

OTRAS RELIGIONES, OTRAS POLÍTICAS: ALGUNAS RELACIONES ENTRE MOVIMIENTOS SOCIALES Y RELIGIONES SIN ORGANIZACIÓN CENTRAL

María Julia Carozzi

Instituto de Altos Estudios Sociales- Universidad de San Martín/ CONICET –Argentina

Resumen: El artículo analiza algunas relaciones que asocian religiones sin organización central, por un lado y movimientos sociales, por otro, basándose en el análisis de cuatro casos empíricos. A partir del mismo sostiene, en primer lugar, que un mismo fenómeno puede dar lugar a una masiva respuesta religiosa popular y a un masivo movimiento de protesta, pero esto último no necesariamente implica la expresión de una protesta velada pre-existente suponiendo, en cambio, un re-enmarcado radical de la situación. En segundo lugar, se argumenta que en condiciones donde la amenaza de represión ante la acción colectiva es muy alta, los objetivos de un movimiento social pueden mantenerse al tiempo que se espiritualizan los medios para lograrlos alimentando un movimiento religioso. En tercer lugar, se señala que las religiones y los movimientos sociales que convocan a idénticos segmentos de población suelen implementar formas de organización también similares. Finalmente, se afirma que la participación activa en un movimiento social puede transformar los sentidos atribuidos a los miembros del panteón religioso, re-enmarcándolos en términos del primero.

Palabras-clave: Movimientos sociales, religiosidad popular, nueva era.

Abstract: The article analyzes relationships that may be established between decentralized religions and social movements, based on data drawn from four case studies. It is argued that an event that triggers both a massive religious response as well as a corresponding protest movement does not necessarily imply the pre-existence of veiled protest, as some authors have argued, but sometimes involves a radical re-framing of the situation. It is also suggested that in situations where the threat of repression against collective action is high, the goals of a social movement may be maintained as the means to accomplish them are spiritualized, fueling a religious movement. Further, it proposes that religions and social movements that appeal to the same segments of the population develop similar forms of organization. Finally, it states that active participation in a social movement may transform the meanings assigned to spiritual beings, re-framing them in its own terms.

Keywords: Social movements, folk religion, new age, resistance.

Cuando, en la actualidad, los cientistas sociales de la religión pensamos en los modos de articulación entre política y religión, generalmente vienen a nuestra mente: las presiones de las grandes organizaciones religiosas sobre el Estado para garantizar la implementación de ciertas políticas; las actitudes de los miembros y los adherentes de determinadas organizaciones religiosas en relación con ciertos ítems de la agenda política o, directamente, sus preferencias en relación con los distintos partidos políticos; las convicciones religiosas de los funcionarios de gobierno; la participación como funcionarios del gobierno de los miembros de ciertas organizaciones religiosas; la creación de partidos políticos por parte de las organizaciones religiosas; el accionar de los funcionarios de los partidos así formados en el gobierno y las políticas del Estado en relación con el pluralismo religioso. Otros tipos de interrelación han sido menos frecuentemente analizados y, sobre todo, menos centrales en nuestra concepción de la articulación entre religión y política. Esto parece indicar que el Estado, por un lado, y las grandes organizaciones religiosas, por otro, ocupan un lugar hegemónico en nuestra concepción de la articulación entre religión y política, a pesar de que todos mantenemos definiciones más amplias tanto de una como de la otra cuando las consideramos por separado. Esta centralidad parece herencia, al menos en parte, de la importancia que el problema de la secularización tuvo en el nacimiento y posterior desarrollo de las ciencias sociales, no sólo como tema a investigar sino como norma constitutiva¹ y objetivo programático (Beckford, 2003, p. 30-72).

