. Estas personas se juntan una vez por semana para orar en comunidad. Una de las definiciones que se dan a sí mismos es que sienten hermanos en Cristo como las primeras comunidades cristianas. Estructuran ese sentir en los relatos tomados principalmente del libro Hechos de los Apóstoles. Cualquier persona puede acercarse a estos grupos de oración, los cuales funcionan dentro de las parroquias en determinados días y horarios de la semana y son dirigidos por los servidores de la comunidad.

Un grupo de oración no es una clase de teología, moral o de biblia, sino que son encuentros donde se procura que el creyente experimente la presencia de Dios en su vida así como la manera en que pueda acercarse a él. El grupo de oración tampoco es un ámbito de discusión, su finalidad no es la polémica o comentarios de las situaciones religiosas, morales o políticas. No es una sesión de terapia grupal. No es un grupo donde solamente se habla de Dios sino donde lo principal es "dialogar con Dios a través de la oración". En los grupos de oración se busca que los creyentes sean testigos y partícipes en sus propias vidas del "poder sanador de Jesús, vivo y presente, sanando espiritual y físicamente, cambiando sus vidas y su familia, llenándolos de paz y alegría".

En las próximas páginas el material que presento para el análisis de la experiencia religiosa a través de sus prácticas en la RCC, surge del trabajo de campo efectuado desde el mes de julio de 2013 hasta junio de 2014. Este fue realizado en diferentes comunidades carismáticas de la ciudad de Mar del Plata, así como de la asistencia a Seminarios de Vida y Misas de Sanación y reuniones del equipo de Coordinación Diocesano, dictados en la ciudad de Mar del Plata. Sin embargo, cabe destacar que el trabajo de campo fue realizado principalmente en el grupo de oración de la Parroquia San Benedetto del barrio Colinas de Peralta Ramos en la zona sur de la ciudad de Mar del Plata.

Esta parroquia fue donada entre varias empresas pesqueras pero principalmente por la familia Contessi, dueños de uno de los astilleros navales más antiguos de Mar del Plata, y fue fundada en el año 2002.

En este grupo de oración, los encuentros son semanales y las reuniones se realizan en un salón parroquial y de manera excepcional en el templo, duran aproximadamente dos horas y son bastantes flexibles con los horarios de comienzo y de finalización. Los asistentes varían en cantidad pero el promedio aproximado es de diez miembros, de los cuales la mayoría son mujeres de más de cuarenta años.

En cuanto al nivel socio-económico del barrio Colinas de Peralta Ramos, donde está ubicada la parroquia San Benedetto, podemos decir que encontramos dos sectores bastantes diferenciados. Una parte es clase media y media-alta principalmente ligada al sector pesquero de la ciudad, en este caso dueños de barcos, armadores, capitanes, maquinistas, etc. El otro sector del barrio es de clase obrera, también ligada al sector de la pesca pero en este caso a las fábricas de pescado, fileteros, peones, envasadoras, etc. La mayor parte de los creyentes que concurren al grupo de oración son de clase media, no van ni clase obrera ni media-alta. En este sentido encontramos en nuestro trabajo de campo coincidencias con trabajos anteriores que señalan la clase media como una de las características de los miembros de la RCC. En este sentido remarco la condición de miembro y no de asistentes, porque existe una gran diferencia entre ambos ya que los asistentes están presentes principalmente en las misas de carismáticas o también llamadas de sanación. Este grupo es ecléctico y no se encuentra en él una característica marcada de clase pues asisten a estas misas buscando una sanación espiritual, física o psíquica, esta puede ser una gran puerta de entrada pero no de permanencia. Es en el grupo de oración donde el asistente se convierte en miembro renovado y allí sí encontramos que en su mayoría son de clase media urbana. En este sentido señalo que varios de los miembros del grupo de oración no pertenecen al barrio, Marina ex coordinadora, Felicia integrante del equipo de Coordinación Diocesano, Rosa jubilada.

Como ya se señaló encontramos que la mayoría de los asistentes al grupo de oración pertenecen a la clase media urbana y dentro de esta mirada Viotti (2011) señala la clase media como una característica genérica de los practicantes de la RCC y destaca como valores centrales la noción de individuo y autonomía y como esta religiosidad carismática funciona como vehículo de diferenciación y construcción de identidad. En este sentido Soneira, (2002) concuerda que las comunidades carismáticas tienden a constituirse en ámbitos de clase medias urbanas impregnadas por la cultura cosmopolita, con características elitistas, alejados de la problemática de los sectores

populares y propenden a constituir comunidades de sentido con una fuerte identidad religiosa.

En nuestro trabajo de campo encontramos además, no solo que los participantes pertenecen a la clase media por la ocupación que tienen, sino por los valores que comparten y señalan estos autores: noción de individuo, autonomía, diferenciación y separación de la problemática de los sectores populares. Para ejemplificar este punto señalaré que durante el tiempo que realice el trabajo de campo pude advertir el poco o casi nulo compromiso con diferentes problemáticas presentes en el barrio. Cuando estacionan los autos para asistir al grupo de oración lo hacen en la entrada de la Parroquia y cierran la reja con llave por “miedo a que les roben”; cuando fueron las inundaciones ante la pregunta si iban a realizar alguna donación para la gran cantidad de evacuados que tuvo el barrio la respuesta fue “de eso se encarga Caritas”. En una oportunidad el párroco les ofreció la carpa misionera para realizar misas carismáticas en el barrio Santa Celina, ubicado a unas veinte cuadras de la parroquia, en su mayoría asentamiento precario, la respuesta inmediata fue que “no estaba programado, que era muy difícil acceder a esos lugares y que posiblemente más adelante se realice”.

Los asistentes al grupo de oración son en su mayoría mujeres de más de cuarenta años. Algunas profesionales, otras docentes, jubiladas y amas de casa. Los hombres que asisten también entre en esta franja etaria y sus ocupaciones varían desde técnicos, empleados municipales y jubilados. Este grupo de oración comenzó a funcionar en el año 2004 y algunos de los miembros actuales son de esa época. Señalando los orígenes, de este grupo de oración podemos decir que se formó de una manera especial. En la parroquia existía un grupo de carismáticos que se juntaban semanalmente pero no estaban inscriptos en la RCC, a la cabeza del mismo se encontraba Ana, actual parroquiana que sigue participando en la P. San Benedetto pero no en la RCC. Con la llegada del Padre Pedro Díaz disuelve este grupo y conforma un nuevo grupo de oración que si este inscripto dentro de la RCC. Para esto realiza un Seminario de Vida y llama a participar del mismo a varios integrantes del grupo de la Parroquia Gianelli que no estaba “funcionando bien”, el no funcionar bien en la RCC es tener pocos participantes en sus reuniones o que sus miembros no se comprometan con el estilo de vida carismático. Algunos de estos miembros participan todavía en el grupo de oración de San Benedetto. Podemos inferir de este nacimiento informal del grupo de oración la profunda búsqueda de

institucionalización que realiza la jerarquía eclesial con el movimiento carismático, ya que solo permitieron que se realizaran los encuentros carismáticos en el grupo de oración de acuerdo a las normas impuestas por la Iglesia Católica, y como señalamos más arriba esta institucionalización está centrada en no permitir la conformación de organizaciones paralelas. Utilizando lenguaje coloquial podríamos decir que la Iglesia Católica permite a los carismáticos jugar el juego pero con las reglas que ella impone.

En relación a las razones por las cuales los creyentes son reclutados por la RCC, y de acuerdo a sus expresiones, podemos decir que su llegada está centrada sobre ejes diferentes. En algunos casos obedecen a la búsqueda de salud, en otros a problemas relacionados con la familia, ya sea con los hijos o sus parejas, algunos por problemas sociales. Otro argumento importante está relacionado con la búsqueda de respuestas a nivel espiritual como, por ejemplo, poder vivir de una forma más profunda lo que significa ser cristiano. Por lo señalado se puede observar que no existe un único camino de llegada a la RCC, sin embargo lo que es significativo para nuestro estudio es que en su totalidad todos eran católicos antes de ser carismáticos. También Giménez Béliveau (2003) en su investigación sobre carismáticos en la ciudad de Buenos encuentra que la mayoría de los miembros de la comunidad carismática tienen una vinculación anterior con la Iglesia Católica. Este aspecto se torna central a la hora de definir la entrada, pues el formar parte de la RCC les permite a sus miembros vivir una realidad similar a la del pentecostalismo, sin pagar el alto costo moral que significaría una disidencia hacia otras opciones religiosas. Para la autora la experiencia religiosa, así presentada, aparece como una conversión interna articulada a una religiosidad emocional. Conversión interna porque pertenecen al catolicismo y articulada a una religiosidad emocional porque la forma en que los carismáticos realizan sus prácticas permite expresar un tipo de emocionalidad que otro tipo de catolicismo no permite.

En referencia al “cómo” llegan al grupo de oración todos señalan la experiencia anterior en alguna misa carismática, o Seminario de Vida o misa de sanación. También señalan el cambio que se produce en su percepción sobre lo que es un grupo carismático y lo que hacen y sobre todo en la forma en que lo hacen. Como dijimos anteriormente, Rubén, Marina, Felicia y la mayoría de los renovados tiene una experiencia anterior dentro de lo que podríamos llamar el catolicismo ortodoxo o tradicional donde no se tiene una referencia muy positiva respecto a la RCC por

considerarlos demasiados cercanos a los pentecostales. Por eso a los recién iniciados en la RCC, cuando llegan al grupo de oración, les cuesta mucho aplaudir, orar en voz alta o mover el cuerpo al ritmo de la música, esto lo pude observar en mi trabajo de campo. Sin embargo a las pocas semanas se nota el cambio en la forma en que realizan estas prácticas. Como vemos, el lugar del reclutamiento son las actividades especiales como misas carismáticas y seminarios de vida donde se reúnen grandes cantidades de creyentes pero al grupo de oración no llegan todos, sino una pequeña minoría de los asistentes. Sin embargo, los que llegan, en su gran mayoría, se quedan y comienzan su nueva vida de renovado participando no solo del grupo de oración sino de alguna otra actividad dentro de la parroquia. Algunos son sacristanes, otros ministros de la eucaristía, otros integran el coro, etc. Una de las características de los miembros de la RCC es que consideran que viven la espiritualidad de una manera “más elevada” que los demás grupos de la Iglesia Católica. Esta consideración está centrada en el vínculo más cercano que los carismáticos dicen tener con Dios al disponer de dones como la profecía, don de lenguas y la posibilidad de recibir el la Efusión del Espíritu Santo. Esto lo señalan por el vínculo que los une al Espíritu Santo ya sea en las oraciones, cuando realizan las alabanzas o en su vida cotidiana al intentar vivir de acuerdo a lo que el consideran un modelo de cristiano renovado que intenta replicar el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas.

