

Construcción de espacios públicos de expresión en religiones populares

Dr. Reginaldo Prandi

Profesor Titular Depto. de Sociología

Universidad de Sao Paulo, Brasil

A pesar de que se puede considerar al Brasil contemporáneo como un país moderno —aunque más no sea porque los elementos estructurales y simbólicos hegemónicos constituidos de esta sociedad son típicamente capitalistas, racionales, burocratizados, desacralizados; es decir, propios de la civilización occidental moderna desarrollada en los últimos siglos, primero en Europa y los Estados Unidos y luego por todo el mundo, inclusive en regiones del llamado Oriente— varias religiones francamente inclinadas hacia prácticas religiosas de carácter mágico (y mágico es utilizado aquí en oposición al modelo desencantado, "desmagizado" del cristianismo reformado y después, en cierta medida, de sectores importantes del propio catolicismo post-Vaticano II, Medellín y Puebla), vienen conquistando legiones y legiones de seguidores, transformando hasta la propia cara de las ciudades.

Esta sociedad es, como dije, moderna, y como moderna es profana: su civilización es desencantada, no depende de lo sobrenatural. Sus instituciones, sus gobiernos, mercados, escuelas, medios de comunicación, todos son no religiosos. No hay lugar para Dios en los más importantes momentos de la vida cotidiana. El modelo ideal del hombre y la mujer es un modelo no religioso. La capacidad profesional, la competitividad, autosuficiencia, visibilidad social son valores muy importantes. El comportamiento esperado es siempre el basado en la razón. La idea que se tiene de nuestras poblaciones es que habitan ciudades inmensas, en las que las iglesias (católicas) quedaron vacías. Sin embargo, al mismo tiempo, las fracciones más pobres de estas poblaciones, especialmente aquellas que se vieron o sintieron abandonados por su religión original (ese catolicismo desacralizado), buscaron otras formas de creer, y sobre todo de mostrarse creyentes, construyeron otros dioses, remodelaron otros medios

de ver y tener contacto con lo que no tiene sentido inmediato en esta sociedad: lo sagrado.

Este hombre y esta mujer, que dan las espaldas al proyecto no religioso que formó esta sociedad que no precisa de Dios, recuperaron el milagro, el contacto con el otro mundo, la posibilidad de buscar ayuda directamente de los seres (humanos o no) dotados de la capacidad no humana de intervenir en las fuentes materiales y no materiales de aflicción, construyeron de nuevo los antiguos ídolos, reaprendieron las antiguas oraciones y los casi olvidados encantamientos, levantaron innumerable, convirtieron a multitudes, rehicieron códigos de ética y preceptos morales religiosos, desafiaron los tiempos y hasta se propusieron la guerra religiosa. En una sociedad que buscaba la idea del hombre y de la mujer como una unidad desprovista de diferencias, preconceptos y discriminaciones, los nuevos religiosos reinstalaron la idea del otro como opuesto.

Para esa enorme proporción de la población que poco tiene cómo y dónde expresarse en el movimiento que da vida a la sociedad moderna, en que la magia fue descartada (Thomas 1987), la religión es nuevamente identidad, grupo, comunidad, modo de vivir y ley. Esta sacralidad de tipo tradicional, densamente mágica, que, nuevamente, puede hasta ser tocada y tocar, no está más reservada a este o aquel antiguo templo o lugar preservado en el tiempo como reliquia y testimonio de un pasado de fe antigua, ni circunscripta a quienes no conseguían distanciarse definitivamente de un mundo entendido como antiguo y perimido; esta sacralidad invade la ciudad. La ciudad profana y agnóstica es tomada por las criaturas de Dios, y del diablo. La razón no ha vencido completamente; el espacio de la no-razón no se mantiene apenas en las cosas pequeñas de la vida privada, sino que se amplía y publicita.

¿Qué tiene de especial esta sociedad, que pone cabeza abajo su predestinación de ser una sociedad de la razón, más aún, que es y continúa siendo el mundo de la racionalidad completa, capaz de ignorar todo lo que se asemeje de alguna forma a la trascendencia, todo aquello que vaya más allá de los límites de la experiencia controlada por los códigos de la razón?. ¿Quién la habita, qué tipo de hombre o mujer?. Pensemos en Sao Paulo, la ciudad que es símbolo, síntesis, y modelo para el resto del país.