Adicionalmente, en mi país, la Argentina, en que los estudios de religión tienen un lugar absolutamente marginal en las ciencias sociales, el hacer públicas frente a otros cientistas sociales estas articulaciones entre las grandes organizaciones religiosas, particularmente la iglesia católica, y el Estado ha sido la táctica central que los estudiosos de la religión han desplegado para legitimar su objeto de estudio. Es mi fuerte impresión que esta táctica, que parece tener algunos resultados a corto plazo, como hacer que otros cientistas sociales se interesen brevemente por lo que quienes estudiamos religiones tenemos para decir, en el largo plazo, no hace sino echar más sombras sobre nuestro objeto de estudio y, consecuentemente, sobre la calidad académica e integridad moral de quienes lo investigamos. Esto sucede, al menos en parte, porque cuando observadas con este foco en la relación Estado/ catolicismo las relaciones entre los movimientos progresistas y la religión aparecen generalmente como relaciones de

oposición más o menos encarnizadas y esto no hace sino reforzar la identificación entre religión y conservadurismo que es parte de la cultura de las clases medias ilustradas porteñas.

Hay, por otra parte, un modo también central, que fue muy frecuente en los últimos años de la década del 60 y primeros de la del 70, de oponerse a este modo de ver la articulación entre religión y política que constituye una inversión del anterior y que reside en preguntarse, desde algunos de los marcos teóricos proporcionados por la sociología marxista y neo-marxista, por las relaciones entre religiosidad popular, conciencia de clase y revolución. Dadas las escasas oportunidades que la historia latinoamericana proporciona para investigar empíricamente esta relación, las respuestas a las cuestiones así levantadas son generalmente especulativas refiriéndose al potencial transformador de la religión y sus potenciales límites que parecen depender más del grado de simpatía que el investigador tenga con la actividad religiosa que de su análisis de algún caso concreto de relación. Así, por ejemplo, algunos intelectuales marxistas Argentinos en las décadas del 60 y 70, rescataron algunos difuntos milagrosos como manifestaciones proto-revolucionarias enmarcando, a la manera del mito, como origen lo que para ellos constituía un objetivo: el apoyo popular a los ideales revolucionarios².

Cuando, en cambio, intentamos un descentramiento de esa mirada sobre las articulaciones entre religión y política, este descentramiento trae una —desde mi punto de vista— siempre saludable variedad a las cuestiones abordables dentro de ese campo mixto política-religión. Una de estas cuestiones, que es la que voy a considerar aquí, es la de la diversidad de modos de articulación entre las religiones que no están controladas por asociaciones de especialistas en lo religioso y que no tienen —por lo tanto— ni una organización, ni una doctrina ni una jerarquía de poder formalizada, por un lado, y los movimientos sociales, por otro. Como los antropólogos bien saben, esas religiones sin organización, doctrina ni jerarquía —a las que en occidente se suele llamar religiosidad popular o Nueva Era, dependiendo del segmento social que las practique— son, en el registro etnográfico, más comunes que las iglesias y sectas, que sin embargo, ocupan un lugar central en los esquemas culturales occidentales acerca de las religiones (Boyer, 2001, p.265-296). Sin pretender, de modo alguno hacer un *racconto* exhaustivo de tales vinculaciones, voy a ocuparme aquí de cuatro tipos de articulación entre movimientos sociales y religiones sin organización central ni doctrina instituida refiriéndome a cuatro casos empíricos.

El estudio de la articulación entre movimientos sociales y religiones

Esta búsqueda de conexiones empíricas entre movimientos sociales y religiones no organizadas se inscribe en una línea de estudios relativamente integrada que busca flexibilizar los límites entre los estudios de movimientos sociales —entendidos de un modo amplio como los intentos colectivos de identificar, desafiar y cambiar situaciones que los participantes consideran injustas o inaceptables empleando principalmente medios que se encuentran por fuera de la política institucionalizada (Beckford 2001), por un lado y los estudios de religión, por otro.

