

¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y *comfort*. Del mundo evangélico a los *bestsellers*

Pablo Semán

El arraigo y difusión de la Teología de la Prosperidad o de los discursos de autoayuda pueden comprenderse mejor si se investigan las premisas de su recepción. La expansión de estos discursos se debe a su capacidad de activación y articulación de un aspecto clave del universo simbólico que los recibe: la conciencia cosmológica que explica su amplia recepción es el elemento común que subyace al análisis de los dos casos paradigmáticos expuestos: el de algunos fieles pentecostales del Gran Buenos Aires y el de un lector de Paulo Coelho en una favela de Río de Janeiro. Por medio del conjunto de los análisis se demuestra que la propagación de los discursos que exaltan y aseguran la prosperidad material y el bienestar subjetivo puede explicarse por su capacidad de compatibilizar tendencias individualizantes, consumistas y terrenales con una visión “cosmológica” del mundo (tendencias contradictorias pero complementarias de la sensibilidad de los sectores populares de las poblaciones urbanas latinoamericanas). En ese sentido, concluiremos con la afirmación de que la Teología de la Prosperidad y la literatura de autoayuda permiten la comunicación de los elementos activos de “una secularización inconclusa” con la moderna afirmación del Yo y el mercado.

► 71

PALABRAS CLAVES: cultura popular, prosperidad, autoayuda, religiosidad popular

The popularity and propagation of the Prosperity Theology or self-help discourses can be better understood by shedding some light on the principles of their reception. The growth of these discourses can be attributed to their ability to activate and articulate a key aspect of the symbolic universe of their recipients: the cosmological conscience. This aspect accounts for their

PABLO SEMÁN: Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas-Universidad Nacional de San Martín.
pabloseman@ar.inter.net

Desacatos, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 71-86.

Recepción: 09 de febrero de 2005 / Aceptación: 22 de febrero de 2005

popularity and is the common element underlying the two paradigmatic cases studied in this paper: the Pentecostal faithful of the Greater Buenos Aires metropolitan area and a reader named Paulo Coelho, who inhabits a favela of Rio de Janeiro. The paper demonstrates, through a series of analysis, that the dissemination of discourses that praise and ensure material prosperity and subjective wellbeing can be explained by their ability to blend individualized, consumerist and mundane practices with a “cosmological” view of the world (tendencies that appear to be in contradiction but are complementary in the poorest segments of Latin American urban populations). In this sense, we conclude that the Prosperity Theology and self-help literature allow a communication between active elements of an “unfinished secularization” with modern self affirmation and contemporary markets.

KEY WORDS: popular culture, prosperity, self-help, grass roots religiousness.

72 ◀

En televisión y en viejos cines los pastores protestantes prometen milagros económicos y demandan ofrendas que los anticipen con esperanza. En las librerías los literatos de autoayuda nos ofrecen la receta de la prosperidad. La crítica ilustrada hace su aparición irritada. Protesta porque se legitima el consumismo, porque se trafica opio de los pueblos y porque se mezclan promiscuamente las “cosas profundas del espíritu” y la sensibilidad con el dinero y el *comfort*. Afirma que Dios está para otras cosas. ¿Es ésta la única reacción que nos cabe? Pensamos que no y hemos preferido partir de una hipótesis antes que de una irritación. Esa hipótesis consiste en que el arraigo y difusión de estos discursos se debe a su capacidad de activación y articulación de un elemento clave del universo simbólico que los recibe: una conciencia cosmológica que explica la muy extendida recepción que pueden tener tanto la Teología de la Prosperidad como las proposiciones de autoayuda y la forma particular que dicha recepción asume. ¿Cuáles son las bases de estos discursos?, ¿cómo adquieren sentido en contextos sociales específicos? ¿Hay alguna conexión concreta entre el discurso de los pastores protestantes y el de la literatura de autoayuda?

Éstas han sido las preguntas sobre las que hemos trabajado a partir de las dos investigaciones complementarias de las que surge este artículo. La primera de ellas acompañó las experiencias de creyentes pentecostales y

católicos de un barrio popular del Gran Buenos Aires. La segunda procuró comprender las experiencias desarrolladas junto a la lectura de Paulo Coelho en Buenos Aires y en Río de Janeiro.¹ Por medio del conjunto de los análisis queremos demostrar que la expansión de los discursos que exaltan y aseguran la prosperidad material desde el punto de vista espiritual o religioso puede explicarse por su capacidad de permitir el ensamble entre tendencias individualizantes, consumistas y terrenales con una visión del mundo que describiré como “cosmológica” (tendencias contradictorias pero complementarias de la sensibilidad de los sectores populares de las poblaciones urbanas latinoamericanas).

En principio, parece no haber ninguna conexión entre los contenidos y, sobre todo, los ámbitos de circulación y recepción de los discursos la Teología de la Prosperidad y la literatura de autoayuda: una parece enraizarse en el mundo pentecostal y en las clases populares; la otra, en un mundo menos confesional y más ligado a las clases medias. Pero esta apariencia, resultado de una aproximación parcial y distante, es un obstáculo cuya superación será productiva. Es que lo que haremos en este artículo (demostrar el isomorfismo de la recepción de ambos dis-

¹ Paulo Coelho es uno de los autores más leídos en varios países del mundo. Sus narraciones contienen varios de los tópicos que caracterizan a la religiosidad de la Nueva Era.

cursos) además de diluir esa imagen de desconexión, contribuirá a discernir un horizonte de conclusiones en extenso. En la primera parte de este trabajo, en que analizamos el tipo de síntesis que se ejerce en la recepción de la Teología de la Prosperidad, también mostraremos que este discurso se expande mucho más allá de una determinada confesión. En la segunda parte daremos fuerza empírica a la conexión existente en la recepción popular desde otro ángulo de discursos aparentemente heterogéneos (como los de las iglesias evangélicas y los de cierta literatura de masas). Haremos ver que la recepción de las propuestas de autoayuda juega con los mismos elementos y las mismas operaciones de síntesis que promueve la Teología de la Prosperidad. Además, al mostrarse que en las mismas clases populares en las que crece el pentecostalismo se lee a Paulo Coelho —aunque, obviamente, el conjunto de sus lectores exceda esa localización social— quedará claro, junto al isomorfismo de la recepción, el hecho de que autoayuda y prosperidad tienen espacios sociales de intersección.²

Si esta demostración resulta satisfactoria podrá admitirse, como una de las conclusiones de este trabajo, que el conjunto de los fenómenos aludidos en este artículo conforman algo más que una moda pasajera o el efecto simple y directo de una brutal presión mediática. Son una articulación simbólica específica que tiene potencial de duración y densidad propias. En este contexto subrayaré el papel habitualmente despreciado de lo que llamaré “conciencia cosmológica” en la recepción y semantización latinoamericana ante innovaciones culturales como la Teología de la Prosperidad o la literatura de autoayuda.

Antes de seguir ese plan es necesaria alguna información básica acerca de lo que llamamos Teología de la Pros-

² Hay otra objeción que puede hacerse al planteo de este artículo y la quiero responder. ¿Por qué trabajar con un caso brasileño y uno argentino?, ¿los contextos son iguales? Mi respuesta es que a propósito del elemento que este artículo pretende subrayar, de la dimensión decisiva que está en juego en los dos casos (la presencia de una conciencia cosmológica que acoge y define el sentido de discursos de autoayuda y prosperidad), los contextos son relativamente homogéneos. No dispongo de espacio para efectuar la demostración correspondiente, pero ésta se encuentra disponible en Semán (2001) donde, tras el análisis de una vasta literatura, he propuesto la posibilidad de discernir trazos comunes en la religiosidad popular latinoamericana contemporánea.



peridad.³ Esta innovación teológica fue desarrollada en centros evangelísticos del hemisferio norte y fue rápidamente asimilada por una parte de los líderes pentecostales latinoamericanos, pues se convirtió en uno de los focos más atractivos para la observación del devenir y perspectivas culturales de los grupos pentecostales y evangélicos en general.⁴ Para definir muy sintéticamente a esta teología decimos que se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Junto con la afirmación del carácter económico de la bendición se encuentran las ideas de confesión positiva,⁵ liberación económica⁶ y del carácter sa-

³ Para una exposición de las determinaciones más generales de este discurso, véanse Corten (1995) y Mariano (1995, 1996); y para una exposición sobre su introducción en Argentina, Saracco (1989).