Sao Paulo tiene hoy cerca de 12 millones de habitantes, a fines de siglo tendrá más de 20 millones. Todo lo que existe de mejor y más moderno aquí se produce y se

consume. Pero la mayoría de la población apenas vive, y vive mal: no hay vivienda, empleo, ni medios de transporte para todos. Las grandes oleadas de inmigrantes que buscaron Sao Paulo hace no mucho tiempo tenían buenas razones para su aventura: los cambios en las relaciones de trabajo en áreas rurales las empujaban para los mercados de trabajo no especializados de la industrialización. Todos los sectores de la economía crecían, pues la propia sociedad de servicios se instalaba, todo tipo de trabajo era requerido. Aunque la mayoría de la población era pobre, se creía que pronto habría lo suficiente para todos. Bajo esta promesa Sao Paulo vio fracasar todos los planes de distribución de beneficios: la escuela, la salud, el transporte colectivo, la habitación, la sanidad básica, el abastecimiento. Pero también hay mucha gente que vive bien en la ciudad: el 10 por ciento de la población de mejor renta se queda con el 30 por ciento de la renta de la población de la ciudad. Se calcula que para fines de siglo la mitad de las familias estará habitando en las favelas e inquilinatos. Y, por supuesto, sin tener adonde ir, éstos que ya ni siquiera tienen dónde vivir.

Este hombre y esta mujer no tienen dónde mostrarse, ser vistos, ver a los demás, relacionarse, fuera de los estrechos límites del grupo que forma su espacio de vida privada, de intimidad. ¿Pero cómo se puede gozar de la experiencia de la intimidad sino se puede participar de la vida colectiva que se desarrolla en el espacio público?. Es muy difícil imaginar qué tipo de vida pública pueden tener en esta ciudad.

A decir verdad, no hacen mucha distinción entre la vida privada y la vida pública, y esto constituye un enorme problema para la vida en sociedad. Por ejemplo, la no separación de lo público y lo privado lleva a que las personas se comporten indistintamente en uno y otro espacio. La falta de respeto que hoy se evidencia cuando se rompen los teléfonos públicos y cajas de correo, cuando se dañan monumentos y otras construcciones, cuando se maneja irresponsablemente en el tránsito, cuando se arroja todo tipo de basura en la calle y veredas, son ejemplos de un modo de vivir de quien no tiene la menor idea de que hay cosas de propiedad personal y otras que son para uso colectivo. Pero esta misma población no tiene tampoco muchos estímulos para saber cuál es la diferencia entre una cosa y la otra, pues su intimidad, por lo menos aquella que acontece dentro de los límites sórdidos de su metro cuadrado de favela, es desalentadoramente miserable y desprovista de cosas que valgan la pena preservar. Los

propios movimientos de invasión de tierras por carenciados para construir sus viviendas, que son bien vistos e incentivados por ciertos segmentos intelectuales y políticos como instancias de construcción de la ciudadanía, son de hecho, una de las rupturas más fuertes contra la concepción de la existencia del espacio de un otro. Puede ser justo de un modo Robinhoodiano, pero es anticivilizatorio.