Una buena parte de los trabajos que pueden ser incluidos en esa línea se dedicaron a cultivar lo que Mauss (1993), invitando a profundizar el uso de conceptos y metodologías comunes y el planteo de problemas comparables, denominara la *cros-fertilización* entre los estudios de nuevos movimientos religiosos y los de nuevos movimientos sociales. Probablemente, el primer producto de esta *cros-fertilización* fue la aplicación de la teoría de movilización de recursos al análisis del desarrollo de movimientos religiosos (Bromley y Shupe, 1980; Bromley, 1985), un procedimiento que fue, en nuestra área geográfica, continuado por Frigerio (1997) aunque imprimiéndole modificaciones para incluir los simbólicos entre los recursos considerados. Otra vinculación teórico-metodológica en el estudio de movimientos sociales y religiosos residió en la difusión del uso, en el estudio de ambos, de los conceptos de “marcos de movimientos” y “alineamiento de marcos” impulsado por Snow y sus asociados (Snow et al., 1986). Estos conceptos resultarían empleados en nuestra región por un buen número de estudios de diversos movimientos religiosos que he revisado en otra parte (Carozzi, 1998). Finalmente, Lofland y Richardson (1984) emplearon un concepto derivado del estudio de movimientos sociales, el de “organizaciones de movimientos”, al análisis de movimientos religiosos para reemplazar los de iglesia y secta que, a su juicio, dificultaban las comparaciones entre unos y otros.

Sin embargo, no son estas interrelaciones teóricas las que nos interesan aquí a fin de contextualizar los fenómenos que discutiremos más abajo sino los tipos de conexión empírica que los trabajos que se inscriben en esta línea han encontrado entre religiones, por un lado, y movimientos sociales, por otro. Probablemente la clase de conexión más tempranamente

analizada en la literatura fueron las relaciones de competencia entre organizaciones de movimientos políticos y religiosos. Lofland y Richardson (1984) pasan breve revista a las mismas apuntando que su presencia se halla condicionada por el grado de amenaza de represión imperante. Basándose en trabajos anteriores, los autores afirman que la represión consistente de las organizaciones de movimientos políticos coincide a menudo con el surgimiento de nuevas organizaciones de movimientos religiosos. En tanto, las organizaciones de movimientos religiosos compiten más efectivamente con las de movimientos políticos en momentos en que un alto grado de efervescencia política coincide con un alto grado de represión.

Zald y Mc Carthy (1990), por su parte, encontraron que los grupos religiosos a menudo actúan como fuentes, facilitadores y potenciadores de movimientos sociales prestándoles sus estructuras de organización y comunicación, dinero y personal u organizaciones mediadoras que comunican habilidades, tácticas y visiones que pueden ser utilizadas por distintos movimientos sociales emergentes. Un análisis de una articulación de este tipo la proporciona Mc Adam (1982) quien muestra cómo varias congregaciones cristianas locales se involucraron en forma directa en el movimiento por los derechos civiles en el sur de los Estados Unidos. Osa (2003) establece una relación similar entre organizaciones católicas y el movimiento Solidaridad en Polonia. En nuestra región un ejemplo de esta articulación lo proporciona la suma de bases organizacionales de distintas religiones en la potenciación de un movimiento por la paz ciudadana que analiza Patricia Birman (2004) .

Otro tipo de conexión encontrada entre religión y movimientos sociales, que a menudo parece coincidir con el anterior , es el que señala el uso de imaginaria religiosa por parte de los movimientos sociales. Empleado intencionalmente o no con ese fin, este uso tiene a menudo gran efectividad para convencer y movilizar a los potenciales adherentes. Tanto Laba (1991, p. 126-154) como Osa (2003) han mostrado el amplio despliegue de imaginaria católica por parte del movimiento Solidaridad en Polonia. Mc Adam (1999) por su parte señala que los estilos discursivos de los pastores de las congregaciones cristianas fueron exitosamente adoptados por los de los líderes del movimiento por los derechos civiles en sus apariciones públicas. En nuestra área geográfica Pereira Leite (2003) ha mostrado como el Movimento Popular de Favelas al mismo tiempo que encuentra en la pertenencia religiosa católica uno de sus elementos para la convocatoria,

formula sus objetivos –la defensa de los derechos civiles de los habitantes de las favelas- en discursos documentos y panfletos, empleando un lenguaje religioso.

Kent (1993) encuentra una relación idéntica pero de sentido inverso mostrando que los grupos religiosos pueden apropiarse de la retórica de un movimiento social de amplia convocatoria modificando sus objetivos. Su estudio analiza este tipo de relación entre diversos grupos religiosos orientalistas jerárquicamente organizados que proponían la transformación individual, por un lado, y la retórica del movimiento de la Nueva Izquierda en los Estados Unidos, por otro.