⁴ Sin descuidar las especificidades y las dinámicas denominacionales, creemos que en vez de hablar de pentecostalismo aisladamente es necesario referirse a un campo evangélico en el que las diversas denominaciones negocian semejanzas y diferencias. De ahí que en este trabajo el uso de la palabra evangélicos se refiera a sujetos que son pentecostales. En Wynarczyk y Semán (1994) hemos dado cuenta de las situaciones empíricas que nos permiten este uso. En todo caso, este artículo, por medio del análisis de la circulación de la Teología de la Prosperidad, dará razones adicionales para afirmar este criterio.

⁵ La idea de confesión positiva implica, en una formulación relativamente canónica, que confesar es “afirmar lo que creemos, testificar de algo que sabemos”, e implica: “a) conocer lo que dice la Palabra de Dios para mi vida; b) creerlo interiormente; c) declararlo públicamente”.

⁶ Es decir, una forma de exorcizar a los demonios y espíritus de pobreza.

cramental de los diezmos. De una parte se garantiza que la bendición divina incluye el bienestar material (además de la salvación del alma, la salud y el sosiego); mientras de otra, se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo oblado sea retribuido con creces. Si el primer elemento entra en confrontación con las tradiciones que en el cristianismo dirigido a los más pobres han afirmado el carácter beato de la pobreza, el segundo ha sido objeto de críticas normativas por parte de los más diversos agentes: humoristas de televisión, profesionales de la psicología, la medicina y la sociología que han intentado encontrar en esa teología la simple y exclusiva consumación de una estafa o una exacción impuesta a personas imposibilitadas de defenderse. En las conclusiones de este trabajo apreciaremos críticamente estas posturas. Veremos primero cómo ella se expande densificando y reorganizando el mundo evangélico, para luego examinar un caso de sus apropiaciones entre creyentes de un suburbio de Buenos Aires. Seguidamente comprobaremos que una forma de producción simbólica análoga es posible en relación con la literatura de autoayuda.

74 ◀

DESARROLLOS DE LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD EN ARGENTINA

De rasgo neopentecostal a operador de la cultura evangélica

La difusión de la teología de la prosperidad en Argentina se inicia con la prédica del pastor Cabrera, de la Iglesia Visión de Fe, que de alguna forma, ofició como artífice intelectual de la misma desde finales de la década de 1970. Su tarea no se limitó a la prédica, sino también a la elaboración de las justificaciones de una novedad a la que muchos, en ese campo, se resistían. Su versión de este discurso no difiere en demasía de la consagrada por los centros evangelísticos que le dieron origen. Una versión ya argentinizada de la Teología de la Prosperidad es la realizada por el pastor Giménez, que hizo de este planteo una de las características centrales de su ministerio. Giménez cultivó, en nombre de su religión, un estilo particularmente

conflictivo para el mundo evangélico argentino: prosperidad era la cercanía estética y moral al mundo de las estrellas de cine (lo que le valió el título de “pastor de las estrellas y los actores”). Sin embargo, no son estos dos pastores protestantes los únicos exponentes que, en términos generales, parecen acercarse al tipo neopentecostal.⁷ En forma sólo aparentemente paradójica, son pastores pertenecientes a denominaciones tradicionales (como la Unión de Asambleas de Dios y Asambleas de Dios) los que se han convertido en los principales referentes de la prosperidad. Han convertido a sus iglesias en templos que, dentro del propio universo pentecostal y evangélico, constituyen un lugar de peregrinación específica para las corrientes que fluyen en su interior: estos pastores son considerados como portadores de bendiciones específicas, reciben la continua visita de predicadores internacionales de la prosperidad, promueven un estilo de vida identificado con el alto consumo, al que estiman consistente con sus nociones de prosperidad y operan, en función de esas definiciones, una consciente selectividad en sus políticas de reclutamiento y expansión.

Uno de los pastores que más ha impulsado la idea de guerra espiritual⁸ y que más ha influido en procesos de expansión del pentecostalismo (y de pentecostalización de las iglesias evangélicas) es uno de los férreos oponentes a este discurso. Carlos Annacondia, evangelista reconocido y unánimemente admirado por la mayor parte de los

⁷ Son pastores cuyas iglesias se acercan más que ninguna otra de Argentina a la combinación de rasgos que Mariano (1996) propone para identificar el tipo neopentecostal (adopción de la guerra espiritual, de la Teología de la Prosperidad y la flexibilización de usos y costumbres). El hecho de que sean los más neopentecostales de Argentina y que sólo se aproximen relativamente a esos rasgos tipológicos no hace más que mostrar las restricciones que debe asumir esa clasificación y la necesidad de pensar los fenómenos pentecostales en términos de la dinámica del campo evangélico.

⁸ La idea de guerra espiritual ha prolongado y casi identificado la noción de *bautismo en el Espíritu Santo* (la experiencia estática fundamental del pentecostalismo, aquella en la que el sujeto, a través de un hecho extraordinario, se encuentra personalmente con la divinidad) con la expulsión de demonios y ritos exorcísticos de diverso tipo. De allí se han derivado técnicas de evangelización de masas que incluyen el reconocimiento de los demonios específicos de cada cultura y cada ciudad para promover evangelizaciones masivas más eficaces. Así los partidarios de la guerra espiritual evangelizan contra la *umbanda* en Brasil y contra los “gualichos” en Argentina.

pastores de Argentina, ha sido uno de los puntos de apoyo más fuertes de todos aquellos que resisten la penetración del discurso de prosperidad.⁹

Todo esto que referimos puede dar sustento a una de las afirmaciones que nos interesa plantear: el desarrollo de la Teología de la Prosperidad ya no puede entenderse como directamente dependiente de la expansión neopentecostal, como efecto del crecimiento de una variedad pentecostal o evangélica, sino como el despliegue de una formación de sentido que atraviesa al conjunto de las denominaciones pentecostales (y evangélicas en general). Este despliegue va determinando la reelaboración de una serie de concepciones que tienen que ver con la vida material y su inserción en el sistema de creencias reinante en el campo en que los grupos evangélicos y pentecostales construyen su identidad. Si este campo ya no puede pensarse en términos de neopentecostales y pentecostales clásicos es, entre otras cosas, porque la doctrina de la guerra espiritual o la Teología de la Prosperidad constituyen líneas de creación de homogeneidades y diferencias que no son congruentes con los tipos pentecostales diferenciados a lo largo de la evolución histórica. Si alguna vez fueron trazos exclusivamente característicos de esos tipos, hoy se han autonomizado de los mismos con una circulación y eficacia propia de la que es preciso dar cuenta. Lo que sucede con la Teología de la Prosperidad muestra que el mundo evangélico puede ser analizado mejor como una totalidad atravesada, formada y tensada por múltiples líneas de conflicto. Ellas determinan oposiciones, divisiones y confrontaciones específicas que no se asocian sistemáticamente, de forma tal que los partidarios de la Teología de la Prosperidad son siempre defensores de la guerra espiritual y, siempre, partidarios de flexibilizar las normas congregacionales. Fronteras porosas y móviles constituyen el escenario por medio del cual se propagan, reelaboran y asocian líneas de sen-

⁹ No nos referimos a los detractores extra evangélicos de esa doctrina. Nuestra atención se centra en las reacciones de líderes que representan un espectro que va desde las iglesias protestantes históricas hasta algunas congregaciones pentecostales, pasando por agrupamientos de origen bautista que resisten la presión por la adopción de este criterio que sacude sus propias iglesias.