El paulista en general usa el propio lugar de residencia como un puesto de defensa contra la calle. La casa es una fortaleza (casi siempre tan insegura) contra la violencia de la ciudad. El trayecto entre el trabajo o la escuela hasta la casa es un camino con peligro de robo o violación. El otro es siempre, si no simplemente un desconocido, el peligro potencial de un atraco inminente. No hay dónde pasear, dónde divertirse. ¿Cómo es posible, en esta ciudad, reconocer a los demás como participantes de una misma o semejante, o hasta contrastante, manera de vivir? ¿Cómo es posible hacerse ver, o hacerse admirar, ser querido, hasta deseado, ser "uno de ellos", digamos?. ¿Dónde están aquellos antiguos y tradicionales espacios de sociabilidad donde las personas se encontraban, se conocían, se juntaban, aquellos espacios tan presentes en las llamadas sociedades tradicionales que marcaron nuestro pasado reciente?. De éstos, la sociedad metropolitana sólo reprodujo falsificaciones, y aún así, cuando estas funcionan, se destinan exclusivamente a los pocos que pueden pagar por esta especie de acceso privatizado a un espacio privado construido según el modelo de espacio público. La propia Iglesia Católica del *aggiornamento* dejó de producir algunos de aquellos importantes espacios donde las personas podían, periódica y ritualmente (y el hecho de que sea ritualmente es fundamental) aparecer, representarse, presentarse: las procesiones, las oraciones vespertinas, las novenas, las grandes fiestas parroquiales. Como si ésto no fuera suficiente, el estilo de rito sin pompa ni etiqueta que caracteriza al catolicismo contemporáneo, es cada vez menos interesante. La etiqueta es muy importante para definir las relaciones de una persona con otra, y es a través de compartir una misma etiqueta que se forman vínculos de identidad. Cuando cada uno hace lo que desea o, lo que es peor aun, lo que le parece le resulta más ventajoso, no hay posibilidad de tener referencias para la auto-expresión pública del individuo, pues una representación destruye la virtualidad de la otra, en una relación perversa que sólo puede asumir al individuo en la soledad. Creo que el hombre que hoy busca la religión está también, y principalmente, procurando reglas para su comportamiento que también

puedan tomar en cuenta la presencia del otro: basta de estar solo. Es lo mismo que decir que él o ella intenta responder a una pregunta siempre crucial: "¿Quién soy?" "¿Dónde hay alguien que me diga cómo, quién soy?". Lo que no se diferencia mucho de la cuestión propuesta por el psicoanálisis y sus derivados, técnicas de la sociedad moderna a las cuales los pobres no tienen la menor posibilidad de acceso.

Y las primeras teorías totalizadoras sobre las conversiones de las masas urbanas al pentecostalismo, el espiritismo y a la umbanda, de los años 50 y 60 (Camargo 1961, Souza 1969) veían en estas religiones una función de adaptación, sobre todo de los migrantes de origen rural y de las pequeñas ciudades del interior, a la vida en las grandes ciudades. En estas ciudades, de industrialización acelerada, el recién llegado no encontraba, a no ser en el interior de estos grupos religiosos, formas de solidaridad a las cuales estaban acostumbrados: contactos sociales primarios, reconocimiento de todos por todos, proximidad social, adhesión compulsiva a todo aquello que parecía natural, certeza casi plena de que toda obra un día sería completada, seguridad de que cada uno estaba en un lugar determinado en el cual era visto y reconocido sin esfuerzo, esperanza de que a alguien siempre le importaría, aunque más no fuera a Dios. Estas teorías eran correctas, pero no decían todo. La idea es que la nueva religión permitía a quien llegaba a la ciudad adaptarse a un nuevo estilo de vida. Pero es más que esto: las propias religiones forman parte del repertorio diferenciado de estilos de vida de la ciudad moderna. No existe más un solo punto de referencia para cómo vivir y organizar la vida, ni hay un único modelo religioso capaz de dar sentido completo da la ciudad, sobre todo porque el sentido de la ciudad no es religioso, sino desacralizado, laico, profano. Pero la presencia masiva de la religión en la ciudad, una aparente contradicción, muestra bien cómo se constituye hoy el abanico de posibilidades de significado: la ciudad no precisa más de Dios, pero para aquellos a quienes la propia ciudad deshereda y desampara, dioses de todo tipo y rito pueden ser ampliamente encontrados. A cada culto se agregará otro culto, hasta que se extrapasen todas las formas de combinación capaces de responder a la creatividad del hombre y de la mujer, creatividad que la ciudad, en todas las esferas, incentiva, premia y de la cual se alimenta.

Es en este sentido que se puede afirmar que hoy, las religiones en países como Brasil y sus vecinos del Cono Sur (Frigerio 1989), son también importantes espacios

públicos para poblaciones que tienen limitaciones de expresión, aunque cada religión trabaje a su modo la construcción de estos espacios. Veamos, de un conjunto innumerable de religiones, cultos y creencias que se reproducen en Sao Paulo, aquellos movimientos que más frecuentemente se proponen como alternativas para segmentos muy numerosos de la población: los catolicismos, el pentecostalismo de cura y las religiones afrobrasileñas.