Adicionalmente, algunos estudios han encontrado que los nuevos movimientos sociales poseen características tradicionalmente atribuidas a los fenómenos religiosos en general. Así Beckford (2001) ha afirmado que movimientos aparentemente no religiosos que promueven transformaciones en los derechos humanos, las relaciones de género, el medioambiente y la guerra tienen costados definidamente religiosos. Por un lado, los activistas de los movimientos sociales que practican alguna religión determinada a menudo formulan, para sí y para otros, los objetivos del movimiento en términos de ésta. Al mismo tiempo, los activistas que no practican ninguna religión a menudo sacralizan –en el sentido de tornarlos algo que suscita sentimientos de reverencia- los objetivos, la ideología o las acciones colectivas del movimiento. De tal modo, afirma el autor, los sentimientos optimistas que emergen de la convicción de que finalmente el bien triunfará sobre el mal; la inmersión “efervescente” en las actividades del movimiento que celebran su unidad y su propósito o una visión espiritualizada de la situación que el movimiento busca alcanzar, a menudo suscitan sentimientos asociados a la sacralidad. A estos aspectos identificados por Beckford Hannigan (1993) acrecienta el uso de una retórica religiosa por parte de algunos sectores de los activistas de nuevos movimientos sociales como el feminismo y el movimiento ecológico.

El presente trabajo intenta ampliar este panorama de conexiones entre religión y movimientos sociales focalizándose en prácticas religiosas que carecen de doctrina y organización central generalmente englobadas en la religiosidad popular y el movimiento de la Nueva Era mediante el análisis de cuatro casos empíricos provenientes de Argentina.

Santificaciones Populares y Marchas del Silencio en el Noroeste Argentino

El primero de estos casos, que fue estudiado por Claudia Lozano (2003; en prensa), ilustra algunas vinculaciones empíricas directas entre una religión no organizada que podemos describir sucintamente como la canonización popular de mujeres muertas por sus compañeros sexuales en el noroeste argentino y un movimiento de protesta que desembocó en la intervención del poder judicial y la policía y la renuncia del gobernador de una provincia de esa región.

De acuerdo con el relato de aquella investigadora, en el año 1990 en la ciudad capital de una provincia del Noroeste argentino –Catamarca– se encontró el cadáver semidesnudo de una joven de 16 años, presuntamente violada y asesinada, y visiblemente mutilada: María Soledad Morales. En la ciudad pronto comenzó a correr el rumor de que un grupo de jóvenes con directas relaciones de parentesco y lealtad política con funcionarios del gobierno era responsable del crimen. Los agresores pertenecían a la elite dirigente, en tanto la víctima pertenecía a una familia humilde, señala Lozano. A lo largo de los sucesivos juicios, en parte gracias a los rumores que corrían en la ciudad y en parte debido a la investigación periodística fue descubriéndose como las autoridades policiales inmediatamente después del hecho ocultaron las evidencias que podrían ayudar a identificar a los autores del crimen e inventaron otras para encubrirlos (Lozano 2003, en prensa). Como señala Guy (2004, p.263) el mutilar el cadáver y arrancarle el cabello cuando ya estaba muerta fue una de estas maniobras de ocultamiento.

En el lugar donde fue hallado el cuerpo mutilado de María Soledad Morales en Septiembre de 1990, en las afueras de la ciudad de Catamarca, un sacerdote puso una cruz de madera, para que el pueblo reflexionara sobre las razones del asesinato. Rápidamente, los habitantes de Catamarca, comenzaron a realizar pedidos y promesas a la difunta María Soledad y a dejarle ofrendas en la cruz dando origen a un santuario (Morandini, 1991, p. 109). Ocho años después, cuando el juicio terminó, a la cruz se había agregado una lápida conmemorativa, una estatua de la víctima con una balanza en la mano, representando la justicia y dos bancos de plaza. Tanto la lápida como la estatua estaban colmados de ofrendas para María Soledad: flores, velas, guardapolvos, cuadernos escolares y placas de agradecimiento (Lozano, 2003).