Ricardo Ramirez Arriola

tido e interpretación que van más allá de la guerra espiritual y la Teología de la Prosperidad y que pueden incluir pautas estéticas o musicales, o formas de dar cuenta de la actualidad de la presencia del Espíritu Santo. Incluso debe decirse que, bajo esta misma dinámica, la Teología de la Prosperidad traspasa las fronteras evangélicas y presenta signos de expansión en el mundo católico por medio de autores como Anthony de Melo.

En este contexto, la Teología de la Prosperidad es una —pero sólo una— de las más importantes formaciones de discurso que atraviesa al campo evangélico y plantea una problemática común así como nuevos consensos. Mucho más que un discurso de sentido previamente definido, la Teología de la Prosperidad es un discurso que al hacerse presente conmueve al campo evangélico y lo hace producir sentido y contradicciones en torno a cuestiones como el diezmo, el disfrute de los bienes terrenales, el goce sensual, las aspiraciones milenaristas y la afirmación personal. Ella se presenta como parte de un

devenir en que es sometida a elaboraciones y rechazos que dejan ver la eficacia de matrices de interpretación y constitución de la experiencia religiosa, mismas que estabilizan sus contenidos y le dan un sentido específico a su propagación. Veremos ahora algunos de los avatares de ese proceso en el contexto de la experiencia religiosa de los habitantes de un barrio del Gran Buenos Aires.

La prosperidad según los pentecostales de Villa Independencia¹⁰

Palabra de prosperidad

La prédica de prosperidad no parece pesar en el discurso habitualmente proferido en los cultos de las iglesias de Villa Independencia. Sin embargo, forma parte del conjunto de conocimientos, debates, preocupaciones y recur-

sos simbólicos con que cuenta la mayoría de los fieles de las citadas iglesias. Fuera de lo dicho en los cultos todo contribuye al conocimiento y aproximación a la Teología de la Prosperidad. Las radios evangélicas locales, los diálogos informales que envuelven a los fieles entre sí y con sus pastores, la literatura circulante y las campañas que los grandes evangelistas realizan convocando a la membresía de las pequeñas iglesias locales, son las vías de comunicación para sujetos cuya experiencia religiosa nunca se centra exclusivamente en lo que sucede en el culto de la iglesia en que se congregan.

Prosperidad es para estos fieles un término pleno de productividad, de capacidad de llamar y asociar a otros sentidos. Prosperidad es una palabra en el sentido en que los propios fieles evangélicos dicen “palabra”: mensaje de apoyo, palabra que tranquiliza y promueve una visión distinta de las cosas. No se trata de una palabra cotidiana, que se limita a transmitir lo ordinario; es una palabra que hace presente lo extraordinario y que permite releer la realidad. Palabra reconocida como específica: los fieles evangélicos en general saben que la prosperidad no se refiere a cualquier tema, que se habla de ella en especial, que Dios, la Biblia y los predicadores llaman la atención sobre ella, y promueven nuevos milagros y un horizonte nuevo para el sacrificio (en tanto que éste es justamente “hacer sentido”). Ahora bien, ¿cuál es el sentido que adquiere esa palabra lanzada a circular por pastores, radios, folletos y programas de televisión recibidos constantemente por los fieles? Intentaremos responder a esta pregunta por medio de la descripción de las formas de elaboración y de actuación que, respecto de esa prédica, realizan los fieles de un grupo específico de iglesias pentecostales de Villa Independencia.¹¹ Veremos que para ellos el mensaje de prosperidad se actualiza como posibilidad de “des-tradicionalización” y de afirmación de una veta personal, deseante y activa en el contexto fluidificado

¹⁰ Villa Independencia es un barrio localizado al sur del Gran Buenos Aires, zona de industrialización tardía en la que conviven habitantes radicados entre 1940 y 1960 y migrantes recientes de las provincias más pobres del país, así como un importante porcentaje de extranjeros provenientes de Paraguay y Bolivia. La mayoría de los habitantes son trabajadores que, formando parte de diversas categorías de trabajo (formal e informal, en dependencia y por cuenta propia), se encuentran entre las capas de renta más baja de la sociedad. La infraestructura de servicios del barrio provee a sus habitantes de servicios básicos de salud y educación y es de destacar que la alfabetización es casi universal para las generaciones nacidas a partir de la década de 1930. El desarrollo de las instituciones religiosas en el barrio se caracteriza por la fragmentación de las alternativas en el campo religioso. De un lado, pluralización de las alternativas religiosas, encarnada en el crecimiento de las iglesias pentecostales (y secundariamente de los testigos de Jehová y los mormones) desde inicios de la década de 1980; del otro, la fragmentación del campo católico entre diversos regímenes de práctica alimentados por distintos tipos de institucionalización: el catolicismo de los habitantes de los pueblos rurales reproducido en los hogares urbanos, los efectos racionalizantes de las políticas de evangelización posconciliares, la aparición y expansión del movimiento carismático. Finalmente debe considerarse la existencia de un denso campo de prácticas de cura que florece en una situación de frontera entre el catolicismo y la religiosidad popular autónoma. Como correlato de esa situación, la trayectoria de los sujetos en el campo religioso se caracteriza por la fluctuación intra e interdenominacional, y la reelaboración autónoma de la experiencia religiosa. En esa apropiación inciden no sólo otras experiencias religiosas, sino también las experiencias culturales desarrolladas en las redes familiares, las instituciones de salud y educación. En el contrapunto entre trayectorias personales y este fragmentado campo de instituciones religiosas y seculares emergen, como producto de la elaboración individual y colectiva, las concepciones que nuestros ejemplos etnográficos intentan ilustrar.

¹¹ Se trata de un grupo de seis pequeñas iglesias que se formaron en los últimos veinte años como consecuencia de un proceso de progresiva autonomización de miembros de denominaciones pentecostales establecidas con anterioridad. Todos los testimonios registrados en lo que sigue pertenecen, salvo indicación explícita en contrario, a fieles de una de esas iglesias: El Sermón del Monte.

de un orden que, como el de los sectores populares del Gran Buenos Aires de la década de 1990, fue abruptamente mercantilizado.

Prosperidad y tradición

La circulación del discurso de prosperidad está eminentemente ligada a lo que varios autores tratan a título de lo que podríamos llamar “la apertura hedonística” de los pentecostales (Mariano, 1996; Lehman, 1992). Éste es un aspecto que debe ser retomado para dar cuenta de los caminos por los que el mensaje de prosperidad se ensambla con una dimensión proyectiva de la acción social y, al mismo tiempo, se consume como elaboración crítica y como toma de distancia respecto de la tradición. Es que la idea de prosperidad interpela y reconstituye un campo de concepciones y prácticas que va desde el desarrollo personal hasta las cuestiones comunitarias y la relación colectiva con lo que empieza a ser considerado, en términos de los propios actores, un “antes”, una “manera vieja” de hacer.

Daniel, fiel de una de las iglesias pentecostales de Villa Independencia, es en su templo una especie de ideólogo de la prosperidad en el sentido de influir en sus hermanos para desarrollar actitudes que él mismo evalúa como consonantes con el espíritu de prosperidad que se predica fuera de su iglesia y que trata de importar a su colectividad. El deslizamiento y cambio de orientaciones comienza por él mismo e impregna buena parte de la actividad y concepciones de los miembros jóvenes de la iglesia. En su diario íntimo asentó una de las ideas que entiende ligadas a la prosperidad y que da cuenta de un núcleo de convicciones presente durante su propio transcurrir en los últimos años:

Estoy a poco de cumplir años y siento dentro mío algo lindo. Siento ganas de vivir, de ser feliz, de amar y estar con quien amo, de ser yo, de prosperar. Yo soy así: me gusta vestirme bien, muy bien sin romper las reglas, me gusta tener trajes de hilo, raso, seda...