Entre las actividades que realizan las comunidades carismáticas pueden mencionarse: misas de sanación (o también denominadas carismáticas), grupos de oración, retiros, cursos y seminarios bíblicos. En este sentido Cabrera (1997) señala que no todos los grupos realizan la totalidad de estas actividades esto depende de las características de la comunidad de que se trate, puesto que hay parroquias donde el número de gente que pertenece a la RCC es grande y otras donde son escasos, por lo cual la organización de ellas es variable. A su vez, solo en algunas parroquias el sacerdote participa porque pertenece a la RCC. Todas estas condiciones influyen y determinan el funcionamiento y desarrollo de las comunidades carismáticas. Por ello es importante señalar que la RCC es un grupo muy heterogéneo, tanto en sus prácticas y actividades, cuanto en la convocatoria y participación de los creyentes en las diferentes iglesias donde existe alguna comunidad carismática.

Ritos carismáticos: grupo de oración, seminario de vida y misa carismática

Como señale en el apartado anterior, la RCC tiene diferentes actividades y no todas se desarrollan en las distintas comunidades carismáticas. En la Parroquia San Benedetto, donde hice mis observaciones se realiza todos los jueves el grupo de oración y de forma excepcional las misas carismáticas, los seminarios de vida y sanación. Describiré cada uno de ellos.

Grupo de oración

Los grupos de oración son encuentros semanales de los miembros de la RCC. Estas reuniones constituyen uno de los ritos más importantes de este movimiento, en el que se realizan oraciones, alabanzas y prédica y se lleva a cabo una lectura de la Biblia. Se efectúan en un salón parroquial y de manera excepcional en el templo, duran aproximadamente dos horas y son bastantes flexibles con los horarios de comienzo y de finalización. El grupo de oración es una reunión destinada principalmente, como su nombre lo indica a la formación carismática a través de la oración y las alabanzas que allí se realizan. Son reuniones abiertas a cualquier persona pero se espera que asistan principalmente los miembros de la RCC. Sus integrantes varían en cantidad pero el promedio aproximado es de diez miembros. Decimos que es una de las principales instituciones de la RCC porque en la participación de estas reuniones se aprenden las pautas de cómo ser un “renovado”. Este aprendizaje prioriza la difusión de lo que denominan “estilo de vida carismático” antes que aspectos doctrinarios, y como veremos más adelante cada una de las actividades de los grupos de oración está orientada a la demostración del *ethos* comunitario.

El grupo de oración está organizado a partir de la música.⁶ La reunión no tiene un comienzo ordenado por horario o quórum; empieza con el sonido las guitarras. Las personas encargadas de la música en las reuniones a las que asistí, son: Rubén (Coordinador del grupo) y Marina (ex Coordinadora), eventualmente puede incorporarse otro servidor o servidora como tercera guitarra. Marina es quien tiene el

⁶ Es importante aclarar que en la descripción que sigue narramos los componentes del rito. Muchas veces las actividades que se realizan en el grupo de oración se superponen unas con otras y puede ser que, en un mismo momento, alguien este orando, otra/o cantando y un tercero hablando en lenguas. La narración, entonces, es una opción que desplaza la temporalidad específica del rito, la translitera. Este aspecto debe ser considerado en futuras investigaciones.

rol principal, pues es la que comienza a tocar y cantar, y los demás la siguen. En todas las reuniones que asistí nunca empezó la reunión hasta que Marina comenzó a tocar la guitarra, ella es docente a punto de jubilarse y tiene una larga trayectoria en el grupo de oración. Comenzó en la RCC en 1994 y en 2004 formó parte de los fundadores del grupo. No es la Coordinadora en funciones pero en la práctica es como si lo fuera, tanto en el funcionamiento del grupo como a la hora de tomar decisiones, como por ejemplo determinar cuándo realizar lo que denominan actividades especiales como seminarios de vida, de sanación o misas carismáticas.

Con la música de base, las canciones de alabanzas duran alrededor de veinte minutos. La organización y el ritmo de la oración giran en torno a la música; cuando esta es suave y lenta, las oraciones siguen ese tono, y en la medida que la música se acelera, las oraciones se vuelven más enfáticas y fuertes. Hay momentos donde la oración se realiza de forma vocal y fuerte, en el que todo el mundo reza espontáneamente en voz alta y todos a la vez. Esta forma de oración es tal vez una de las señas de identidad más fuerte de la reunión de oración carismática. Es importante indicar que para los carismáticos este tipo de oración hablada permite pasar de una forma de oración personal a una oración más comunitaria. Pues cada uno reza individualmente a Dios en sus propias palabras, pero al hacerlo en voz alta otros puedan saber lo que están rezando y de esta manera también se anima a participar y orar con más fervor. Por momentos, cuando se mezclan las canciones y las oraciones en voz alta, la reunión se torna muy frenética y es el momento que me causa más impacto. Ahí pueden llorar, aplaudir, gritar o seguir orando o cantando. Para algunos miembros entre ellos Mabel, a quién consulté sobre su experiencia en el grupo de oración, me dicen que en el momento de la música y las oraciones, sienten como si algo se apoderara de su cuerpo y ocupara el lugar de las preocupaciones, de las angustias, que les hace olvidar de sí mismos y realizan cosas que en otro momento y lugar no hubieran hecho.

Sin embargo con estas afirmaciones no queremos indicar que esas acciones son necesarias para los agentes, porque aunque la mayoría participa de ellas, no todos los miembros las realizan. En el caso de los miembros de reciente incorporación al grupo puede observarse cierta distancia de las acciones que enumeramos porque, como dijimos anteriormente, la mayoría de las personas que llegan a la RCC tiene una experiencia anterior dentro del catolicismo, y en las misas, según afirman los propios creyentes, *“a nadie se le ocurriría ponerse a orar en voz alta”*.

Conviene indicar que “grupo de oración” y “misa” no son ritos del mismo nivel pero en la práctica, en términos relativos, eso puede conjeturarse. Si bien los carismáticos participan y organizan misas, la comunión carismática –no entendida como sacramento– está estructurada por el grupo de oración, así como la misa organiza y dispone rituales y roles entre los católicos. La comparación entre las diferentes liturgias es pertinente a ese nivel. Sin embargo, hay un pequeño desplazamiento de sentido en el carácter frenético del momento más intenso de la reunión que estamos describiendo: para los carismáticos a los que consulté ese momento es extático, “increíble”, etc. Este momento de éxtasis es vivido como un momento de profundización de la espiritualidad. Ciertamente no podemos aislar estas experiencias como individuales, pues no nos darían cuenta de la dinámica carismática, tanto los dones espirituales, la milagrería, la fiesta se encuentran validados dentro de una lógica colectiva. Quizás porque en el ritual prima la *performance*,⁷ la escenificación dramática, la mimesis de lo que “debe ser y hacer” ante los ojos de los demás. Entiendo que sus esfuerzos por describir lo que hacen están ahormados por ideas sobre el cristianismo primitivo, y por eso mismo, sobre el carisma como experiencia, pero a la vez, puedo entrever la ausencia de términos que hagan de eso un momento de vocinglería, desparpajo o carnaval. El carácter formalizado de la acción se mezcla entonces con lo que tanto críticos como practicantes de rituales pentecostales sostienen: que estos son más “alegres”, más “festivos”, más “cercaños” a la grey. Anoto otra cosa en mi cuaderno de notas: la intensidad de un ritual es descrita con las mismas palabras con las que se marcan en el sentido común las diferencias de clase.

Estas diferencias en la forma de realizar algunas de las prácticas religiosas como la forma de alabar, de orar y de cantar son las que producen más resistencia a la hora de aceptar a la RCC entre los católicos más ortodoxos porque las consideran muy parecidas a los pentecostales y señalan a la RCC como si transitara un espacio intermedio sin determinación. En este sentido, en los mismos renovados se encuentra la ambivalencia pues por un lado reivindica “pertenecer a la Iglesia Católica” por otro lado no ponen en cuestión que la mayoría de las canciones que cantan tienen origen pentecostés al igual que algunas de las prácticas carismáticas que realizan.

⁷ El antropólogo Víctor Turner (1988) estudió cómo en los sistemas rituales, la *performance* puede contribuir a mantener un orden establecido (ritos de carácter oficial) pero también puede servir para parodiar, criticar y subvertir dicho orden (como es el caso de los carnavales, parodias rituales, o manifestaciones políticas).

Esta afirmación se apoya en el rol preponderante que tiene la alabanza musical dentro de las experiencias carismáticas y para verificarlo analizaremos el cancionero que tiene el ministerio de música. El ministerio de música es el encargado de todas las actividades musicales, tanto en el grupo de oración como en las misas carismáticas o los seminarios de vida o sanación. Como señalé la música es cardinal dentro de los distintos rituales carismáticos es impensable dejar de señalarla como uno de sus elementos centrales. Pues como señala Ospina Martínez (2004) la música aparece como transfondo, como sostén y articulación de un lenguaje común, independientemente que se hable de trance extático, misticismo, imitación o expresión corporal entusiasta. Por lo dicho nos parece más que significativo analizar el origen del cancionero que desarrolla el ministerio de música carismático en cada encuentro. Para esto elegimos dos Seminarios de Vida en los cuales se presentó el ministerio de música del grupo de oración de San Benedetto.