De acuerdo con la reconstrucción de los hechos que realiza Lozano (en prensa) fue gracias al liderazgo de una religiosa que estaba al frente del colegio católico donde asistía la víctima, al impulso proporcionado por el sentimiento de injusticia que embargó a las compañeras de María Soledad y a la acción sostenida de los familiares de la joven, que comenzaron a organizarse las Marchas del Silencio. En ellas los participantes recorrían las calles de la ciudad hasta la plaza, sin pancartas ni banderas y en absoluto silencio. A partir de las "*Marchas del Silencio*", que muy pronto concitaron el interés de los medios nacionales, la prensa opositora catamarqueña impulsaría el debate público sobre la impunidad imperante en la sociedad y sobre la desigualdad de los ciudadanos ante la Justicia. Las Marchas comenzaron a crecer para abrigar no sólo a los interesados en el esclarecimiento del crimen sino al conjunto de los opositores del gobierno catamarqueño y habrían de realizarse durante los ocho años que duraron los sucesivos juicios.

Durante todo ese período varios funcionarios del gobierno trataron de encubrir a los responsables del crimen a través de amenazas y sobornos a los testigos, policías y peritos involucrados en él. "El carácter masivo de las marchas, y la continuidad en el tiempo de la investigación periodística, llevaron al gobierno nacional a intervenir el gobierno provincial y al gobernador, Ramón Saadi, a renunciar a su cargo", señala Lozano (en prensa, s/n). Finalmente, en 1998 se realizó un juicio en el cual los dos principales responsables de la agresión según la opinión popular fueron condenados.

La canonización popular de María Soledad era absolutamente previsible. En el noroeste argentino abundan los casos de mujeres muertas en manos de parejas sexuales, estables, ocasionales o forzadas, que se vuelven hacedoras de milagros. Por otra parte en todo el territorio argentino, las víctimas de asesinato –varones o mujeres– con menos poder oficialmente reconocido y/o riquezas que sus victimarios son frecuentemente canonizadas popularmente: objeto de pedidos, promesas y ofrendas y depositarias de poder milagroso. Sin embargo, y dado su doble carácter de canonizada popular y mártir/emblema de un movimiento por la justicia que acabó con la intervención tanto del sistema judicial como de la policía de su provincia y con la renuncia del gobernador, los eventos que siguieron a la muerte de María Soledad nos permiten pensar por qué en su caso, y no en otros, la muerte violenta de una mujer que aparentemente había mantenido relaciones sexuales con su victimario no acabó exclusivamente en milagros sino también en protesta continuada y en pedido de justicia y transformación política.

La primera hipótesis que podríamos adaptar de la literatura sobre canonizaciones populares es que la frecuente canonización de mujeres muertas en manos de sus maridos, amantes o violadores serían una forma velada de expresar la conciencia de la injusticia de las relaciones de género, que sólo en contadas ocasiones, como en el de María Soledad, se volvería protesta explícita y visible (De Certeau 1984, Scott 1990) . Sin embargo, los datos no parecen corroborar esta hipótesis. Una de las cosas que Claudia Lozano encontró es que quienes asistían a las marchas y quienes les pedían milagros a María Soledad, la criticaban por “andar en la calle”, gustar de las fiestas y mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio y que estas críticas se extendían a todas las muertas milagrosas en el noroeste. En cambio, nadie parece hablar de la injusticia de sus muertes: de la injusticia de la que se habla, en el caso de María Soledad es de la que reside en la impunidad de los hijos de la elite gobernante ante la justicia. La relación que se pone en tela de juicio en las marchas es la de los poderosos con los/las humildes frente a la justicia, no la que repetidamente da origen a la santificación: la de las mujeres muertas en manos de sus compañeros sexuales. A partir del material presentado por la investigadora (Lozano 2003), es posible deducir que en el noroeste de Argentina en general, y en Catamarca en particular, estas muertas se tornan milagrosas más por su carácter liminar -en el sentido de que conjugan características de comportamiento consideradas masculinas y cuerpos clasificados como femeninos (esto es son mujeres a las que les gusta el sexo y que salen del ámbito doméstico) que porque encarnen registros ocultos o formas veladas de expresar la conciencia de la dominación de las mujeres y la violencia de género. Con escasas excepciones nadie en Catamarca parecía reivindicar el derecho de María Soledad o de las otras mujeres santificadas a llevar la vida sexual que le apetecía sin ser criticadas o agredidas. Lo que sí parecían reivindicar tanto los participantes en las marchas del silencio como quienes le hacían pedidos de milagros a María Soledad, que en muchísimos casos eran las mismas personas, era el hecho de que sus victimarios debían ser juzgados e ir presos en vez de gozar de impunidad por su carácter de “hijos del poder” y la contrastante humildad de su víctima.