Así, en el catolicismo de las comunidades eclesiales de base (Pierucci et al. 1983) se crean espacios públicos de expresión donde cada quien se representa personalmente para la definición y defensa de intereses comunes, colectivos, comunitarios. La práctica ritual católica tradicional tiene poca importancia y la liturgia de los sacramentos está bastante modificada. En las CEBs, el énfasis es político, está centrado en la idea de lo colectivo, de intereses comunes de grupo. Y esto reduce drásticamente la importancia de las cuestiones relativas al foro íntimo de sus miembros.

No es en la comunidad eclesial que el individuo podrá expresarse como dotado de "problemas particulares"⁷. Un miembro de estas comunidades, o uno de sus líderes, hombre o mujer, puede sentirse impedido de participar del grupo cuando su conducta, en función de necesidades o sentimientos íntimos, lo lleva a quebrar padrones éticos del catolicismo, como separarse de la esposa para vivir con otra mujer o efectuar un aborto, acciones para las cuales los líderes católicos oficiales, los sacerdotes, no tienen solución, y sobre las cuales prefieren mostrarse indiferentes (aunque traten de encontrar una solución a través del consejo individual, esto es, fuera del espacio del grupo).

Este mismo pobre de la metrópolis puede llegar a formar parte de un grupo pentecostal (Souza 1969, Negráo 1980, Mariano 1991). Ahí su intimidad será valorizada para ser, tanto cuanto fuera posible, anulada o disminuida. Su vida será conducida a través de un espacio de publicidad en el cual, continuamente, sus deseos y necesidades subjetivas podrán ser objeto de exposición pública, escarnio y adoctrinación en el sentido de interpretarlos como obra del diablo, que tienta al hombre y pone en riesgo al propio grupo. Un código moral estricto pero mucho más explícito hace de este creyente un miembro de un grupo que se siente, y así se comporta, separado de la sociedad. La vida pública fuera del grupo de culto no es importante, y debe ser evitada. La intimidad se ve así restringida de modo que su espacio pasa a ser ocupado por la publicidad de la religión, pero fuera de la publicidad del mundo profano.

Es interesante observar cómo un pequeño grupo pentecostal, de diez a veinte personas, puede permanecer durante horas predicando en una plaza pública, exactamente al lado de una multitud de muchos millares reunida en el mismo lugar para una manifestación o acto público político o partidario. Estos creyentes no parecen ni siquiera darse cuenta de que algo sucede a su lado. Y esto aunque la expresión del otro grupo, millares de veces mayor, se haga acompañar de los ruidos intensos de los inflamados discursos amplificadas por los parlantes, los fuegos artificiales, y la señalización visual de centenas de pancartas y banderas. Con seguridad, el creyente que se encuentra al lado no sabe lo que está sucediendo, no quiere saber, y desprecia a quien lo sabe. Fuera del grupo evangélico no hay salvación, fuera de la palabra divina que redime no hay posibilidad de reconciliación. La política sólo interesa como el camino por el cual la religión, y por lo tanto la redención del mundo, se aproxima al poder para obtener provecho de éste y abrir con mayor eficacia sus canales de comunicación, pero ésta es una actividad del líder y no del seguidor. Aunque nos pueda parecer hipócrita, la participación de pastores protestantes en el juego de favores de la esfera gubernamental, cambiando, por ejemplo, votos a favor del presidente de la república por concesiones de emisoras de radio y canales de televisión (Pierucci 1989), representa para el creyente una lucha legítima con el enemigo por medio de la apropiación de sus armas. Pero sólo un líder religioso se puede exponer a semejante riesgo. Esta publicidad en la política tiene, evidentemente, el fin de traer para la esfera pública la defensa de, y el interés de hacer obligatorios para todos principios morales del grupo, para lo cual la radio y la televisión pueden ser vehículos estratégicos.

Así, si la comunidad de base deja de lado las cuestiones privadas, apostando a la participación militante en la vida pública política, el pentecostalismo anula la intimidad, iguala a todos en el espacio público, pero limita el espacio público a la vida religiosa. Las religiones afrobrasileñas, a su vez, ofrecen una alternativa completamente diferente.