Lista de los temas:

Seminario de Vida Parroquia Medalla Milagrosa 22/2 2014.

Como la brisa. Jesús Adrián Romero. (Pentecostal)
Como un perfume a tus pies. Marcela Gándara. (Pentecostal)
Renuévame. Marcos Witt. (Pentecostal)
Si conocieras como te amo. Hermana Glenda. (Católica)
Dios manda lluvia. Marcos Witt. (Pentecostal)
Déjame nacer de nuevo. Ariel Glazer. (Católica)
Levanto mis manos. Marcos Witt. (Pentecostal)
Está cayendo. Adoración extrema. (Pentecostal)
Cuán grande es Dios. En espíritu y Verdad. (Pentecostal)
Ven Espíritu Santo. Marcos Barrientos. (Pentecostal)

Seminario de Vida. Parroquia San Benedetto. 26-27/7 2014.

Espíritu descende. Hna. Gladys Muñoz (Católica)
En el Altar de Dios. (Coros Pentecostales.)
Tal como soy Señor. Jesús Adrián Romero. (Pentecostal)
Como la brisa. Jesús Adrián Romero. (Pentecostal)
Hoy te quiero alabar. Cántico Católico.
Dios manda lluvia. Jesús Adrián Romero. (Pentecostal)

Como río en primavera. Marcela Gándara. (Pentecostal)

De tal manera el me amo. Jesús Adrián Romero. (Pentecostal)

Ven Espíritu de Dios, Maranatha. Spirit of Good. (Católica)

Algo está cayendo aquí. Marcos Barrientos. (Pentecostal)

En esta lista podemos ver que en el primer seminario el 80% de las alabanzas eran de origen pentecostal y el 20% católica. En el segundo seminario el 70% eran pentecostales y el 30% restante católica. Como se observa a simple vista el cancionero de la RCC es ampliamente pentecostés. Por lo tanto seguimos señalando la ambivalencia de los carismáticos ya que aunque existió y existe una profunda institucionalización por parte de la jerarquía de la Iglesia Católica hacia la RCC, vemos que esta no llegó hasta las bases mismas del movimiento. Otro aspecto que surge es la presencia del ecumenismo entre ambas tradiciones, esto nos demuestra lo que Ospina Martínez señala como una particular “comunidad de términos” (Ospina Martínez, 2004: 35) esta comunidad es tanto en lo alusivo a las letras o los contenidos de las canciones, como en los géneros usados. Como primera instancia se puede ver un acuerdo básico distintivo de “lo carismático” en la alabanza musical y tanto los que se acercan, como los que se oponen a ella la identifican desde lo ritual por lo festivo y animado, donde se destacan los bailes, la música a alto volumen, prácticas que están presentes y se utilizan para alabar a Dios.

En el clímax que observamos, un espacio de tiempo indeterminado y que puede ser mejor comprendido como un momento rítmico, muchas veces también se hacen presentes fenómenos característicos entre los carismáticos y son, por lado, el llamado don de lenguas o glosolalia y por el otro, el don de la interpretación y profecía, que en las observaciones realizadas parecen superponerse.

La glosolalia es una forma de oración también denominada como “balbuceo orante” por los sonidos que emite quien la experimenta al momento de la manifestación⁸. Para describirla diré que consiste en la emisión de ciertos sonidos que no tienen un

⁸ Glosolalia es palabra derivada del griego *glossa*, lengua y *latía*, hablar, es usada como sinónimo de hablar en lenguas. Esta manifestación también es parte de rituales protestantes, pentecostales y de otras confesiones. Aparece en el Nuevo Testamento documentada en el Libro de los Hechos de los Apóstoles 2: 1-11 en la manifestación del Pentecostés. Es una práctica característica de las primeras comunidades cristianas, luego durante muchos siglos no se dio su manifestación. Recién a partir del 1900 con el movimiento pentecostal comienza nuevamente a manifestarse. Luego durante varias décadas estuvo confinado al movimiento pentecostal. Sin embargo en 1960, con la llegada del neopentecostalismo, esta práctica se expande a las diferentes denominaciones religiosas, entre ellas el catolicismo.

sentido comprensible, son casi balbuceos incoherentes que no llegan a ser palabras y cuando son términos reconocibles aparecen aislados y sin conexión. En definitiva este “hablar incomprensible” es tanto para el que lo habla como para el que lo escucha. Ibáñez Padilla en un su análisis sobre este fenómeno sostiene “que el hablar en lenguas, orar en el espíritu, cantar en el espíritu, bendecir en el espíritu, supone un lenguaje no conceptual, ni preciso que procede del consciente profundo.” (Ibáñez Padilla, 1999:162-169) Vemos que este tipo de oración para los carismáticos es el camino para lograr una oración más profunda, a veces también puede servir para adorar, alabar y otras se convierte en una poderosa intersección. Es importante destacar que la RCC sostiene que todas las personas tienen la posibilidad de hablar en lenguas, pues la consideran un don, una gracia y lo reciben aquellos a quienes el Espíritu lo quiera otorgar. Sin embargo en mi trabajo de campo encuentro que esta manifestación de glosolalia no todos la poseen.

En diferentes oportunidades en el grupo de oración, luego de que alguien comenzara a hablar en lenguas, otro miembro interpreta lo que se está diciendo en este lenguaje incomprensible. Pero, ante mi pregunta si en la interpretación se traduce de forma literal lo que acaba de escuchar, la respuesta fue “no es claramente una traducción sino más bien, que se siente impulso a decir algo que parece “resonar” al momento de escuchar el mensaje dado”. Así en varias ocasiones escuché que después de las oraciones en lenguas alguien diga “me llego este mensaje para el grupo” y transmite lo que “recibió”. Así podemos ver que relacionado al don de lenguas se encuentra el don de profecías o de interpretación y que pueden darse juntos o de forma individual. La profecía dentro de la RCC no es necesariamente sólo una palabra dicha sobre el futuro. Sino que es tomada como un don del Espíritu Santo proferida a través de una persona. En una entrevista a Mabel, jubilada con muchos años en la RCC y una de la que más manifiesta este don o carisma de profecía, le pregunto sobre el significado que este tiene para la persona que lo recibe y ella me respondió:

Cuando se recibe una profecía es para bien de todos.... El Señor pone su palabra de sabiduría, de fuerza...., en la boca de quien él quiere. Dios te da la orden de hablar, él que lo recibe solo habla por una fuerza de lo alto y dice lo que le fue anunciado.

También es bueno señalar que las profecías no otorgan prerrogativas a quien la recibe ni indican una relación especial con Dios. Según explican algunos miembros del grupo de oración, es la comunidad quien se apodera de esta interpretación; es el grupo quien se anima a discernir estas profecías a la luz de las Escrituras y las enseñanzas de la Iglesia y luego son presentadas a todos los miembros de la comunidad. Vemos en esto que los miembros de la RCC evitan toda intermediación entre ellos y la divinidad. Pues son los propios laicos del grupo quienes discernen lo que reciben como *anuncio de Dios* para sus vidas particulares y para el grupo en general. Se puede observar a través de esta práctica como la comunidad carismática se intenta separar del poder hegemónico de los dirigentes eclesiales quienes se han proclamado como únicos intermediarios entre el poder divino y lo terrenal. Aunque se declaran subordinados a la jerarquía al realizar estos actos se separan del poder eclesiástico pues analizan la palabra y presentan este análisis como proveniente de la divinidad. En este punto retomamos lo trabajado por Soneira (1999:3) y la preocupación de la jerarquía eclesiástica por impedir que la RCC se desarrolle como movimiento paralelo. Incluso después de su institucionalización, la jerarquía eclesial se sigue preocupando por este caminar paralelo del movimiento, tal como se evidencia en las advertencias del Papa Juan Pablo II, cuando advierte que los movimientos deben tener:

Una comunión cada vez más sólida con los pastores que Dios ha elegido y consagrado para congregar y santificar a su pueblo mediante la luz de la fe, de la esperanza y de la caridad, puesto que “ningún carisma dispensa de la relación y sumisión a los pastores de la Iglesia” Juan Pablo II (1999)⁹

Retomando los aspectos del grupo de oración puedo señalar que después del momento más intenso de las alabanzas y oraciones la música comienza a bajar en su intensidad y con esto baja el frenesí, dando paso a un momento más relajado hasta muchas veces de silencio total. Luego de algunos minutos se pasa a la segunda parte

⁹ Exhortación Apostólica Post- Sinodal *Christifideles Laici* de Juan Pablo II sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo. En junio de 1999, por pedido de muchos obispos que veían con cierta desconfianza el desarrollo de los movimientos se realizó en Roma un Seminario sobre los Movimientos Eclesiales.

de la reunión en la cual se produce la prédica de la Palabra. Esto significa que realizan una reflexión a través de una parte de la Biblia o de un testimonio que puede dar de alguno de los miembros que puede ser de los más antiguos para reforzar como debe ser un modelo de vida de un renovado o de los recién llegados para que cuente su transformación después de haber ingresado en la RCC. Más adelante analizaremos el rol que ocupa el testimonio en la vida de los renovados.

En referencia a la prédica podemos decir que no siempre es realizada por los coordinadores. La puede dar quien reúne los requisitos necesarios para este servicio, como puede ser la antigüedad en el grupo, servicio, integridad en su vida y predisposición a realizarla. En este sentido se busca que todos los miembros en algún momento realicen alguna predica. Quien la realiza es designado la semana anterior y puede leer en voz alta un breve pasaje de la Escritura o dar un testimonio. Tampoco es necesario que sea un especialista, en este sentido cuando realizan la predica por primera vez las personas son asesoradas por alguno de los miembros con más experiencia. La prédica debe ser una enseñanza corta, 15 a 20 minutos, con palabras sencillas de manera que todos los participantes puedan comprenderla.