La idea podría parecer banal. Pero no lo es el problema que implica asumirla en el contexto de la cultura eclesial

de la que forma parte. Según lo anota el propio Daniel en su diario, su tiempo se divide de la siguiente forma: 70% para Cristo, 25% para su novia, 5% para los otros que no son parte de la iglesia. Dentro del 70% incluye todo lo que hace a su propia vida (estudios, gastos personales, diversiones) ya que nada de lo que hay en ella debería estar fuera de Cristo. Desde hace varios años —y durante el tiempo que lo frecuenté— Daniel cuenta que vive preguntándose sobre qué cosas de las que hace son realmente cristianas y si las hace por Cristo o por él mismo. El objetivo de sus interrogaciones es determinar si es legítimo que las siga haciendo. Entre ellas están estudiar, formarse más allá del nivel secundario y adoptar el estilo de consumo que las líneas arriba transcritas implican: una estilización que se reconoce a sí misma como más allá de la necesidad estricta. Éstas le parecen un proyecto que la propia comunidad eclesial a la que pertenece rechazaría y dice que no podría asumir el costo de oponerse a la iglesia que según él lo reclama (por otra parte esto es bastante cierto: sus responsabilidades como diácono le crean compromisos a los que deber responder o, de lo contrario, dejaría su lugar en una posición frágil. Varias veces pude oír cuestionamientos sobre la utilidad o necesidad de su actividad como estudiante y sugerencias para que trabajase). Prosperidad es, en este contexto, el nombre de la autorización para una divergencia que en otro momento hubiera sido imputada a un espíritu mundano. La prosperidad es el paraguas y el estímulo para asumir, más que un proyecto específico, una dirección de vida elaborada en varias dimensiones. Y esa idea de prosperar a la que Daniel adhiere es la que le permite hacerse entender y justificarse frente a sus hermanos de fe que no comparten las postergaciones de su matrimonio, su intensa actividad laboral, su preocupación por la elegancia y que, sin embargo, aceptan a título del “espíritu de prosperidad”, “la necesidad de progresar” que tiene Daniel.

La idea de la prosperidad como merecimiento o como parte de la bonanza por recibir no sólo le da una seguridad individual para asumir riesgos en el mercado. Ser próspero ya no es una cuestión que no pueda formar parte del ser evangélico, por lo que sus proyectos de progreso social no son cuestionables. Es más, es una forma, al menos una entre tantas, de mostrar santidad. Si compra

ropas, si pospone su proyecto matrimonial y si asume un proyecto de formación terciaria no está haciendo algo que lo excluya tajantemente de su comunidad, sino que interpretará una nueva versión de ideales a los que todos, en parte, adhieren o, por lo menos, consideran legítimo.

Pero Daniel no es un vanguardista solitario. Varios de sus compañeros de la generación joven de su comunidad comparten sus actitudes, reciben su consejo para cuestiones como el trabajo o el estudio. Esta joven generación da despliegue a otros matices vinculados a la prosperidad. Prosperidad es también “actualización” y ella se concreta fundamentalmente en una nueva relación con la estética de la práctica religiosa. En las cuestiones musicales y en lo relativo a la adopción de formas específicas de danza, prosperidad es un significante que sistemáticamente se asocia y contiene a la “actualización” en una relación específica: la actualización y la modernización son parte de la prosperidad que la iglesia debe mostrar y que, al mismo tiempo, le dan contenido. ¿Música con instrumentos eléctricos o no?, ¿adhesión o no a los más difundidos y exitosos *hits* del mercado musical evangélico?, son temas de discusión en los que la “necesidad de renovación” asociada a la prosperidad intervienen para justificar los saltos y los cambios.

Pero hasta aquí son cuestiones de Daniel y de la generación joven del templo. Hay puntos en que la renovación, la fruición de bienes materiales, la voluntad de fiesta abarcan (en la deliberación y en la elaboración de nuevas concepciones) a la comunidad entera. Las fiestas de cumpleaños, de casamiento y el festejo del año nuevo han tomado en su iglesia una especial importancia, de forma tal que una vez por mes se suceden eventos que los propios fieles han nombrado en forma específica: son los “sociales”, por oposición a los litúrgicos, que se festejan los sábados en la noche. El esfuerzo de la mayor parte de los miembros de la comunidad es volcado a la confección de comidas y vestidos. Las comidas reflejan el menú de los restaurantes admirados televisivamente: aves decoradas con frutas, masas y adornos únicos para los invitados junto a trajes especiales para el homenajeado. La incorporación de los festejos y el modo de realizarlos ocasionó varias discusiones en la iglesia. Una de las actuales partidarias de esas fiestas recuerda que se oponía:

¿Cómo puede ser que nosotros, que tenemos que dar testimonio, estemos así, hasta tarde, gastando un montón de plata en estas cosas?, ¿qué van a decir de afuera?

Ante ella, Daniel y Cristina respondían en tono pedagógico:

Eso es de la época en que ser pentecostal era ser austero [...] Pero nosotros no lo somos más y el problema no es que no lo seamos, sino mantenernos en Cristo. Estamos felices y queremos festejar. ¿Qué hay con eso?

La propia pastora del templo acompañó esa opinión con palabras simples, pero nada neutrales respecto del estilo casi puritano con que esa misma iglesia, años antes, se identificaba:

Éstas son cosa lindas, que alegran [...] es lo que dice la Biblia: no somos del mundo pero estamos en él [...] A mí nunca se me hubiera ocurrido que íbamos a terminar haciendo esas cosas, pero es que uno también va aprendiendo y se da cuenta que estábamos muy cerrados.

Si ideas asociadas a la prosperidad no se extienden sin tensión respecto de la vieja austeridad, tampoco lo hacen sin aspereza reconocida respecto de los auspicios apocalípticos que signan la tradición pentecostal. Y también hay frente a ellos una reacción elaborada: el Apocalipsis es “cada día para cada uno”. No se trata de esperar a que llegue su día, sino de vivir al día con Dios, como si cada día fuese el último antes del juicio final. Y dentro de esa ética, festejar, estar en gracia, no hacen sino agregar santidad.

Para reconocerse en el espacio social como una persona con aspiraciones, para desarrollar formas estéticas y musicales que convergen con tendencias propias de la cultura mundial y de algunas instancias del mundo evangélico, para desarrollar otro entendimiento de la gracia y la transformación resulta eficaz el significante de la prosperidad. Pero en ese devenir, la prosperidad es asumida conscientemente en otro sentido: al tomar distancia de la austeridad, de las formas de hacer las cosas propias de los viejos tiempos, la prosperidad es, simultáneamente, un operador de la destradicionalización.