Entre las distintas variantes religiosas afrobrasileñas, aquellas que más retienen rasgos africanos (como el Candomblé o el Batuque; de forma más atenuada la Umbanda) acentúan y aceptan las diferencias individuales, aunque las organicen en clases generales de personalidad y modos de actuar (Augras 1983). La intimidad no es ocultada ni en la vida religiosa ni en la vida profana. Sin un código ético basado en la

idea de que las relaciones entre los hombres deben pautarse para tornar religiosamente posible la relación con Dios, estas religiones interfieren exclusiva y directamente en la relación de intercambio entre el individuo y su Dios particular, o entre ella y otros signos materializados de lo sagrado. Al entrar en el templo, el fiel debe limpiarse del mundo, esperando que el sudor del cuerpo seque, tomando un baño ritual, girando de espaldas para pasar por la puerta, inclinándose por debajo de una hoja de palmera desflecada (llamada *maríwo*) que cuelga encima de las puertas y ventanas del templo, etc. Al salir para el mundo, si estuviera en el período en el cual se cumplen las obligaciones rituales, debe defenderse con el uso de símbolos rituales, como el *contraegum*, un trenzado de paja que se amarra en sus brazos. Pero no tendrá que comportarse de manera diferente, ni al entrar en el templo ni al salir hacia la ciudad. Al contrario, dentro del templo, su identidad más íntima será motivo de conversación en el intercambio de novedades del día, etc. Cuando la situación ritual se realiza, este adepto podrá, a través del trance, vivir otros papeles y otros yo —valorizados y reverenciados—, ya que son considerados sagrados e independientes de la condición humana. Al salir para el mundo, el adepto a las religiones afrobrasileñas sabe y confía que es en este mundo que sus aspiraciones deben ser realizadas, sin importar cómo, y para esto puede contar con las posibilidades de manipulación sobrenatural en sus relaciones con otros y con la certidumbre de que cuenta con una fuerza interior que aumenta con su crecimiento en la práctica ritual. Adentro del templo, la intimidad y la publicidad están siempre mezcladas, son parte de la misma cosa, aunque con posibilidades de múltiples expresiones. Fuera del templo, donde esa multiplicidad religiosa se apaga, el mundo público debe ser buscado, y conquistado, a partir de la propia individualidad. Para las religiones afrobrasileñas, la política no es el espacio privilegiado de la acción colectiva pública strictu sensu, sino un espacio de beligerancia donde cada cual tiene que defenderse, constantemente, del ataque probable del otro. Mostrarse públicamente como se es íntimamente es un gesto de defensa y afirmación personal, y al mismo tiempo, una posición de ataque. Es exactamente por eso que el candomblé, y en menor grado la umbanda, se muestra como una religión liberadora y, en este sentido, instrumental para la vida en una sociedad como la nuestra (Prandi 1991).

Tanto el pentecostalismo como las religiones afrobrasileñas pueden ser consideradas religiones de cura, cada una con un repertorio propio para la interpretación de las causas de las enfermedades y su solución. Lo que las contrasta mucho con el catolicismo ultramontano, especialmente pos-Vaticano II, es la alta densidad mágica de las prácticas de cura, con la intervención, en los ritos, de espíritus, divinidades africanas e indígenas, del Espíritu Santo y del diablo, curando por medio de la manipulación de las fuerzas divinas y demoníacas, del hechizo, del sacrificio, de la segregación y del castigo físico, de la imposición de manos, de la unción con aceites santos, de los exorcismos, de la oración colectiva e individual. Hay ramas del pentecostalismo más abiertamente dirigidas hacia la cura divina (en contraposición a denominaciones más antiguas, como la *Assembleia de Deus*, la *Congregado Cristao no Brasil* y la *Brasil para Cristo*) dentro de las cuales se destacan hoy las exitosas *Igreja Universal do Reino de Deus*, *Casa de Bensao* y *Deus é Amor*, que desarrollaron la estrategia de identificar como facetas de la posesión demoníaca a los *orixás*, *caboclos* y a otras entidades de las religiones afrobrasileñas, transformándose en enemigas de estas religiones, pero al mismo tiempo, reconociéndolas, aunque las consideren obras del mal. De esta forma, ex-afiliados a la umbanda y al candomblé, en los ritos de exorcismo que marcan su tránsito hacia el pentecostalismo, encuentran en éste el reconocimiento de una identidad (manifestada en el trance) con la cual estaban fuertemente identificados y que no pueden dejar de reconocer como verdaderas.