En ocasiones, en lugar de la prédica, sobreviene el testimonio. Los testimonios funcionan como una reinterpretación hecha por el propio individuo de su historia particular a la luz de los nuevos esquemas de significados que se desarrollaron a partir del contacto con la comunidad carismática. En una de las predicas Miguel, un jubilado de la Armada que llegó al grupo de oración invitado por Rubén, cuenta su vida anterior y los cambios que se produjeron después de comenzar en la RCC.

Sobre su testimonio. “Todos crecemos, vivimos más cerca o más lejos de Dios, algunos tenemos enseñanza aunque no practicamos. Dios nos ama igual.

Sigue hablando de su infancia “...Mis padres leían la Biblia todos los días y el viernes rezaban al Espíritu Santo, pero a mí no me interesaba.

Cuando murió el padre le realizaron la misa y el cura les dice “miren la fortaleza que tiene la abuela”.

Esas palabras me quedaron por mucho tiempo en la cabeza, era algo que no podía olvidar. ¿Pero de donde recibe ella esa fortaleza? (comienza a hablar con voz quebrada y llora).

Saben de dónde, de la oración. (Vuelve a quebrarse). Yo en ese momento no rezaba, “no estaba vivo”, y ahora pienso tendría que haber rezado a los pies de mi padre, pero no lo hice. Hoy soy un Hombre Nuevo y Dios me ha perdonado.

Pizano Cejka (1991) señala que estos testimonios lejos de ser un acto espontáneo son el resultado de una práctica aprendida a la luz de los nuevos esquemas de significados que se desarrollan al contacto con la comunidad carismática. El testimonio funciona en la RCC como reivindicación y prueba de los cambios que se producen en la vida de los renovados. Alguien puede contar cómo ha experimentado a Dios en su vida de trabajo, o cómo Dios lo ha bendecido en su familia, o que ha tenido una mejora en su salud física o psíquica, y a partir de estas mejoras dar testimonio del cambio producido en ellos y en su vida.

Estas experiencias personales de la vida real son un poderoso medio de visibilidad y transmisión de la experiencia positiva que se proponen como nuevos esquemas de significados desde la RCC. Al mismo tiempo con los testimonios se pretenden fomentar un orden y una jerarquización de valores. Miguel en su testimonio afirma que nota un gran cambio en su vida se denomina a sí mismo como “Hombre Nuevo”:

Al perder el miedo nació en mí un Hombre Nuevo que se anima a realizar cosas que antes ni hubiera soñado realizar. Tengo una predisposición distinta, por ejemplo a hablar frente a ustedes. Antes nunca hubiera hecho algo así.

También estos relatos o testimonios sirven como modo de regular la vida de los fieles con énfasis en la vida cotidiana y el establecimiento de una ética basada, como ya dijimos, en los preceptos de la vida comunitaria de los primeros cristianos. Es a través de esta jerarquización que los esquemas de significados producen construcciones subjetivas de la experiencia religiosa. Estas representaciones guían la experiencia de la vida no solo religiosa sino también la cotidiana pero no como simple copia sino como experiencia organizada con sentido comunitario.

Todas estas prácticas que hemos analizados se dan en el grupo de oración. Pero existen otras reuniones dentro de la estructura organizativa de la RCC que tienen

como objetivo dos cuestiones centrales para el funcionamiento del grupo la visibilidad y el reclutamiento. El Seminario de Vida y las Misas Carismáticas son la puerta de entrada a la RCC y el acceso privilegiado al grupo de oración. Visibilizar refiere a dar a conocer las acciones que realiza el grupo de oración, en este caso San Benedetto, a los demás grupos de la diócesis. Y el reclutamiento está relacionado con la conversión de fieles de la parroquia.

Seminarios de vida

En la RCC existen dos tipos de seminarios el Seminario de Vida y el de Sanación que en su organización son similares. Este último es un encuentro de una jornada donde se desarrolla a través de las alabanzas, oraciones y predicas el tema de la sanación especialmente la psicológica y espiritual, la búsqueda de sanación física esta más relacionada con las misas carismáticas. En este estudio trabajaremos solo el Seminario de Vida por la importancia que tiene dentro de la comunidad carismática.

El Seminario de Vida son encuentros de dos días, generalmente sábado y domingo, organizados por el grupo de oración de la RCC. Pueden participar en ellos personas de los demás grupos de oración de la diócesis en particular y de la comunidad parroquial en general de donde se realicen.

El Seminario de Vida es el espacio en el cual los fieles realizan la reafiliación que la comunidad carismática le propone para llegar a la unión con Dios. En su funcionamiento y organización todo está extremadamente regulado en etapas. Cada sesión aborda un tema para acercar a los fieles al grupo: el amor de Dios, el pecado, la fe, la promesa de Dios y la promesa del fiel. El conjunto reproduce el camino de la conversión y propone un acercamiento a Dios. Cada día se “trabaja” sobre algunos de estos temas y cada una de las manifestaciones emocionales que comienzan a aparecer son interpretadas como signos de la intervención divina en los fieles, manifestaciones que indican a los participantes que quienes las expresan son “tocados” por el Espíritu Santo y reclutados para participar en los grupos de oración como nuevos “renovados”.

Giménez Béliveau analiza la dinámica de los Seminarios de Vida y señala que son una importante vía de acceso a las prácticas carismáticas de la RCC y que la estructura de formación de sujetos en este movimiento es “flexible de recorridos múltiples.” (Giménez Béliveau, 2007: 40) Pues observa que la RCC no sostiene un único tipo de estructura de pertenencia sino que genera varios tipos de estrategias

para asegurar la continuidad en el tiempo de sus miembros. Estas estrategias están pensadas para responder a la pluralidad de pertenencias, así, alguien que este inserto en la comunidad puede tener distintos niveles de compromiso con la misma. Aunque siempre está, de manera utópica, el horizonte de ideal comunitario de expansión a toda la iglesia, sin embargo en la vida real de los grupos, la comunidad acepta entre sus miembros formas más maleables de participación. Pues aunque dijimos más adelante que dentro del ideario carismático está presente la búsqueda del compromiso y la práctica de la vida carismática, especialmente entre sus miembros, a partir del trabajo de campo registro que la comunidad conoce y acepta esta circulación de fieles. Esto es así porque aunque muchos llegan a la RCC solo por la búsqueda de salud esperando soluciones, generalmente en las misas de sanación y otros se acercan por a la emoción de sus ceremonias y aunque no continúen participando. La comunidad acepta que estos asistentes no permanezcan en los grupos de oración pero sostienen que los mismos mantendrán algún tipo de lazo afectivo con la comunidad carismática y podrán ingresar cuando llegue el momento.

En nuestro trabajo de campo reconocemos en los Seminarios de Vida una de las estrategias más fuertes que la RCC tiene en la formación y producción de sujetos y además se emplea como herramienta de expansión. Esta estrategia de expansión se utiliza cuando la RCC quiere establecer un grupo de oración en una nueva parroquia. Para esto generalmente se comienza con la organización de un Seminario de Vida que tiene como objetivo atraer fieles para que continúen con las prácticas “renovadas” en los grupos de oración. Además se les recomienda a los recién llegados a la RCC, la concurrencia a por lo menos un Seminario de Vida como condición para acceder a las instancias de formación más avanzadas.

Como se mencionó anteriormente en el Seminario de Vida se abordan diferentes temáticas: amor, pecado, fe y conversión. Cada una de estas etapas está acompañada por música de alabanza y oraciones que acompañan la prédica. Los predicadores son elegidos entre la propia comunidad o se puede invitar a alguien con jerarquía dentro de la RCC (sacerdote, diácono o laico). El testimonio tiene su lugar hacia el final del rito cuando uno de los presentes, con preferencia quien participa por primera vez, pasa y comenta lo vivido, de las sanaciones que se produjeron en su vida o lo que sintió durante los dos días del Seminario. Se le pide que relate la forma en que llegó y como se va después del Seminario de Vida reafirmando los cambios que experimentó.

Estos encuentros sirven además para reforzar lazos con los diferentes grupos de la ciudad y como forma de comunicación de la manera en que debe ser o como debe actuar un grupo de la RCC.

Juan Marcos: Muchas veces en las comunidades se empiezan a dar luchas de poder. Aun estando dentro de la Iglesia le quitamos el lugar a Jesús. Comienzan las peleas porque fulanito tiene tal unción para predicar, o don de lenguas o de sanación. Se deja de lado a Jesús y ponemos la atención en otra cosa. Pero hay que tener en claro que la salvación es cosa seria, se juega la eternidad, la vida eterna.

Conviene detenerse en algunas fisuras discursivas en la *doxa* que explica las vivencias de los ritos. Los conflictos “más terrenales” entre diferentes grupos pueden reconstruirse a través de las entrevistas y la observación. En la cita última, Juan Marcos, da cuenta de la importancia de los dones y los guiones que la comunidad debe sostener para deshacer el prestigio que supone la portación de algunos. Anoto en mi cuaderno de campo que la similitud imaginada por los miembros de la RCC entre la comunidad y los primeros cristianos no se agota en el compromiso con la fe, sino que se extiende hasta los problemas políticos, teorizados por Pablo de Tarso para aquella comunidad.

Entiendo que hay como un doble trabajo denegatorio marcado por la clase social que se ajusta a las elecciones religiosas: negar el carácter carnavalesco de las reuniones de los grupos de oración –porque eso se parece a los pentecostales–, negar la escenificación de “luchas de poder”, a la vergüenza de “quitarle el lugar a Jesús” se agrega la vergüenza de la exposición, por eso el reclamo de Juan Marcos de la “seriedad” para temas relacionados con la salvación.

Al decir “fisura” no pretendo indicar que haya dos niveles de experiencia, uno más “actuado” que otro, sino dos tramas subjetivas inextricablemente unidas, las tramas que se construyen al calor de los problemas y desafíos de la vida cotidiana de los carismáticos, y la trama de la comunidad interpretativa carismática, en donde se expresan y procesan, en abismo, aquellos problemas y desafíos.