Ricardo Ramirez Arriola

▶ 79

Prosperidad es poner por obra

Algunos de los tramos de la vida de Jorge pueden servirnos para entender que esa tendencia se inserta en una estructura de simbolización más compleja. Jorge practica lo que podríamos llamar una versión “silvestre” del individualismo.¹² Su valoración del “sí mismo”, su práctica religiosa egocentrada, su elaboración del concepto de ser humano como protagonista y creador, nos llevaron a esta caracterización que contextualiza y da sentido a

¹² Interiorización, reflexividad, autoconcepción de su persona fuera de las definiciones relacionales son las notas principales de la noción que, taquigráficamente, proponemos para concebir a este informante. Resulta importante hacer saber que no es el único caso que, en el contexto de Villa Independencia, presenta esos rasgos. Su relativa generalización habla de un proceso en el que la noción de persona en los grupos populares está siendo transformada.

la versión de la prosperidad que él practicó en un momento de su vida.¹³

En 1996 la fábrica de dulces donde trabajaba ajustó su personal y los salarios de manera tal que su ingreso llegó a ser más inestable e insuficiente que antes. Comenzó entonces a cuestionar la ventaja de seguir con ese empleo. Sus averiguaciones en otras fábricas del rubro lo llevaron a concluir que su situación no sería muy diferente si pasara a trabajar en ellas en el remoto caso de

¹³ Jorge entiende su práctica de lo sagrado como “darse un tiempo para él mismo” para entender lo que le pasa, para romper con la vorágine cotidiana y para hablar con Dios con el fin de saber lo que le dice a su vida. Es por eso que una parte central de su práctica religiosa se desarrolla fuera del templo, en su casa, entre el momento en que sus hijos salen al colegio y comienza su trabajo cotidiano. Si su “individualismo” configura una base de recepción bastante afín a algunos de los matices de la prosperidad, cabe decir que, a raíz de la influencia de esta idea, y del episodio que narramos, ese individualismo se reafirmó.

que un empleo le fuera ofrecido. La alternativa de instalar una pequeña factoría y venta de pan en que pensó requería del cumplimiento de varias condiciones que implicaban un enorme riesgo por asumir: una pequeña inversión, renunciar al magro pero relativamente seguro sueldo de su empleo, una dosis de suerte y mucho esfuerzo para afrontar lo que era, sin duda, una especie de salto al vacío. La asunción de ese salto está relacionada con la versión de la prosperidad que Jorge construyó para sí mismo a la luz de lo que oía y leía. Asumir la palabra de prosperidad es “poner por obra”, dar por hecho y apostar a que Dios está del otro lado de ese salto con todo dispuesto para que se haga. Los temores a los riesgos son, así, los miedos que no son de Dios sino del hombre y, en algunos casos, del diablo. Dios está esperando, pero no se sabrá eso sin dar el salto:

Es que vos tenés que hacer algo [...] vos tenés que estar dispuesto a mostrarle a Dios que vos vas a hacer tu parte, esto es como la parábola del hijo pródigo.

80 ◀

Ayudar a que Dios ayude, en una trama en la que el agradecimiento del que promete es sobrepasado por el gesto decidido del que anticipa y hace para mostrar que es posible hacer. Sin ninguna referencia a doctrinas de confesión positiva, Jorge declara y actúa una versión de la prosperidad que parece análoga: la que lo compromete como artífice de su futuro, como sujeto que elabora su situación, sus condiciones y sus decisiones (incluyendo la evaluación de sus lastres y la distinción entre lo que está dado y lo que se puede superar). En su relato y en su vida cotidiana aparecen siempre la pregunta y la deliberación sobre lo que será posible hacer, sobre los límites que puede y no puede superar, sobre las consecuencias de sus propias elecciones. Si antes ha dejado el boxeo para crear una familia, en estos tiempos trata de asumir sus cualidades de artesano, de perfeccionar sus dotes de comerciante, de “ver qué pasa”, de no dejarse llevar por la idea de que todo es imposible.

Ha sido común afirmar que el discurso de prosperidad legitima el deseo y la fruición de los bienes materiales. Lo que no se ha subrayado tanto es el hecho de que, al inscribirlos en la marco de los intercambios con lo sagrado, estos aspectos materiales pasan del ámbito de lo

inmediatamente visible al de la espera y la confianza, amparados en la estructura de diferimientos¹⁴ que implica la relación de creencia. Al hacer verosímil que *luego otro* responderá, se dan las garantías por las que la espera tiene motivos para no sospecharse vana (veremos después qué es lo que permite que esa garantía sea asumida). En esta línea, la Teología de la Prosperidad prolonga los efectos citados por Mariz (1990, 1994) a propósito de la incidencia del pentecostalismo en la recomposición de la autoimagen de sujetos sometidos a procesos de tensión y desvalorización: la Teología de la Prosperidad no hace más que llevar al ámbito de la vida económica el efecto de “empoderamiento” que se ha atribuido en general a la conversión al pentecostalismo.

Pero hay algo más: en los grupos populares, en los que las ideologías secularistas han erosionado menos la presencia de lo sagrado, este ensanchamiento del creer no corresponde al reconectarse con un Dios al que la racionalización ha expurgado (tal como sucede en el “redescubrimiento” místico que motoriza la Nueva Era en las clases medias de Argentina y de varios países latinoamericanos). Se trata más bien de articular una vivencia religiosa adquirida en el seno de la familia y siempre presente con una experiencia cultural en la que los efectos de la individualización, en cuanto secularización interior, perturban la armonía en la que cada uno se ligaba al cosmos rector. Ahí la Teología de la Prosperidad, al tiempo que extiende el campo del creer, promueve implícitamente una versión específica de autoafirmación: el “poner por obra”; actuar personalmente con confianza en que el mundo no se va a caer al primer paso, es el acto por el cual un Yo efectúa un doble movimiento: se reconduce a un fundamento un tanto olvidado y, al mismo tiempo, se declara socialmente potente. Mientras que para la Nueva Era se trata de llegar a Dios por medio de la propia divinidad interior, para Jorge se ha tratado de no dejar de reconocerse como hijo de Dios. Es justamente esto lo que él mismo se contestaba cuando dudaba de sus posibilidades de éxito: “¿Pero no soy acaso un hijo de Dios? ¿Cómo me va a ir mal entonces?”

¹⁴ De Certeau (1991) definía al creer como una práctica de la *diferencia* en un sentido interpersonal y temporal.

Este movimiento está estrechamente enlazado con la temporalidad propia del creer. Las disposiciones personales que ya no son determinadas en los términos agobiantes de un presente absoluto sino, también, en los de un futuro posible. Anticiparse y actuar en la posibilidad de ser otro son el efecto de una interpelación que moviliza, casi sin nombrarla, la autoafirmación que la Teología de la Prosperidad conlleva. De ella extrajo parte de las fuerzas que le surgieron para montar su negocio. Recurrir a ellas cada mañana que la lluvia le anuncia caminos y ventas difíciles. La Teología de la Prosperidad en el uso personal que le da Jorge se instala en un espacio que se puede recorrer en dos sentidos: en uno parece evocar una idea propia de la religiosidad popular tradicional en cuanto a las garantías que ofrece la divina providencia; en otro, funciona como las modernas técnicas de autoayuda que apuntan al fortalecimiento de una instancia personal individual en un mundo cambiante en la que la agilización de los reflejos que vinculan las personas al mercado parece una condición de inserción social.

¿UNA ESCENA MUY DIFERENTE?: UN LECTOR DE PAULO COELHO EN BRASIL¹⁵

Edilson habita la favela Rocinha¹⁶ en Río de Janeiro y en la década de 1990 vivió una situación prototípica: la em-

¹⁵ El material referido data del verano de 2002. Una etnografía de la lectura, de lectores que no leen colectivamente o en voz alta en espacios públicos, tropieza con el problema de que casi nunca se observa a los informantes en la tarea de leer. El tiempo de interlocución, los oídos atentos a lo subrepticio y a la cosecha de informaciones complementarias —reseñas escolares de *El alquímista*, artículos de la prensa vinculada a la Nueva Era, diarios íntimos y sesiones de *chat* en que los libros son referidos, mi experiencia relativa a los usos de los productos de la industria discográfica— me ayudaron a tener alguna sensibilidad para aprovechar los encuentros con el informante de cuyas lecturas se ocupa este trabajo.