De modo que la movilización masiva y continuada que implicaron las marchas del silencio requirió un proceso de re-enmarcado (Carozzi 1998) del caso de María Soledad, efectuado tanto por la hermana

directora de la escuela como por los opositores al gobierno y la prensa. Este re-enmarcado agregaba al esquema que, en su carácter de difunta milagrosa asociaba a María Soledad a otras “mujeres de costumbres liberales muertas por sus compañeros sexuales” otro que ponía el acento en los culpables- los hijos del poder y el gobierno provincial que los encubría, en la injusticia que ello implicaba para los humildes y en el modo de terminar con esa impunidad e injusticia: participar en forma continuada en las Marchas del Silencio. La construcción y propagación de ese marco parece haber sido clave para transformar una santificación popular en un movimiento de protesta.

Tenemos entonces, una primera forma de articulación entre religión –no organizada, sin doctrina, ni jerarquía- y un movimiento de protesta que es una relación de continuidad histórica directa entre la primera y el segundo. Sin embargo, esta continuidad no se produce de un modo directo y sin mediaciones debido a la expresión abierta de lo que se hallaba velado, sino que supone la construcción de un nuevo marco de acción colectiva (Snow y Benford, 1992): la identificación de una injusticia, la determinación de los agentes responsables de esa injusticia, y la implementación de una tecnología de protesta que se presentó como medio para subsanar esa injusticia. En el caso de la Catamarca de María Soledad, donde el costo de la protesta era muy alto, debido a la dependencia de la población en relación con el empleo público y el control que el gobierno ejercía sobre este empleo (Lozano, en prensa), esto implicó además el echar mano de una tecnología de protesta, las marchas del silencio, que tenía características de procesión religiosa, se realizaba en silencio, sin consignas ni pancartas. Y esto conlleva una segunda forma de articulación entre movimientos sociales y religión en situaciones donde la amenaza de represión es alta: el empleo de técnicas de protesta de apariencia religiosa, que resulta en formas a un tiempo muy visibles, muy movilizadoras y muy eufemísticas de protesta social. Aquí también como en el caso del movimiento por los derechos civiles que analiza Mc Adam (1982,1999) y en el de Solidaridad que investigó Osa (2003) este empleo está directamente ligado a la participación de organizaciones de una religión instituida, en este caso el colegio católico al que asistía María Soledad, su personal y sus redes –las alumnas y su familia- en la protesta.

Anunciando la Nueva Era en Buenos Aires, o los caminos de la revolución en medio de la represión

Un segundo caso que revela otras formas de articulación entre religión y movimientos sociales sucedió en Buenos Aires, en el año 1981, durante la última dictadura militar. Cuando la derrota del peronismo y la izquierda revolucionarios resultaba evidente y la efectividad de la represión militar había sido demostrada, Miguel Grinberg, desde la revista *Mutantia*, anunciaba con bastante éxito una “revolución de los corazones”. La revolución, afirmaba, no se llevaría a cabo por la organización y la acción colectiva sino mediante:

- el acceso definitivo de la Conciencia hacia un cuadro de dimensiones nuevas, y su consecuencia inmediata: el nacimiento de un Universo completamente renovado,

- la encarnación en personas individuales concretas de una capacidad particular de cambiar las reglas del juego

- y, finalmente, la incubación en el inconsciente de mucha gente en todo el planeta de la afirmación de la vida.

Esta revolución de los corazones, se llamaba Nueva Era o Conspiración Acuariana.