En el párrafo que sigue describo el modo en que un problema cotidiano atravesó los discursos más estables de la comunidad y abrió una “ventana” en el análisis. En el

acontecimiento intervienen algunos integrantes del grupo San Benedetto, son mentados miembros del grupo de la RCC.

La conversación que recupero tuvo lugar luego de un Encuentro Anual de Coordinadores, realizado en un salón de Caritas Catedral, en el que el grupo de oración de San Benedetto fue el encargado de organizar la musicalización del evento. Volvimos con algunos de los participantes en el auto y entre ellos comentan lo que habían sentido en la reunión. La conversación hizo referencia a los problemas que tuvieron en el momento de las alabanzas, referidos a que el sonido no se escuchaba bien. En efecto, había habido malas entonaciones y entradas fuera de tiempo. En el auto, acaso porque en los momentos posteriores a eventos que requieren máxima concentración y fueron superados con éxito, las personas dejan de monitorear sus dichos, alguien dice haber percibido como “mala vibración” de otros grupos hacia ellos. Fue una larga conversación sobre los problemas que habían tenido con la música y principalmente sobre sus pareceres acerca del éxito o no de la empresa. Durante casi todo el trayecto permanecí a la escucha y no participé activamente de la conversación. Cuando estábamos llegando a destino, comento en voz alta que mi impresión era que no se había escuchado “tan mal”.

Marcial: Sí Gaby!!! Pero nosotros cuando cantamos en la Renovación el canto tiene un poder o una vibración que hoy no lo sentimos.

Mabel: nos tenemos que preparar con excelencia y no cantar para los demás, nuestro canto es para Dios.

Marcial: Dios no va a dejar nunca de hacer su obra y yo quiero estar, no me quiero quedar afuera.

Si nosotros no lo hacemos, otro lo va a hacer porque Dios no se detiene.

Anoté en mi cuaderno de que esta cita era casi un texto encriptado sobre un conflicto en el que se ponía en juego el prestigio del grupo. La sensación de velocidad inscripta en la última frase (“Dios no se detiene”) le ponía a las palabras de Marcial un sentido de urgencia que el momento no podía traducir.

Al día siguiente, en la reunión del grupo de oración, nuevamente sale el tema de la música y la forma en que percibieron su presentación. Hacen referencia a que todas sus acciones son para Dios y además que esta percepción sobre si es “*agradable a Dios*” solo la pueden percibir quienes participan en la adoración y alabanza a Dios:

Feli: lo que pasa es que esto no es como cantar en un coro, es un Ministerio de Música. Es diferente a “lo natural del mundo”, el canto carismático es diferente y nosotros lo sentimos.... se siente cuando algo no es de Dios.

En encuentros informales con distintos miembros del grupo pregunté sobre ese incidente y pude rescatar que en esta presentación había ex integrantes del grupo de oración de San Benedetto con los cuales algunos activos del Ministerio de Música habían tenido problemas personales, conflictos que derivaron en una escisión del grupo inicial (los que se alejaron formaron un grupo de oración en la Catedral). Delante de los demás miembros del grupo no se hizo referencia a este hecho, sino que en forma individual y alejados de los demás pudieron contar estas experiencias con el “grupo rival”.

Desde un punto de vista ya ensayado en otras investigaciones, el incidente que utilicé como “ventana” para pensar la forma en que los conflictos de poder se expresaban en la experiencia comunitaria de los carismáticos, expone la importancia de los conflictos por la distribución del poder simbólico que se da entre los diferentes grupos de oración y en el interior de los grupos. La competencia por el nivel de perfección de las actividades que realizan, la cantidad de miembros que tiene el grupo o el compromiso que tienen los servidores dentro de la RCC, que es medido a través de la cantidad de tiempo que le dedican, son valencias que definen los intercambios del espacio carismático en la ciudad. Lo que pareció ser una conversación relajada entre miembros de un mismo equipo, que luego continuó en la reunión siguiente, dejaba traslucir el modo en que se alcanzaban los “acuerdos” de grupo, una arena en donde la experiencia y la distribución de los dones jugaban un papel importante.

Pero considero que el incidente además muestra, me muestra, la fuerza, la internalización del modelo de sujeto carismático, pues aunque en su relato habían planteado “que sintieron una mala vibración de los otros grupos hacia ellos”, al momento de explicarme porque la música “*no se había sentido de la manera en que se debía sentir*”, las causas que me presentaban era la falta de preparación, la poca oración anterior al Encuentro o el no darle la importancia que tiene la alabanza en la vida de un carismático. Esto, que puede concebirse algo apresuradamente como un

doble discurso o un discurso público que oculta una interpretación privada, debe ser pensado como el modo “denso” en que la política se inscribe en los cuerpos carismáticos. Así como la música se muestra como la clave organizativa de las reuniones “religiosas”, también la música permite hablar sobre la lucha facciosa. Los esfuerzos de Mabel y Marcial (y otros consultados) por precisar doctrinaria y vivencialmente el modo en que las cosas deben vibrar, indicaba además que era posible “musiquear” sobre planes futuros del grupo de oración.

La experiencia religiosa como *creencia encarnada* opera como “punto fijo”. El descubrimiento de este “punto fijo” comienza a orientar la vida del practicante. En este caso la *hierofanía*, que etimológicamente significa que “algo sagrado se nos muestra,” (Eliade, 1981:14) se construye en la misma praxis, y especialmente se desarrolla al compartir y organizar la vida en torno a las actividades litúrgicas. No pretendemos discutir las conceptualizaciones más paradigmáticas sobre la experiencia religiosa, ni argumentar, junto con los carismáticos en este caso, que toda la vida se desarrolle a partir del nuevo nacimiento en la fe, lo que decimos es que la idea de que resulta factible mapear a través de variables (“capitales”) esa experiencia, no puede sostenerse sin comprender que la interpretación de los agentes que se pone en actividad frente a las encuestas o entrevistas abiertas en cierta forma ya está estructurada por formas del sentir (“comunidad”) propias de la comunidad interpretativa y que las preguntas de la socióloga o bien violentan esas significaciones o bien no son del todo comprendidas (“Gaby vos no entendés”). Así, la sentencia sobre la incompreensión de la analista puede considerarse como manifestación de una pugna por quién puede develar los aspectos divinos, quién puede mediar, quién puede interpretar, en fin, quién puede hablar; pero también puede leerse como la forma críptica en la que la fe se expresa, porque ya no es posible hablar con los “viejos” lenguajes.

Misas carismáticas

A diferencia de los grupos de oración y Seminarios de vida y de Sanación, las misas carismáticas, también llamadas misas de Adoración, son celebradas por sacerdotes. Sin embargo los laicos siguen teniendo bastante injerencia pues son los encargados de la organización y la difusión de las mismas.

Estas misas se diferencian de las misas tradicionales no solo por la extensión de las mismas, sino también por la forma en que se realizan las oraciones y las alabanzas y

por algunas manifestaciones que allí se hacen presente como por ejemplo, la “efusión del Espíritu Santo” o el “descanso en el Espíritu”, que son manifestaciones de los carismas que desarrollaremos más adelante. Las misas carismáticas son organizadas por el grupo de oración de la parroquia donde se efectúan y se realizan más a menudo que los Seminarios de Vida.

Los asistentes son en su mayoría católicos practicantes, muchos de ellos pertenecientes a la RCC, aunque no la totalidad de los que asisten, de acuerdo con mis observaciones. El pequeño grupo no carismático puede vivir una experiencia inusual, para quienes siguen las formas de las misas tradicionales, cuando asiste por primera vez a una de estas misas carismáticas. Aunque conserva la estructura de cualquier celebración eucarística, tanto la duración como su dinámica son diferentes. Se extiende a lo largo de aproximadamente tres horas y la forma en que se realizan las oraciones y los cantos se parecen a las formas practicadas en las reuniones del grupo de oración.

Este tipo de misa es una modalidad distinta, propia del movimiento de la Renovación Carismática. La organización de estos ritos permite la expresión abierta y la manifestación de las emociones a través del llanto, la risa o los aplausos. En estas misas se alaba, se canta, se aplaude y se incluye la oración de sanación. La misa carismática empieza, a diferencia de las tradicionales, con lo que se llama el “*avivamiento*”. Es decir, un momento previo al rito de entrada caracterizado por cantos de alabanza. Esta parte de la misa puede durar más de una hora, toda esta primera parte es llevada adelante por los laicos a través de la música. Luego hace la entrada el sacerdote y comienza la parte de la misa propiamente dicha y la consagración, que es otra instancia de “elevación” mediante el canto. En el final se produce la adoración del Santísimo y la intercesión por la sanación de las dolencias o la imposición de manos.

El ritual de la Exposición del Santísimo Sacramento, también denominado Adoración Eucarística, consta de la exposición en un copón, llamado custodio, donde se coloca una hostia consagrada. Es la última parte de la misa carismática, un momento de profunda devoción para los asistentes pues para los católicos la hostia es el cuerpo de Jesús. En la tradición católica, al momento de la consagración, los elementos, el pan y el vino, son transformados (literalmente, transubstanciados) en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo.

Este tipo de práctica es muy antigua y se realiza tanto en las misas tradicionales como en las misas carismáticas y cuando se lleva a cabo puede ocurrir que algunos reciban la Efusión del Espíritu, otros tengan un descanso en el Espíritu, o lloren cuando lo tocan. Frente a la pregunta a varios asistentes a estas misas sobre lo que percibieron frente al Santísimo, obtuve diferentes respuestas: algunos sintieron un calor muy fuerte, otras muchas ganas de llorar, otros frío intenso. Pero la mayoría puso el acento en la paz como sentimiento posterior a la experiencia. El Bautismo en el Espíritu, o Efusión del Espíritu, como lo denominan los carismáticos católicos, es una de las prácticas más importantes o significativas de la RCC pues este pasaje ubica al miembro no solamente como un católico sino como un “renovado” en el Espíritu.