Todo esto no forma parte del catolicismo de las comunidades eclesiales de base, ni del catolicismo oficial de las parroquias. El primero se ocupa de las cuestiones sociales, especialmente. El segundo se ha limitado a la realización de los rituales y la prédica, sin interesarse por milagros y curas. Hace ya mucho que el catolicismo dejó de interferir en áreas que consideró como propias de las ciencias (Prandi 1975, Camargo 1971). Los pocos centros de peregrinación y cura milagrosa del catolicismo quedaron por mucho tiempo a cargo de los Redentoristas, cuando no eran propiedad de la cismática Iglesia Brasileña. El catolicismo pareció estar, durante mucho tiempo, desinteresado en competir con el pentecostalismo, espiritismo, umbanda y candomblé (que ya fueron sus viejos y declarados enemigos). Se preocupaba más con el comunismo, la guerra fría, la oposición entre el clero progresista y el clero conservador. Pero algo cambió recientemente.

Hoy el catolicismo brasileño ya ofrece otro tipo de experiencia religiosa y de expresión, en la cual los laicos (como en las comunidades eclesiales de base, pero ahora especialmente proveniente de las clases medias y más dirigido a éstas, aunque el movimiento también incluya sectores medio-bajos) ocupan un lugar destacado, y que se ocupa básicamente de la cura por medio de la incorporación de prácticas mágicas hace tiempo abandonadas por la iglesia. Hablamos del Movimiento de Renovación Carismática, de inspiración (por lo menos a primera vista) fuertemente pentecostal. Este movimiento es bastante nuevo, y nació en los Estados Unidos en 1963, de donde se expandió por el mundo, echando fuertes raíces en Brasil. (La primera parroquia carismática fue la de San Patricio, en Rhode Island, Estados Unidos, confiada por el obispo a laicos carismáticos en julio de 1971).

El movimiento carismático enseña que: *"el bautismo en el Espíritu Santo consiste en la oración que una comunidad cristiana eleva a Jesús glorificado para que derrame su Espíritu de una forma nueva y en mayor abundancia sobre la persona que ardientemente lo pide, y por quien se ora. Esta oración se realiza, por lo general, mediante la imposición de manos. De esta forma, quien bautiza en el Espíritu Santo no es este o aquel hermano, sino el propio Jesús glorificado..."* (Alday 1986:17-18).

Como el pentecostalismo, el movimiento carismático sostiene que la renovación espiritual es fruto de la importancia que en ella tienen los carismas o dones del Espíritu Santo (Encuentro Episcopal Latinoamericano 1989: 15). Los carismas son dádivas de Dios y deben ser utilizados por quienes tuvieron el privilegio de recibirlos. Los dones divinos son nueve, y se dividen en tres grupos: 1) dones de las palabras: don de lenguas, de interpretaciones y de profecías; 2) dones de poder: fe, cura, milagro; 3) dones de las revelaciones: sabiduría, ciencia y discernimiento (Degrandis y Schubert 1990). Cada grupo carismático católico enfatizará algún tipo de carisma, pero en todos ocupará un lugar importante el *don de lenguas* (trance por el cual se revela públicamente la presencia del Espíritu Santo), la *fe* (que fundamenta la clamorosa y emocional oración semanal colectiva), y el *poder de cura* (que cura los males y enfermedades por la imposición de manos de los electos, entre quienes, hoy, la figura más conocida en Brasil es ciertamente Tía Laura, cuya obra, teléfono y dirección han sido divulgados, con proselitismo indisimulable, por la cadena Globo de televisión).