¹⁶ El término “favela” evoca la imagen de una pobreza material extrema que, en el caso de Rocinha, sólo se confirma parcialmente. Allí viven desempleados y trabajadores informales que padecen, además, los efectos pauperizadores de la guerra desencadenada por el narcotráfico, pero donde también existen variadas gamas de movilidad social ascendente. De una parte, las generaciones de trabajadores formales que han ascendido inter-generacionalmente aunando la disciplina del trabajo, con los efectos positivos de algunas políticas de bienestar iniciadas con Vargas

presa de servicios públicos en la que trabajaba, que había sido privatizada, le ofrecía la opción del retiro voluntario y él debía elegir; entonces, entre la muy relativa seguridad de mantenerse en su puesto o exponerse a los riesgos de un mercado de trabajo que desde aquella época en adelante no ha dejado de empeorar.

La situación en la que resolvió su dilema incluyó un complejo de vivencias y recuerdos. Uno de ellos fue una reunión familiar en la que se discutía acerca de sus opciones y conveniencias y en la que la voz de autoridad de su abuelo terminó aconsejando que hiciera lo que él quería, que su familia se haría cargo de sustentarlo en el caso de que el salto al vacío se tornase peligroso y su indemnización no fuese suficiente. Apegándome al orden narrativo que empleó Edilson para generar mi sorpresa, debo decir que la particularidad de la situación era que el abuelo de Edilson había muerto veinte años atrás. Eso no era un obstáculo para su sentido de realidad forjado en una familia que se congrega en la Iglesia católica, pero además suscribe y practica creencias espiritistas y afrobrasileras (como tantas familias de los sectores populares de Brasil). Y al mismo tiempo Edilson refería el recuerdo de un maestro de escuela que había inculcado en él el deseo de progreso personal, que sentía que honraba con esta decisión. Por un lado, Edilson se identifica con un sueño de progreso personal que se encarnaba en la idea de “no ser favelado”, de trascender no sólo la pobreza sino lo que a veces le parecía su causa: las actitudes de espera pasiva por las soluciones. Por el otro, participa de una concepción específica de lo religioso que resulta anterior a la adhesión a cualquier denominación religiosa (él y su familia cultivaban creencias espiritistas, afrobrasileras y católicas): en vez de suponer una cisura ente lo sagrado y lo profano, entre el aquí y el ahora y el más allá; y como

(que tuvieron en el estado de Río de Janeiro más alcance que en otros puntos del país) y con los efectos modernizadores del “milagro económico” en cuanto a la infraestructura de la ciudad y los posteriores efectos de las políticas que tendieron a incluir, al menos, a una parte de la población favelada. Por otra parte, hay “ascensos” que deben mucho al “dinero fácil” que hace circular el tráfico y las oleadas de tecnología abaratada derramadas periódicamente y que contribuyen a crear una realidad bastante menos miserable, aunque infinitamente más violenta, de lo que se imagina.



muchos de los sujetos que pertenecen al mundo popular, postula la inmanencia de lo sagrado, su característica de dimensión mayor y constitutiva de la totalidad en la que vive (de manera tal que los hechos siempre, en algún grado, están determinados por lo sagrado). Sintetizando las dos dimensiones antes aludidas (la afirmación personal y el amparo del más allá) Edilson refería su lectura de Paulo Coelho como una posibilidad para compatibilizar esas dimensiones.

Su lectura de *El alquimista*, influyente en la elaboración de sus decisiones, daba cuenta de estas dos premisas. Para él, como para muchos lectores, una única frase tiene tanta potencia como el libro entero. Un trecho de *El alquimista* lo remitía a su situación y, al mismo tiempo, la modificaba porque permitía establecerla y fijarla como una posibilidad en el caos de representaciones y emo-

ciones: el protagonista del libro, que había emprendido un camino para realizar sus deseos, se conforma con la comodidad de una posición mediocre luego de haber atravesado inmensas dificultades en aras de unos sueños que volvían a reclamarlo con intensidad angustiante. ¿Pájaro en mano o cien volando? Edilson encontraba en este dilema una familiaridad con su disyuntiva personal. Pero mientras el protagonista del libro se debatía entre la mediocridad y el riesgo, Edilson sabía que su retiro voluntario era forzado porque no sería raro que la empresa lo echase en poco tiempo o que cambiara el régimen laboral de forma nada conveniente para él. Lo que sucede no es simple “identificación” (en el sentido psicoanalítico) sino un proceso de simbolización más abarcativo que hace viable aquello que describe Petit (2001: 48):

El texto viene a liberar algo que el lector llevaba en él, de manera silenciosa. Y a veces encuentra allí la energía, la fuerza para salir de un contexto en el que estaba bloqueado, para diferenciarse, para transportarse a otro lugar.

La lectura ofreció una forma posible de asumir la constricción de la realidad —Edilson acabó optando por la indemnización y apostando al mercado. Y si no es sólo con libros que ocurren estas resoluciones, tampoco es sin Paulo Coelho que se instaura y define la volición de Edilson, que recuerda una fórmula de su autor que le sirve como *leit motiv*: “Cuando se quiere algo todo el universo conspira para realizar nuestros deseos”. Este pasaje idealiza el deseo y la confianza en sí mismo como puntos de partida y combustible de una forma de presencia ante los hechos que los obliga a darse.

Pero la fórmula retenida por nuestro lector contiene un exceso respecto de esta interpretación. Un exceso cuyo sentido se revela y se define en otro momento de la lectura de Edilson. Si hay una conspiración del mundo, ya no existen hechos absolutamente externos al individuo que decide que no es independiente de una totalidad que lo contiene. No es casualidad que su lectura subraye otra idea del mismo libro, junto a la anterior: el alma del mundo se alimenta de la realización de los sueños y por eso los estimula, los pone en cada persona y les da posibilidades de ser realizados. *El alquimista*, según Edilson, refiere a la tensión entre el destino y la libertad, y la interpreta co-

mo la forma en que se hace un uso sabio de la segunda para inscribir la trayectoria personal en un orden privilegiado que está presente en el destino. La dimensión de la libertad es entendida como afirmación positiva de la voluntad, como ejercicio pleno de facultades (según Edilson, Paulo Coelho le permitió “despertar, ser consciente, usar mi cabeza, según he leído, la usamos menos de lo que podemos”), como realización de posibilidades que, no obstante, son siempre parte de un conjunto: “Tenemos libertad, pero tenemos muchos destinos que no dependen de nosotros, pero están dichos”. La decisión y el movimiento al servicio de la consecución de un sueño constituyen un momento del movimiento global que cualifica la operación de Edilson como adhesión, promesa, inscripción en un régimen de dones y contradones con lo mayor y más alto.

En la lectura de Edilson, Paulo Coelho confirma y sintetiza una serie de creencias que implican la continuidad de lo natural y lo sobrenatural, de lo material y lo espiritual, y la posibilidad de operar con rituales y acciones el circuito que une esos momentos: la confianza y decisión que propician una conspiración a nuestro favor con el fin de realizar deseos que el alma del mundo pone en nosotros pertenecen a la misma dialéctica que se establece entre el sujeto y lo sagrado, y que permite la participación de la experiencia del abuelo al convalidar los deseos de Edilson con la presencia de aquél en espíritu. La idea de los sueños concebidos como voces de otro mundo, que nace de la vigencia de las creencias afrobrasileras y espiritistas cultivadas en su hogar y presentes a la hora de diseñar su nuevo rumbo, informa su actual compromiso en el mundo privado: su búsqueda de empleo en el área de turismo, su entusiasmo con la “ecología” y con la posibilidad de viajar como guía turístico a Fernando de Noronha (un santuario ecológico brasileño), no son producto de su nueva orientación en el mercado sino, según Edilson, provocados por el “caboclo” (entidad espiritual afrobrasilerera representada por un aborígen) muy fuerte de su abuela y de su intensa ligación con esa mujer de origen indígena. Con el Paulo Coelho que lo acompaña en el movimiento que interroga y protege su voluntad, y con el Paulo Coelho que hace eco a la religiosidad familiar, Edilson efectúa una síntesis análoga a la de la Teología de

la Prosperidad. Las síntesis de Edilson y de la Teología de la Prosperidad no portan —como se ha postulado mecánicamente de la segunda— la presencia del “espíritu protestante según Weber”. Parte de la “locura” de Edilson se concreta en un consumo (de zapatillas, productos electrodomésticos y paseos) que sus padres cuestionan, pues contradice la lógica de la formación de un patrimonio. Por las razones que sean —el corto plazo de sus ocupaciones, el costo económico que tiene el proyecto de las obligaciones familiares y el correlativo aumento del lapso de capitalización para afrontarlas, o por simple deseo— la posición de Edilson lleva implícito un *carpe diem* que no guarda la más mínima familiaridad con la figura clásica de la ética protestante. Y de la misma forma tenemos, más que racionalización, un movimiento de protección/formulación de los propios deseos aliado a la liberación de un impulso de consumo.