Entre los miembros de la RCC la fórmula “Bautismo en el Espíritu Santo” puede tener dos significaciones. La primera propiamente teológica, o sea, todo miembro de la Iglesia Católica ha sido bautizado en el Espíritu Santo desde el momento que recibe el sacramento del bautismo. La segunda significación es puramente doctrinal, se refiere al momento en que la presencia del Espíritu Santo llega a ser experimentado en la conciencia personal. Para la jerarquía este segundo uso del término es el que puede crear algunas confusiones.

En los *Documentos de Manila*¹⁰ se dan las orientaciones teológicas y pastorales para la RCC. Allí se hace alusión a estas confusiones y también se explicitan algunas críticas realizadas desde fuera del movimiento, principalmente del ala más conservadora del catolicismo. Esos argumentos cuestionan la idea del Bautismo en el Espíritu como una especie de segundo bautismo, que vendría a añadirse al Bautismo Sacramental. En este mismo documento, sin embargo, se señala que los católicos comprometidos, así como también la mayoría de los protestantes, reconocen junto a San Pablo “Un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo.” (Efesios: 4,5). Por lo tanto para los carismáticos cuando se habla del “Bautismo en el Espíritu” se designa una “Efusión del Espíritu”. Empleando esta expresión para indicar el resurgir del Espíritu recibido en el Bautismo Sacramental a la iniciación de la vida cristiana. Con esta designación la jerarquía eclesial busca separar a la RCC de las iglesias protestantes en donde esta práctica es denominada Bautismo y no Efusión. En algunos encuentros informales surgió la pregunta sobre el sentido de la Efusión y la

¹⁰ <http://www.siervoscas.com/DOC%20Malinas%201,1.htm>

mayoría de los miembros de la RCC hacen referencia a su experiencia como una “manifestación” del Espíritu Santo en sus vidas.

Estas manifestaciones están unidas a lo que denominan “dones” del Espíritu Santo y muy a menudo la Efusión del Espíritu hace surgir algunos de estos dones. Cada uno recibe alguno de estos dones, puede ser de profecía, discernimiento y en muchos casos el don de lenguas.

La Efusión del Espíritu Santo es invocada en las misas carismáticas o en los Seminarios de vida a través de la oración y las alabanzas y como tal también es una decisión comunitaria. Pues los miembros del grupo de oración acompañan con su intercesión a los que piden vivir esta experiencia. La oración por la que la comunidad acoge esta petición se acompaña habitualmente del gesto de la imposición de manos que puede realizar el cura o un laico. En una misa carismática celebrada en la Catedral de Mar del Plata para el día de Pentecostés se realizó una vigilia donde se recordó la efusión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles (Hechos: 20, 16). Esa vigilia se extendió desde las 19 hs. hasta las 2 de la madrugada. En el momento final de la ceremonia, cuando tiene lugar la oración comunitaria realizada por todos los asistentes en mitad del atrio de la Catedral, pude observar que varias personas lloraban, aplaudían y pedían la Efusión del Espíritu Santo. Fue muy impactante para mí verlos gritando, cantando, hablando en lenguas en el medio de la Catedral. Pero lo que más llamó mi atención fue cuando un sacerdote se puso a orar sobre uno de los asistentes, realizó la imposición de manos y ese fiel comenzó a temblar y a sacudirse de manera vigorosa, y todos los que estaban alrededor extendieron sus manos hacia este hombre y comenzaron a pedir por él. Cuando terminó la misa, le pregunté a Rubén, coordinador de un grupo de oración, acerca de lo ocurrido. Su respuesta fue oficiosa:

En la Vigilia de Pentecostés algo que no puede estar ausente son los dones y frutos del Espíritu Santo, y este se puede manifestar de diferentes maneras. Invocamos al Espíritu Santo para que nos regale sus dones, eso que viste es una de sus manifestaciones.

Como se señaló en las misas carismáticas se realiza la imposición de manos. Es una práctica que generalmente la llevan a cabo los sacerdotes pero también la pueden realizar los laicos. En ella una persona que está orando extiende sus manos sobre el fiel y pide por la vida de esa persona.

La práctica de la imposición de manos es reintroducida en la liturgia de la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II ya que durante muchos siglos se dejó de practicar. El papa Pablo VI y Juan Pablo II la autorizaron como una práctica recuperada de lo ordenado por Jesús en su evangelio (Marcos: 16, 17-18) El “problema” con la imposición de manos es que es una práctica común en la Iglesias Evangélicas y por lo tanto produce bastante resquemor entre los fieles del catolicismo más preocupados por trazar nítidas fronteras confesionales.

La respuesta impersonal de Rubén acerca de estos rituales próximos, fronterizos o compartidos con otras confesiones provocó una anotación en mi cuaderno de campo:

¿Me pareció a mí o se trató de una respuesta defensiva de parte del dirigente? Lo que presencié fue una misa rara, una misa rara para la Catedral. ¿La RCC está diciendo con ese tipo de rituales en ese lugar que los católicos deben sentir así la religión? ¿O celebra haber llegado hasta la Catedral para luego volver a sus lugares de reunión? ¿Es a mí a quién la misa se le aparece como extraña? Ver Semán.

En mi opinión, la experiencia de los carismáticos no es confusa pero las fricciones en materia organizativa, las fronteras porosas en el continuum cristiano delimitan, estructuran, el sentir de los miembros de grupo. Esa especie de malestar entre un parecido de linaje, el reclamo identitario de la confesión y las marcas de clase parece dar forma a las prácticas rituales observadas. Pablo Semán (2006), en su reflexión sobre la religiosidad de los sectores populares cuestionó con claridad los problemas de un razonamiento “modernocéntrico” para pensar experiencias religiosas. Incluso si los carismáticos de la parroquia San Benedetto no forman parte de los sectores populares, su experiencia religiosa no se agota en los estatutos de la RCC. Pero, además, y esto era lo importante de recuperar a Semán para tratar de interpretar lo que parecía más un efecto del sentido común de la analista, los estatutos de la RCC no daban cuenta de las prácticas parroquiales en territorios importantes de la comunidad católica (la misa en la Catedral). Decir que las prácticas no se ajustan a

las confesiones, que son atravesadas por otras variables, no significa decir que la experiencia de los fieles no está influida por las reglas institucionales sino todo lo contrario: significa decir que la trama institucional y las prácticas significantes de los carismáticos definen un territorio de investigación: la Catedral y las casas; la misa y la reunión del grupo de oración; la pasividad y la actividad en las misas; el don de la escucha y el don de lenguas. La anotación de mi cuaderno partió del sentido común: *eso no debería estar pasando en la Catedral*. Lo que advertí mientras escribía este capítulo es que no se trataba de una alterización de las prácticas, porque entendía y entiendo que los rituales de la RCC, como la imposición de manos y la efusión del espíritu, se orienten hacia expresiones vitales relacionadas con figuras vindicatorias de los primeros cristianos, sino que ponía en entredicho era a la Catedral. Lo que parecía estar fuera de lugar en mi expresión era esa institución: *eso no debería haber dado lugar a una Catedral*. Y si esa idea podía desprenderse de las prácticas carismáticas, ¿cómo podía vivirse esa experiencia de los intersticios desde una comunidad que buscaba *renovar* a la Iglesia Católica en su conjunto?

En este punto me interesa rescatar lo observado en una misa carismática en la Parroquia San Benedetto. La organización de la misa estuvo a cargo del grupo de oración quien se encargó de la música y definió quiénes serían los responsables de las diferentes actividades que tienen los laicos dentro de la misa, como lectura de la biblia, levantar la ofrenda o leer el guion. Hacia el final del evento, el sacerdote de la parroquia debía realizar la imposición de manos. Es un momento muy esperado por los asistentes a estas misas carismáticas, ya que es la ocasión en la que ora por los pedidos individuales. La misa se extendió por más de dos horas y había una gran cantidad de fieles. Cuando llegó el momento de la imposición de manos el sacerdote se colocó en el medio del atrio y los asistentes formaron una fila que llegaba hasta afuera del templo. Comenzó a realizar el ritual pero después de algunos minutos detuvo todo y pidió disculpas por no poder seguir realizando la imposición. Adjudicó la imposibilidad de continuar a un dolor en el hombro y a la gran cantidad de personas que había en la fila. Se produjo un momento de gran desconcierto entre las personas que estaban esperando y también entre los que ya habían pasado.

En otra misa carismática que se realizó en la Capilla Santísima Trinidad, que pertenece a la parroquia San Benedetto, quien realizó la imposición de manos fue el vice asesor de la RCC. El sacerdote de San Benedetto se quedó orando frente al altar pero no participó en la imposición. La misa duro más de tres horas y luego de la

imposición de manos tuvo lugar lo que los carismáticos denominan descanso en el Espíritu. Este fenómeno ocurre tanto en Seminarios de Vida, de sanación, en misas carismáticas o en oraciones de intercesión o de liberación luego de la imposición de manos. Este es un don carismático que a veces se expresa o se visualiza con una pérdida pasajera del equilibrio corporal, donde la persona se desliza suavemente hacia el suelo o sobre el asiento que se ocupa con una cesación pasajera del movimiento corporal y local.

El descanso en el Espíritu pertenece al carisma de sanación, se lo señala como un toque directo a los sentidos internos de modo que a veces el cuerpo queda inmovilizado por un tiempo, y, según los carismáticos, quien lo recibe sana tanto el cuerpo como la mente. Lo viven como un poder que libera.

No a todos los que participan en las misas carismáticas les sucede el descanso en el espíritu. Es un fenómeno que puede producir temor en quien no lo conoce pues la persona tras la oración o la imposición de manos, se siente caer suavemente hacia el suelo, si están de pie o de rodillas, o se quedan como relajadamente inmóviles sobre su asiento los que estaban sentados. Este fenómeno suele ser pasajero y breve. Para los carismáticos el aspecto principal de este fenómeno es la presencia sanadora de Dios que libra de dificultades y bloqueos interiores. Su acción fortalece el alma para sobrellevar el peso del compromiso cristiano de un renovado.