Para un carismático, "*ser cristiano es vivir en íntima relación con la Santísima Trinidad. . .*" participando siempre de "una comunidad de oración" (Smet 1987: 55). Esta idea de comunidad volcada hacia la oración conjunta y que en realidad debe estar presente tanto en la familia como en la escuela, apartando de ellas a quienes no aceptan el carisma, no está muy apartada de la concepción del mundo de los pentecostales protestantes. El Movimiento de Renovación Carismática, católico, cree que la ocurrencia del milagro por la intervención divina está más extendida y es más frecuente de lo que generalmente se cree. Así, tres errores históricos a eliminar son las creencias según las cuales 1) el milagro es algo extraordinario, 2) los milagros son poco frecuentes, 3) las personas comunes nunca deberían esperar milagros.

A pesar de esta escasez de semejanzas con las prácticas de la Iglesia Católica, por lo menos en las últimas tres décadas, toda la fundamentación doctrinaria de los carismáticos sigue la doctrina oficial del catolicismo romano, sus ideólogos son teólogos (tradicionales) de la iglesia, han recibido un apoyo enorme por parte del episcopado brasileño y latinoamericano, frecuentan regularmente los sacramentos oficiados por el cura parroquial y evitan toda posibilidad de conflicto con el vicario. Realizan reuniones semanales conducidas por líderes laicos orientados por sacerdotes y teólogos insertados en el movimiento, usando las iglesias propias u otros espacios cedidos por la parroquia. Quien los ve en reunión puede fácilmente pensar que se trata de una invasión de creyentes pentecostales en territorio católico, que puede llegar a ser inclusive la vetusta y tan politizada Catedral Metropolitana de Sao Paulo.

Pero los carismáticos llegaron dispuestos, también, a luchar en el territorio del amplio mercado religioso de nuestra modernidad. Y para definir espacios, más fácil es definir los enemigos. Para la Renovación Carismática los enemigos son nuestros viejos conocidos: el espiritismo kardecista, la umbanda, el moonismo, la iglesia mesiánica universal, el *Seicho-noie*, además de prácticas como las técnicas de control mental y de relajación, la hipnosis, el yoga, la meditación trascendental, y de sociedades secretas como los Rosacruces y la Masonería. Del pentecostalismo (iglesias pentecostales) se dice que es preciso ir más allá para "*asumir un compromiso total con la liberación de Pentecostés*" (Walsh 1987: 50-51). Las armas contra el enemigo deben ser las mismas utilizadas por el pentecostalismo, además de reforzadas por un sutil y específico instrumento inconfundiblemente católico: la invocación de Nuestra Señora, el rosario.

Todas estas religiones nos muestran la infinita capacidad de nuestra sociedad de crear espacios y formas de expresión que parecen sacadas de un pasado sobre el cual esta misma sociedad se irguió. Muestran también cómo la construcción de las religiones es un proceso constante de préstamos, sustituciones de símbolos y prácticas y redefinición de sentidos. Esto aún sin considerar las creencias casi individualizadas que nuestra sociedad permite a cada uno privatizar para uso personal o de grupos reducidísimos. Y aún así la sociedad en que vivimos es una sociedad sin religión, sin Dios y sin misterios sobrenaturales. Estas religiones, como tantas otras cosas, al caracterizar a la misma sociedad, muestran apenas algunas facetas de sus múltiples fuentes de autolegitimación (Luckmann 1987) y de orientación para la vida para grupos inmensos de hombres y mujeres aparentemente desheredados de sus promesas profanas y por su religión tradicional (Camargo 1971, Prandi 1975); el vigor de uno de sus innumerables mercados, en este caso el religioso (Wallis 1987), además de los diversos planos hacia donde se pueden transferir soluciones posibles de los conflictos generados por el difícil arte de vivir, especialmente cuando el progreso material, científico e intelectual fue capaz de ofrecer poco de realmente significativo para la vida a una gran mayoría de hombres y mujeres, de la cual la ciudad de la razón no puede desprenderse.

Resulta bastante significativo también, el hecho de que estas modalidades religiosas tan atrayentes para las masas urbanas —vale repetir, el pentecostalismo, la umbanda, el candomblé, el catolicismo carismático— hacen uso de la práctica de trance, ya sea trance de orixás, caboclos, guías, o del Espíritu Santo, una práctica ritual, colectiva, que anula temporariamente la identidad del ser humano para en su lugar colocar otra, referida al mundo sobrenatural, y tal vez más satisfactoria, como si la imagen terrena que cada uno tiene de sí mismo y del otro fuera demasiado pobre; como si los papeles sociales no religiosos vividos fueran insuficientes para aproximarse al sentido de nuestra propia sociedad.