CONCLUSIÓN

Hay algo que iguala a Edilson, a Jorge y al resto de los individuos citados aquí: el epicentro en el que resuena como una verdad la Teología de la Prosperidad para Jorge, la matriz desde la cual se hace verosímil para Edilson la idea de que “lo más alto”, lo sagrado, lo sobrenatural, lo que está más allá de nosotros mismos, proveerá en un sentido económico y no sólo moral, psicológico, “religioso”. ¿Cómo pensar ese epicentro, ese *humus* fértil en el que florecen las creencias en que el desarrollo terrenal es algo santo y es garantizado por lo sagrado?

Reguillo (2004) ha señalado que en la recepción latinoamericana de los discursos esotéricos globales opera una particularidad de la situación: la eficacia ignorada de una secularización inconclusa. Quizás podríamos llegar a la hipótesis de que existe un fondo de religiosidad “silenciado pero no silencioso” (utilizo las palabras de Reguillo en un sentido quizás no previsto por la autora) que es la estructura de acogida de unos discursos que permiten a los actores hacerse de un panorama de futuro, programar en parte su acción. La observación que cito es aguda por que bajo la categoría de “secularización inconclusa” capta la razón de la influencia de un género de

discursos y símbolos que la mayor parte de los analistas tiende a explicar por efectos exclusivos de la omnipotencia de los enunciadores. Incluso los analistas de la religión, que hasta por razones de supervivencia de su especie están siempre prestos a denunciar los límites de la secularización, no consiguen formular el papel de esa sacralidad con la claridad que lo prefigura la observación citada. Desarrollar el sentido de esta intuición, articularla con las observaciones de antropólogos que han estudiado la religiosidad popular en Argentina o Brasil, es la forma más cabal de dar cuenta del elemento común a los héroes de nuestras pequeñas historias.

La “secularización inconclusa” de Reguillo registra la operatividad y la extensión de una realidad que puede ser captada desde la perspectiva de los que la viven como un término positivo, más allá de la simple negación parcial de “nuestra secularización”. Esa captación en positivo de la secularización inconclusa es lo que puede comprenderse como el carácter cosmológico del universo simbólico de las clases populares en Latinoamérica. En esa dirección, Duarte (1986: 243), partiendo de la centralidad de la categoría de totalidad para las clases trabajadoras, describe la existencia de representaciones que implican un nivel “hiper-relacional” que, conforme a la definición de Levi-Strauss, opera “la exigencia de un determinismo más imperioso y más intransigente” (Levi-Strauss, 1970: 31, *apud* Duarte, 1986). Ese plano de posición más abarcadora, en la visión del mundo de los grupos populares (206, 209), supone la íntima conexión de los planos de la persona, la naturaleza y de la sobrenaturalidad” (*ibid.*: 248, trad. mía) y genera una relación específica con un “más allá de los individuos”.

Cuando afirmo que la experiencia popular es cosmológica, lo hago pensando en una contraposición clave a la tendencia propia de la modernidad. Ésta ha sido la cultura que instauró una cisura radical entre el aquí y ahora y el más allá, un divorcio entre los hombres y los dioses, una autonomía y una segmentación de dominios, de modo que desde el punto de vista moderno es justificado hablar de lo trascendente y lo sobrenatural. La visión cosmológica, en cambio, está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es

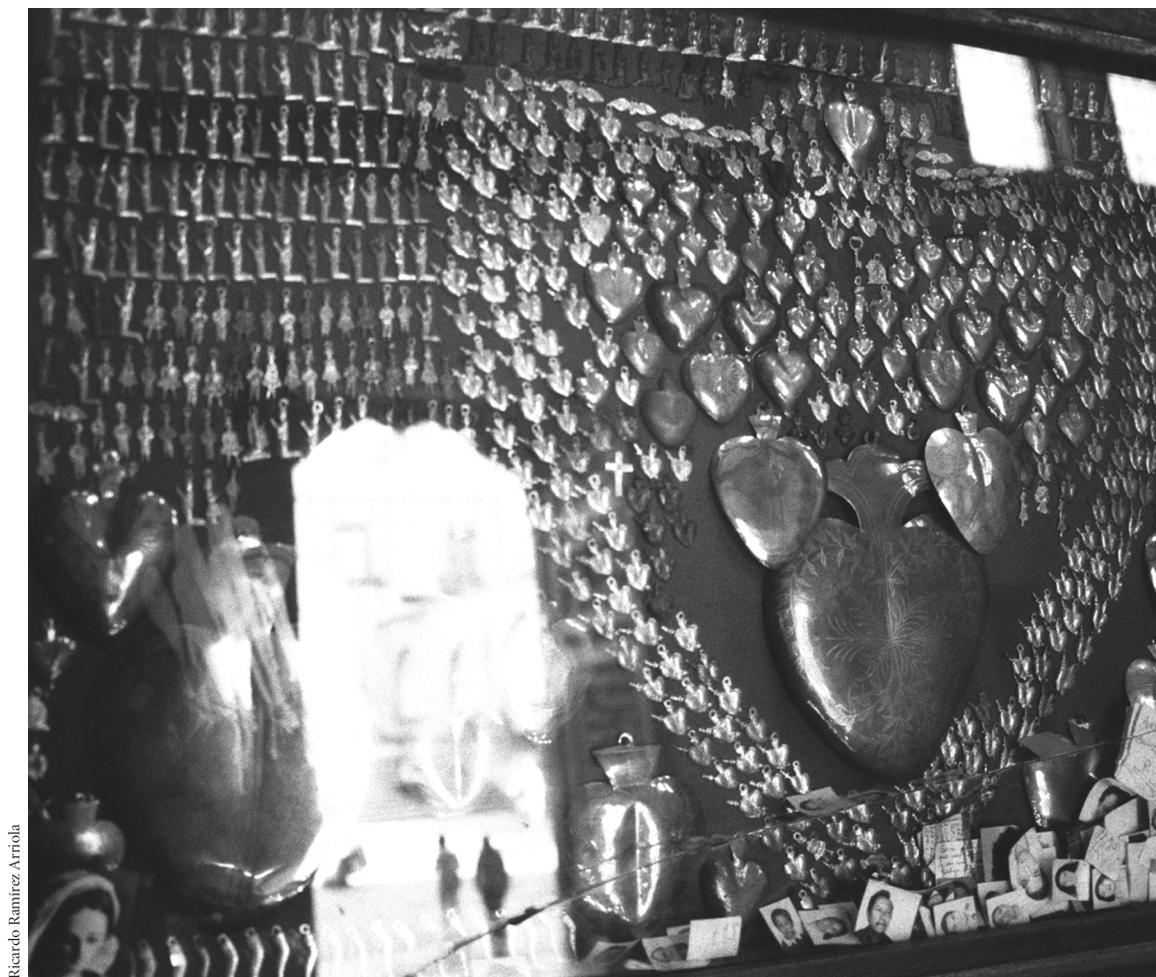
un nivel más de la realidad. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esas referencias que, en todo caso, fueron roídas por algunos de los avances de la modernidad y, sobre todo, obliteradas por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo. Pero es necesario no conceder al prejuicio que, identificando cosmología con “antigüedad”, espera que tales visiones sólo puedan encontrarse entre los restos de civilizaciones antiguas y nunca dentro de un subconjunto de “nuestro mundo” (al que por ingenuidad u omnipotencia creemos homogéneo y consensualmente secularizado). Ni la “antigüedad” ni unos hipotéticos “lazos con la tradición indígena” son indicadores de la existencia de una posición cosmológica sino, por ejemplo, la diferencia de expresiones que adquiere lo sagrado en la experiencia propiamente moderna y en la que dentro del mundo moderno le adjudican algunos grupos.¹⁷