El punto controvertido y discutible en el descanso en el Espíritu es el sentir la caída del cuerpo hacia atrás o hacia adelante hasta que el don haya pasado. Otro aspecto que surge de las observaciones es que en el descanso en el Espíritu la persona sigue teniendo control pleno de su entendimiento y de su voluntad. Sin embargo frente a la pregunta sobre el descanso en el Espíritu algunos comentaron:

Viste tampoco es tirarte porque si, algunos ya los ves que se empiezan a acomodar cuando se hace la imposición de manos. Es el problema más vidrioso de este don, que el Señor concede a algunos en los grupos de intercesión. Te das cuenta cuando el descanso es de Dios por sus efectos que provoca, paz, presencia de Dios, más facilidad para orar, sanación, liberación de opresiones.

No se trata de un “doblez” en la personalidad, de una manipulación de los fieles para con las actividades de la iglesia, sino de un ritual que sale mal. Pero para los

carismáticos si esto sucede se traduce en los efectos posteriores (angustia, inseguridad, falta de paz), aspectos negativos que no se manifestarían si el don que manifestaron fuese “verdadero”.

Si los sacerdotes, incluso amigos de la RCC, tienden a mostrarse renuentes a participar de rituales no tradicionales y tradicionalmente asociados a otras confesiones (evangélicas), por su parte los miembros del grupo de oración se muestran aprensivos frente a los excesos emotivos, indicando que el descanso en el espíritu se revela como verdadero no por el gesto de caer sino por las consecuencias de ese arrebato. La “eficacia simbólica” está regida por lo que el resto de la comunidad juzgue.

Con estas conjeturas en mente, luego de un prolongado trabajo de campo, estaba en condiciones de avanzar hacia conclusiones provisionarias.

Conclusiones

La investigación de campo –que antes que una etnografía fue un “estar ahí” con “sensibilidad etnográfica”–, preparada con lecturas e intercambios con otros compañeros y mis directores, me permitió acercarme a la pequeña comunidad de *renovadas y renovados* desde diferentes lugares y al mismo tiempo ampliar mi visión sobre las prácticas religiosas. Acceder durante mucho tiempo al grupo de oración me permitió llegar a instancias de la experiencia religiosa que de otro modo no hubiera podido conocer. Además, el “estar ahí” en prácticas rituales del grupo me permitió conocer la “trastienda” de algunos lugares, reservados solo para los miembros de la RCC.

El trabajo de campo y la reflexión en clave institucionalista, esto es, la certeza de que las reglas, formales e informales, son patrones a ser evaluados por los protagonistas a la hora de “hacer algo” (March y Olsen, 1997) fueron dos enfoques que he tratado de retomar en esta investigación.

Otros autores analizaron tanto las prácticas (Cabrera, Olmos, Giménez Béliveau) como las instituciones de la RCC (Soneira). Sin embargo, permanecía pendiente una problematización de los cruces entre las prácticas ritualizadas y las instituciones. Puse el foco en la escala pequeña (grupo de oración) y eso me permitió alcanzar algunas conclusiones provisionarias, entendidas como contribuciones a los debates sobre religiosidad relevados en el capítulo 1.

Si bien es cierto, como señala Soneira, que existió una profunda institucionalización de la RCC en Argentina, podríamos sugerir, a partir de esta investigación, que el tipo de institucionalización es abierta y flexible. Esas características no están investidas en la práctica de ningún valor, es decir, la organización no es buena o mala por ser abierta y flexible. Por un lado puede permitir una sociabilidad más dinámica y sin dudas les otorga mayor protagonismo a las personas que emprenden actividades en los niveles más bajos de la RCC. Por el otro, puede sugerir escasa dirección; lo que pone en escena nuevamente el “fantasma” de una RCC autónoma o competitiva en el seno de la Iglesia Católica, razones que según investigaciones pioneras sobre la renovación habían sido solucionadas con la institucionalización. En el trabajo de campo no detecté relaciones efectivas entre el equipo de coordinación nacional o regional y el grupo de oración. Es muy probable que las agencias de nivel medio operen para organizar Encuentro Nacionales o Regionales. En cambio, la relación del grupo de oración con el equipo diocesano de coordinación es más fluida. De todas maneras, es fluida *desde* los grupos de oración *hacia* el equipo de coordinación. En

las reuniones de coordinación el delegado del grupo de oración informó las actividades que el grupo proyectaba, llámense misas, retiros, seminarios, etc. En todos los meses que visité al grupo de oración, no *llegaron* órdenes ni propuestas desde el equipo de coordinación diocesano.

Por otro lado, el carácter abierto o semirrígido de la organización de base de la RCC no significa que para los creyentes las reglas carezcan de valor. El reclutamiento de fieles puede explicarse por flujos de descontento social o una crisis emocional que no tiene respuesta desde las confesiones tradicionales, pero en la práctica las razones para creer están fuertemente relacionadas con las reglas institucionales, las que erigen como más importantes que los principios u objetivos de cada miembro del grupo.

Como dije, el lugar del grupo de oración es abierto y de relativa autonomía. Tal como sugirió Pablo Semán para los pequeños grupos pentecostales (2006), el origen y la permanencia de un grupo de oración deben sus razones a proyectos y estrategias de sus fieles, y a la de algunos de ellos más especialmente. El proyecto de guiar la renovación de la iglesia y la por momentos libérrima posición en paralelo de las actividades carismáticas nos obliga a pensar de otro modo la deriva institucional de la RCC. Eso no puede resolverse a través de un diagrama organizativo. Eso es una tensión en la propia vivencia de los carismáticos y carismáticas.

Una pregunta importante para esta investigación, de la que otros trabajos se han ocupado, es la que se interroga sobre las razones que habilitaron esta posición intersticial de los carismáticos en la Iglesia Católica. Un aporte que puedo hacer en ese sentido es sostener que lo que puede ser leído como conflicto burocrático resuena en las prácticas de los fieles, de modo que cualquier cambio en los reglamentos y los organigramas “trae” al nivel del grupo de oración preguntas sobre la identidad de la comunidad. Desarrollo este argumento.

Hemos tratado de mostrar que la subjetividad religiosa, que nos revela la “ventana” de los rituales observados, no son “razonamientos” individuales sino experiencias, sentidos incorporados, de la religión en la comunidad. Los rituales carismáticos exponen una tensión dramática entre representaciones que no se ajustan a la confesión (la Iglesia Católica), a la comunidad (Renovación Carismática), ni a la clase social (clase media). Son reconocidos y “procesados” a través de los rituales. ¿De qué manera? La repetición guionada es una respuesta a eso mismo que el ritual produce. Por un lado, recrea una comunidad imaginada “original”, “extática”,

juramentada en la fe: la de los primeros cristianos. El proyecto de “renovar” a la Iglesia Católica perfila una identidad pero también representa a la comunidad a renovar como anquilosada, desapasionada, sujeta a jerarquías mundanas. La tensión entre la rutinización del carisma y su vivificación a través de la manifestación de los dones se “muestra” en el gozo de la persecución de estos últimos y el encuentro con la gracia. Sin embargo lo que la práctica parece manifestar (que la rutinización es *católica* y el éxtasis *renovado*) debe lidiar con el sentido común que indica que la rutinización es *católica* y el éxtasis *pentecostal*. La RCC comparte elementos litúrgicos, símbolos y fórmulas con las confesiones pentecostales. La “cercanía” con esas corrientes debe ser permanentemente corregida, como vimos en el capítulo 3 cuando describimos algunos ritos de los seminarios de vida y las misas carismáticas. Yuxtapuesto al *continuum* de la creencia y al *continuum* de los comportamientos hay un tercer *continuum* (apenas dibujado en esta tesina en las notas de campo), tan importante como los otros dos: el *continuum* de la clase social. En esa variable, el orden y la disciplina de las jerarquías y los formalismos (de la doctrina de la Iglesia, de la liturgia tradicional) se corresponden con un orden y disciplina corporal, adjetivos de un *habitus* de clase, que se oponen, figuradamente, al desorden expresivo, vital, espontáneo, placentero de la “llegada” de los Dones, al canto, a la entrega mística del don de lenguas, a los movimientos convulsivos, involuntarios, desordenados de la sanación: adjetivos que remiten a una *hexis* de clase baja, y cercanos en este esquema a la práctica *pentecostal*.

Asistí durante meses a reuniones donde un grupo de creyentes renovaba su fe. Después de un trabajo de elaboración a partir de las notas que tomé en el campo, puedo decir que esas prácticas no sólo eran respuestas acerca de misterios celestes sino también preguntas sobre una identidad que vivía en los intersticios de creencias sobre el orden moral, sobre cosmovisiones en pugna y sobre aspectos urgentes de la experiencia cotidiana.

“Intersticio” puede ser la palabra que defina lo que los carismáticos hacen, principalmente porque ese término conserva la exterioridad amenazante que los renovados siempre están haciendo tangible (fundirse en los odres tradicionales de la Iglesia Católica, confundirse con los evangélicos) sino también porque implica la diferencia, la creatividad sentida que se “deja ver” paradójicamente en la repetitiva vida de los rituales religiosos.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

- Pontificio Consejo para los Laicos Los movimientos y las nuevas comunidades en las palabras del Santo Padre Benedicto XVI. Breve resumen “Noticiario”, pp. 14 y 15.
- Sitio Oficial de la Renovación Carismática Católica. <http://www.rcc-argentina.com.ar/>
- Estatutos de la Renovación Carismática en el Espíritu. <https://es.scribd.com/doc/12312942/Estatutos-de-La-Renovacion-a>
- Lineamientos Básicos del Servicio de la Renovación Carismática Católica. <http://www.rccarqba.com.ar/documentos/LineamientosRCCaprobados.pdf>
- Sitio oficial de la Diócesis de Mar del Plata. <http://www.obispado-mdp.org.ar/historia.php>

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (2008) Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina. - 1a ed. - Los Polvorines: Univ. Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aschieri, P. y Pugliesi, R (2010) “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las practicas corporales orientales” En Citro, Silvia (2010) (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Ed. Biblos. Argentina.
- Aschieri, P. y Pugliesi, R (2010) “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las practicas corporales orientales” En Citro, Silvia (2010) (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Ed. Biblos. Argentina.
- Bell, Catherine (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.
- Beltrán Cely, W. (2007) “La sociología de la religión: una revisión del estado del arte.”
- bdigital.unal.edu.co/7941/1/williammauriciobeltran.20072.pdf.