Bibliografía

AUGRAS, Monique, *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nago*. Petrópolis, Vozes, 1983.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de, *Kardecismo e umbanda: Ensaio de interpretando sociológica*. Sao Paulo, Pioneira, 1961. *Igreja e desenvolvimento*, Sao Paulo, Cebrap e Editora Brasileira de Ciencias, 1971.

DEGRANDIS, Robert & SCHUBERT, Linda, *Vem e segueme: A lideranca na Renovado Carismatica Católica*, 2ª ed., Sao Paulo, Loyola, 1990.

Encontro Episcopal Latino-Americano/Colômbia, setembro de 1987. *A renovacáo espiritual católica carismática (Documento)*, 2ª ed., Sao Paulo, Loyola, 1989.

FRIGERIO, Alejandro, *With the Banner of Oxald: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. PhD Dissertation in Anthropology. University of California, Los Angeles, 1989.

LUCKMANN, Thomas, Social Reconstruction of Transcendence. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.

MARIANO, Ricardo, *Pentecostais em Sao Paulo: Crescimento e sociabilidade*. Pré-print. Sao Paulo, Curso de Pós-Graduação em Sociologia de USP, 1991.

NEGRÃO, Lisias Nogueira, *O pentecostalismo no Brasil*. SEDOC, v. 12, col. 1107-1113, maio 1980.

PIERUCCI, Antonio Fia vio, Representantes de Deus em Brasilia: A bancada evangélica na Constituinte, In: Varios. *Ciencias sociais hoje*, 1989. Sao Paulo, Vértice e ANPOCS, 1989.

PIERUCCI, Antonio Flávio, CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de, *Comunidades eclesiais de base*. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinicius Caldeira, (orgs.), *Sao Paulo: O povo em movimento*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

PRANDI, Reginaldo, *Catolicismo e familia: Transformado de urna ideología*. Cuadernos Cebrap 21, Sao Paulo, Brasiliense, 1975.

Os candomblés de Sao Paulo: A velha magia na metrópole nova. Sao Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.

SMET, Walter, *Comunidades carismáticas*, Sao Paulo, Loyola, 1987.

SOUZA, Beatriz Muniz de, *A experiencia da salvacao: Pentecostais em Sao Paulo*, Sao Paulo, Duas Cidades, 1989.

THOMAS, Keith, *Religión and the Decline of Magic*, New York e London, Penguin, 1985.

WALUS, Roy, *New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity. Secularization and Religion: The Persisting Tension*, Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.

WALSH, Vincent M., *Conduzi o meu povo: Manual para líderes carismáticos*, 4* ed., Sao Paulo, Loyola, 1991.

Síntesis - Abstract – Résumé

El autor analiza la forma en la cual cuatro diferentes movimientos religiosos, con altos niveles de componentes mágicos, construyen espacios privados y públicos de expresión individual en San Pablo, Brasil. Una comparación entre las Comunidades Eclesiales de Base, las religiones afrobrasileñas, el Pentecostalismo y el Movimiento de Renovación Carismática nos brinda un completo panorama sobre las diferentes posibilidades al alcance de los individuos en una sociedad moderna y (presuntamente) secularizada.

The author is concerned with the way in which four different religious movements, highly charged with magical components, construct private and public spaces of individual expression in Sao Paulo, Brazil. A comparison of the Catholic Base Communities, Afro-Brazilian religions, Pentecostalism and the Catholic Charismatic Movement provides a comprehensive picture of the different possibilities available to individualist in a modern and (supposedly) secularized society.

L' auteur analyse quatre différents mouvements religieux, très chargés des composants magiques, et la façon dont ils construisent des espaces privés et publiques d'expression individuelle á Sao Paulo, Brésil. En comparant les communautés eclessiales de base, les religions afro-brésiliennes, les mouvements pentecostales et le

mouvement de Renovation Carismatique, l'auteur fait un panorama sur les differentes possibilités de choix dans une societ  moderne et —soi-disant— secularis e.