Esto es evidente cuando se compara el valor diferencial con que se presenta la categoría de milagro. Para la experiencia moderna, milagro es sinónimo de excepcional e inexplicable:¹⁸ es preciso preguntarse si en la experiencia cosmológica popular, aunque se use frecuentemente el vocablo, milagro significa lo mismo. En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, en un nivel sobredeterminante, lo “espiritual” y lo divino que integran un *continuum* y no un sistema de compartimentos estancos. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. Birman (1994: 36) se refiere a esto como una visión encantada; y Fernandes (1994), contrastando concepciones del creyente moderno con las de un peregrino que vive el “realismo fantástico” (1994: 116), afirma que en esta perspectiva se vive la “presencia en la tierra de una fuerza mayor que las fuerzas terrenales” (Fernandes, 1994: 118).

Muchas veces se afirma que la religiosidad crece en virtud de la crisis social, política o económica. En la expe-

¹⁷ Para un desarrollo más extenso y sistemático de esta cuestión, véase Semán (2001).

¹⁸ Corten (1998: 200) muestra cómo éstos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de san Agustín a Hobbes.



Ricardo Ramirez Arriola

riencia popular la capacidad de donación de sentido de la experiencia religiosa no ha estado ausente; al no hacerse observable bajo la forma canónica de una “religión primitiva” o “ancestral” la han ignorado en su pluralidad de sencillas expresiones cotidianas. Los sujetos modernos sufren muertes de familiares, desilusiones políticas y amorosas, estrés laboral y, como consecuencia de ello, recurren crecientemente (pero en última instancia) a las religiones. En la experiencia popular este recurso está dado de antemano en la definición de la realidad aprendida en una socialización primaria que incluye escuela, Estado y medicina, pero también curanderos, tías que rezan y altares hogareños en los que se ofrenda a los santos por los exámenes aprobados, los doctores buenos y las leyes jus-

tas. Cualquier éxito y cualquier tropiezo envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. De más está decir que “religión” y “espiritualidad” son los términos precarios, provisionales y pobres para nombrar esa experiencia, ya que es denominada desde el punto de vista de quien se ha extraído de ella. Dichos términos son redundantes para una experiencia que no separa entre lo religioso y lo no religioso, lo espiritual y lo material, para la que cabe la expresión de que allí no hay religión, porque “todo está imbuido de religión, todo es signo de fuerzas divinas” (Benveniste, 1969).

Dada esta superficie cultural, la expansión de los discursos de prosperidad es mucho menos misteriosa de lo

que parece y hace menos necesaria la hipótesis de la presión mediática o la exacción deshonesto (un verdadero demonio del imaginario iluminista que desconoce el carácter paradójico que presenta su apocalipticismo permanente). Una duda esclarecedora surge cuando, a todo lo que hemos expuesto, sumamos lo que sabemos sobre las relaciones de reciprocidad y jerarquía y lo que sabemos acerca de lo incompleto, contradictorio y autolimitado del proceso de secularización. ¿La Teología de la Prosperidad no debe su expansión a su capacidad de traducir en el lenguaje del equivalente general la lógica del sacrificio (del hacer sentido por medio del intercambio) históricamente tramada en bienes de uso? Esta lógica no se agota con la modernidad (ya que una mentalidad cosmológica subyacente la subvierte y activa otras posibilidades), pero se ve obturada con la mercantilización que deprime el valor de los bienes de uso que históricamente marcaron su realización. La Teología de la Prosperidad organiza un mundo ritual en el que la moneda sustituye al animal, a la parte de cosecha, al caminar esforzadamente; provee sinónimos para la entrega y la hace posible para quienes viven en ciudades, ganan salarios; y al mismo tiempo abre un espacio para que las bendiciones se concreten en la misma especie. De igual forma, efectuando la compatibilización de principios diferentes, opera una parte de la recepción de la literatura de autoayuda: ella permite que se comuniquen los elementos activos de “una secularización inconclusa” con la afirmación del Yo por medio de un ritual privado que resignifica al escritor como a “un clérigo de nuevo tipo” (Semán, 2004) y a la lectura como un acto que apunta —en un alcance mayor al de la diversión, el goce estético o el conocimiento— a la experiencia de lo sagrado.

Lo que nuestros datos dicen es que, más allá de lo que estos fenómenos representen axiológicamente para nosotros, tienen dignidad ontológica. En eso y no en ninguna blandura lógica reside el relativismo que nos permite entender nuestra comprensión de los mismos.

Bibliografía

- Benveniste, Émile, 1969, *Vocabulaire des institutions Indo-Europeennes*, Minuit, París.
- Birman, Patricia, 1994, “Destino dos homens e sacrificio animal: interpretações em confronto”, en *A dança dos sincretismos. Comunicações do ISER*, ISER, Río de Janeiro, pp. 35-43.
- Certeau, M. de, 1991, “Creer: una práctica de la diferencia”, *Descartes. Revista Internacional de Psicoanálisis*, marzo, Buenos Aires.
- Corten, André, 1995, *Le Pentecotisme au Bresil: Emotions du pauvre et romantisme theologique*, Khartala.
- , 1998, “La Banalisation du miracle: Analyse du discours de l’argumentation”, *Horizontes Antropológicos*, núm. 8, Porto Alegre.
- Duarte, Luiz Fernando, 1986, *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*, Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro.
- Fernandes, Rubem César, 1984, “Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente”, *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, núm. 15-19, ANPOCS, Cortez Editora, Sao Paulo, pp. 238-273.
- Lehman, Daniel, 1992, “Prolégomeno a las revoluciones religiosas en América Latina”, *Punto de Vista*, Buenos Aires.
- Mariano, Ricardo, 1995, *Neopentecostalismo: os pentecostais estao mudando*, tesis de maestría en sociología, USP, Sao Paulo.
- Mariano, Ricardo, 1996, “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, *Novos Estudos*, núm. 44, Sao Paulo.
- Mariz, Cecilia, 1990, “Igrejas pentecostais e estrategias de supervivencia”, *Religiao e Cidadania*, San Salvador.
- , 1994, *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple University Press.
- Petit, Michéle, 2001, *Lecturas del espacio íntimo al espacio público*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Reguillo, Rosana, 2004, *El arcano y la torre: saber y poder en el neoliberalismo*, ponencia en la Reunión del Grupo Cultura y Poder-Clacso, Porto Alegre (versión preliminar).
- Saracco, Norberto, 1989, *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, tesis de doctorado, University of Birmingham.
- Semán, Pablo, 2001, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales e Religiao*, vol. 3, Porto Alegre, pp. 45-74.
- , 2004, “Notas sobre pulsação entre pentecostes e babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores”, en Otávio Velho (coord.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, CNPQ/PRONEX y Attar Editora, Sao Paulo, pp. 127-157.
- Wynarczyk, Hilario y Pablo Semán, 1994, “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”, en A. Frigerio (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, CEAL, Buenos Aires.