- Berger, P. (1969) *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Amorrortu edit. Buenos Aires.
- Borda Niño, C. (2009) “La incorporación y los límites de la conciencia. Nuevas rutas de diálogo entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la filosofía de la acción de Pierre Bourdieu”. En *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto 2009, pp. 163-167.
- Bourdieu, P. (1988) *Razones Prácticas.* Ediciones Akal, Madrid, capítulo 1 “Espacio Simbólico” pp. 11-25
- Bourdieu, P. (2000) *La miseria del mundo.* Fondo de Cultura económica, Buenos Aires. pp. 533.
- Bourdieu, P. (2003) *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una Sociología de la cultura.* Edición Aurelia Rivera. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2009) *La eficacia simbólica: religión y política* 1ª. Ed. Biblos Buenos Aires.
- Bru, M. (1998) *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y comunidades.* Edibesa, Madrid.
- Cabrera, P. (1997) “La Renovación Carismática y los grupos de oración.” V Congreso Argentino de Antropología Social Lo Local y Lo Global en un mundo en transición. La Plata. <file:///C:/Users/Ken%20brown/Pictures/V%20Congreso%20de%20Antropologia%20Social.%20Ponencia%20%20LA%20RENOVACION%20CARISMATICA%20CATOLICA%20Y%20SUS%20GRUPOS%20DE%20ORACION.htm>
- Cabrera, P. (2001) “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática”. En *Ilha* Volumen 3. Pp 121-137.
- Cabrera, P. (2004) “Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica” En *Mosaico. Trabajos en Antropología Social y Arqueología.* Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Universidad CAECE. Buenos Aires.
- Cardenal Suenens, J. L. (1979) "Ecumenismo y Renovación Carismática. Orientaciones teológicas y pastorales" Ed. Roma, S.A., Colección Nuevo Pentecostés, Barcelona.

- Carini, Catón Eduardo. (2009). La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião & Sociedade*, 29(1), 62-94. <http://www.scielo.br/scielo.php?script>.
- Carozzi, M. J. (1998) “El concepto de marcos interpretativos en los estudios de movimientos religiosos.” *Sociedad y religión* N° 16/17.
- Ciripriani, R. (2011) *Manual de la Sociología de la Religión*. Edit. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Citro, S. (2010) “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar” En Citro, Silvia (2010) *Cuerpos Plurales*”. *Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Argentina.
- Csordas, T. (2010) “Modos somáticos de atención” En Citro, Silvia (2010) (coord.) *Cuerpos Plurales*”. *Antropología de y desde los cuerpos*. (83-104) Biblos. Argentina.
- De Sena, A., Del Campo, N., Dettano., García Acevedo. N, Saenz Valenzuela, N. (2012)” La entrevista como modo de indagación social. Una experiencia compartida.” En Gómez Rojas, Gabriela y De Sena Angélica (comps). *En clave metodológica. Reflexiones y prácticas de la investigación social*. Ed Coop. Buenos Aires. En prensa.
- Di Stefano, R y Zanatta, L. (2000) *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo S.A. Buenos Aires- Argentina.
- Durkheim, E. (1968) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Schapire, Buenos Aires.
- Espinoza, V. Barozet, E. (2008) ¿De qué hablamos cuando decimos “clase media”? Perspectivas sobre el caso chileno”. Universidad de Santiago de Chile.
http://www2.facso.uchile.cl/sociologia/1060225/docs/clase_media_ex.pdf
- Forni, F. (1993) “Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina” En Frigerio, A. (comp) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)* Ed. Centro Editor de América Latina. S. A., Buenos Aires.
- Frigerio, A. (comp.). (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)* Introducción de textos Alejandro Frigerio. Ed. Centro Editor de América Latina. S. A., Buenos Aires.
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.

- Giménez Béliveau Verónica (2007), “Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina”, en Ciencias Sociales y Religión 9, ACSRM/ UFRGS, Porto Alegre, p. 31-58. ISSN: 1518-4463.
- Guber, R. (2001) “El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas.” En Guber, R. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Ed. Grupo Editorial Norma. Colombia.
- Guber, R. (2001) “La entrevista etnográfica o el arte de la no directividad” En *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Ed. Grupo Editorial Norma. Colombia
- Guber, R. (2004) “La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica.” En Guber, R. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. 1ª ed. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994) “El acceso”. En Hammersley, M. y Atkinson, P. *Etnografía. Métodos de Investigación*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Carozzi_Marcos_Interpretativos_SocRelig.pdf
- <http://www.saap.org.ar/esp/page.php?subsec=congresos&page=congresos-saap/septimo&data=VII/inicio>
- http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717554X2009000100001&script=sci_arttext
- Mallimaci, Fortunato (1993) “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos” ” En Frigerio, A. *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)* Introducción de textos Alejandro Frigerio. Ed. Centro Editor de América Latina. S. A., Buenos Aires.
- March, J. G., & Olsen, J. P. (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: CNCPYAP/UAS/FCE
- Meo, A. y Navarro, A. (2009) (editoras) *La voz de los otros. El uso de la entrevista en la investigación social*. Ed. Omicron System: Buenos Aires.
- Mora, A. (2010) “Entre las zapatillas de puntas y los pies descalzos. Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea.”. En Citro, Silvia *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos. Argentina, (219-237).

- Olmos Álvarez, Ana Lucía. “«Los caminos del Señor»: Aproximaciones al estudio de las trayectorias católicas carismáticas en Argentina”, *Sociología religiosa*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 23, n. 40, oct. 2013. <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script>
- Ospina Martínez, M. A; Mesa, C. (2011) Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano. Edt. Univ. Nacional De Colombia. Colombia.
- Ospina Martínez, M.A.; Sanabria, F. (2004) “Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado carismático”. En *Historia Del Cristianismo En Colombia, Corrientes Y Diversidad*, Ed. Taurus. Colombia.
- Ospina, Martínez, María Angélica. (2004). “Apuntes para el Estudio Antropológico de la Alabanza Carismática Católica”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, septiembre-diciembre, 31-59.
- Pallma, S. y Sinisi, L. (2004) “Tras la huella de la etnografía educativa. Aportes para una reflexión teórico metodológica.” *Cuadernos de Antropología Social* N° 19 pp. 121-138. FFyL- UBA. Argentina.
- Prandi, Reginaldo. (1997) *Un Sopro da Espirito*. Edusp, Sao Paulo, Brasil
- Rockwell, E. (2001) “Reflexiones sobre el trabajo etnográfico” en Rockwell, E. *La escuela cotidiana*, Fondo de Cultura Económica. México.
- Rosas, P. (2009) “La ciencia que se está haciendo. Reflexiones metodológicas de la mano de Pierre Bourdieu.” KAIROS. Revista de Temas Sociales. Proyecto Culturas Juveniles Urbanas Publicación de la Universidad Nacional de San Luis Año 13. N° 24.
- Sautu, R. (2003). “El diseño de una investigación: teoría, objetivos y método:” En *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Ed. Lumiere. Buenos Aires.
- Scribano, A. y De Sena, A. (2009) “Construcción de conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación”, *Cinta de Moebio* N° 34: 1-15.
- Scribano, O. (2008). “El proceso metodológico de la investigación cualitativa” En Scribano, O. *El proceso de investigación social cualitativo*. Ed. Prometeo. Buenos Aires.

- Scribano, O. (2008). “La observación” En Scribano, O. *El proceso de investigación social cualitativo*. Ed. Prometeo. Buenos Aires.
- Seman, P. (2006) “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea.” En *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre la cultura popular y masiva*. 1ª ed. Ed. Gorla. Buenos Aires.
- Soneira, J (1999) “¿Quiénes son los carismáticos? La renovación carismática en Argentina”, URL:
http://www.prolades.com/documents/charismatics/quienes_son_los_carismaticos-Soneira.pdf
- Soneira, J. (2000) “La Renovación Carismática Católica en Argentina: ¿Religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?” *Scripta Etnológica*, núm. 22, Centro Argentino de Etnología Americana. Argentina.
- Soneira, J. (2005) “Catolicismo, estrategia institucional y democracia. El caso de los Movimientos Eclesiales” *VII Congreso Nacional de Ciencia Política*. "Agendas Regionales en Conflicto".
- Soneira, J. (2008) “Memoria y religión. La lucha por el control de la tradición religiosa en el catolicismo Latinoamericano.” En Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Ed. Colihue, Buenos Air Valles, S. Técnicas cualitativa de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. Editorial Síntesis, España.
- Tambiah, Stanley (1985) *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, S. y Bodgan, R. (1985) *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*. Ed. Paidós. Buenos Aires. Barcelona. México.
- Vallerdú, J. (2001) “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad” *Gazeta Antropológica* N° 17, artículo 22.
- Vázquez Pasos, Luis A. (2008). “Construyendo y reconstruyendo las fronteras de la tradición y la modernidad. La Iglesia católica y el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Enero-Abril, 195-224.

- Viotti, N. (2011) “La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias. Una mirada desde Argentina.” *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, N° 1 (junio del 2011) 4-17.
- Weber, M. (1964) *Economía y Sociedad*. Cap. 8 “El problema de la teodicea” Fondo de Cultura Económica. 2ª ed., México.