En las páginas de los sucesivos números de la revista *Mutantia*, primer plataforma de lanzamiento de este movimiento espiritual en Argentina, durante los últimos años de la dictadura militar, la transformación radical de la sociedad que tantas adhesiones había generado en la Argentina de los 70, se mantenía como objetivo pero cambiaba drásticamente sus medios: ya no se vería lograda por la acción colectiva, impensable bajo las condiciones de represión que había impuesto la dictadura militar, sino mediante la transformación individual interna. Vemos aquí entonces un movimiento de sentido opuesto al presentado en el ejemplo anterior: allá la religión desembocaba en movimiento social, aquí, el movimiento social se transforma en movimiento religioso. Y en este proceso, también se produce un re-enmarcado según el cual, los objetivos siguen siendo exactamente los mismos, lo que cambia son los medios necesarios para llevar a cabo la transformación: en las palabras de los activistas de la nueva era la acción colectiva se ve demonizada como fuente de todo tipo de males, en tanto la transformación individual de las conciencias se postula como camino de transformación personal, social y planetaria.

Este proceso de sobrenaturalización de los ideales revolucionarios en Argentina, bajo condiciones de represión extrema, es paralelo tanto al que Stephen Kent (1993) en el trabajo arriba citado menciona para los

grupos orientalistas centralmente organizados, como al que Todd Gitlin (1993) señala para la emergencia de la Nueva Era en Estados Unidos una década antes, donde la conversión o el pasaje de izquierdista revolucionario a “new ager” parece haber sido un tránsito común :

En los tempranos 70 parecía que ningún hogar de un ex-activista estaba completo sin meditaciones, cartas de tarot, terapias de grupo, el tao te ching y los escritos de Alan Watts sobre el zen, Fritz Perls sobre terapia gestáltica; Wilhem Reich sobre la recuperación del cuerpo; Idries Shah sobre sufismo, R.D. Laing sobre las verdades de la locura, la invocación de Baba Ram Dass a “estar aquí y ahora” y sobre todo las parábolas de Carlos Castaneda sobre las reacciones de un intelectual escéptico frente al shaman yaqui don Juan. Los gurús hacían sus peregrinaciones. Las apariciones públicas de Baba Ram Dass (antes Richard Alpert), Fritz Perls, Chogyam Trungpa, Werner Erhart, Arthur Janov, John Lilly, Swamis Satchidananda y Muktasnanda y una corte de menos conocidos semidioses aparecían como los grandes eventos de la temporada, mientras alegres *insiders* parecían poseídos por secretos de la vida negados a los mortales comunes. (Gitlin 1993:425)

De modo que estamos aquí en presencia dos nuevas formas de articulación entre religión y movimientos sociales que se suman a las anteriores. En primer lugar, la permanencia o el rescate de los objetivos de un movimiento social al tiempo que el diagnóstico de los medios necesarios para llevar a cabo la transformación cambia: la acción colectiva es reemplazada por la transformación espiritual de modo que el movimiento social desarrolla un ala religiosa. Por otro lado, el tránsito frecuente de los activistas de un movimiento social al movimiento religioso así conformado. Ambos procesos suelen producirse conjuntamente y parecen más frecuentes cuando la amenaza de represión violenta crece y las oportunidades de éxito del movimiento social disminuyen como fue el caso para los movimientos de izquierda tanto en los Estados Unidos en los tempranos 70s como en la Argentina, en los tempranos 80s.

Habitus y Aires de Familia entre movimientos sociales y religiones no organizadas

Además de estas vinculaciones históricas directas parecen existir otras vinculaciones indirectas que se producen entre movimientos religi-

osos y sociales que convocan adherentes entre los mismos segmentos de población. Por ejemplo, tanto el movimiento de la Nueva Era como los nuevos movimientos sociales que se originan en la misma época histórica y convocan mayoritariamente a las nuevas clases medias, comparten transformaciones semejantes en el modo de organización de sus adherentes cuando se comparan con los modos de organización de los movimientos sociales y religiosos preexistentes. En efecto, como concluía en otra parte:

La Nueva Era comparte con el nuevo pacifismo, el nuevo feminismo y el movimiento ecológico una organización basada en redes de individuos y microagrupaciones que se reúnen sólo temporariamente y con fines acotados. Estos movimientos también comparten como objetivo una dirección de cambio que privilegia la autonomía, rechazando la autoridad, el poder, la obediencia y las organizaciones jerárquicas y burocráticas. Este sesgo torna tanto a la nueva era como a los nuevos movimientos sociales, en la práctica, parte de un macromovimiento hacia la autonomía que cuenta entre sus protagonistas al sector más educado y acomodado de entre quienes fueron jóvenes en la década del 60. (Carozzi 1999:186)

De modo que estamos en presencia de otra articulación, empírica pero indirecta, entre movimientos sociales y religiosos que se producen en la misma época y que reúnen adherentes pertenecientes a los mismos segmentos sociales. Producto de habitus similares, los modos de organización de tales movimientos sociales y religiosos parecen asemejarse entre sí al tiempo que se distancian de los de otros segmentos sociales y épocas históricas.

Finalmente, además de este contagio de modos de organización entre movimientos sociales y religiosos que comparten los segmentos sociales de los que derivan sus adherentes, también parecen producirse coincidencias, contagios y desplazamientos en los modos de concebir a las figuras religiosas y a las figuras políticas. A partir de algunas entrevistas que estamos realizando en una villa porteña (la 21.24 de Barracas) acerca de las ideas acerca del milagroso Gauchito Gil³ que expresan sus devotos, es posible comprobar lo siguiente: los devotos del Gauchito, que son a un tiempo militantes activos del movimiento piquetero Barrios de Pie, ofrecen ante algunas preguntas, respuestas claramente diferentes de quienes no militan en ningún movimiento.

Cuando a los no militantes se les pregunta si hay otras personas que, para ellos, se parezcan al Gauchito Gil, responden mencionando a otros santos del panteón popular como San La Muerte o La Difunta Correa. Ante la misma pregunta, los militantes mencionan al Che Guevara y a Evita Perón. Mientras ante la pregunta hipotética de quiénes serían los amigos del Gauchito si hoy viviera, los no militantes mencionan a los pobres, los militantes mencionan a los dirigentes de Barrios de Pie y a su actual aliado el Presidente Kirchner. Cuando a quienes no militan se les pregunta acerca de los hipotéticos enemigos actuales del Gauchito, mencionan a los ricos y a la policía. Los militantes, en cambio, mencionan tanto a los líderes peronistas como a los líderes piqueteros que se oponen al gobierno. Una de estas militantes activas, que está a cargo de un comedor comunitario, incluso transforma la creencia prácticamente universal en la villa de que el Gauchito robaba a los ricos para ayudar a los pobres, diciendo que el Gauchito *conseguía* de los ricos para entregar a los pobres y se preocupaba continuamente por la situación de estos últimos: asignándole exactamente el trabajo que ella realiza.

Ahora bien estos corrimientos de sentido entre la militancia en un movimiento social -aliado del actual gobierno- y la religión que venera a este santo popular son probablemente posibles porque los sentidos originarios atribuidos al Gauchito Gil ya resonaban con sentidos políticamente marcados. Militantes y no militantes en la villa coinciden en que los amigos del Gauchito Gil en vida eran los pobres y sus enemigos los ricos y en que lo mató la policía por robar a los últimos para ayudar a los primeros. Lo que la militancia en el movimiento piquetero parece tener como efecto es el agregar a estos enemigos genéricos, enemigos políticos concretos, que no son definidos por una oposición ideológica, sino que incluyen a todos quienes disputan lugares concretos de poder en el ámbito inmediato en que los devotos/militantes y sus aliados se desempeñan y de cuya ocupación depende su acceso a recursos vitales. Estamos aquí ante una relación similar a una de las señaladas por Beckford (2001) pero de sentido inverso. Él afirmaba que los practicantes de una religión pueden reformular los objetivos de un movimiento social en términos de esa religión. Aquí, los militantes de un movimiento social reformulan, en cambio, los sentidos asociados a una figura religiosa en términos de aquella militancia.

Conclusiones

Quise aquí mostrar algunas articulaciones entre religión y política que aparecen cuando retiramos nuestra mirada de la relación entre el Estado, por un lado y las grandes organizaciones religiosas, por otro. Particularmente, me he focalizado en aquellas relaciones que asocian religiones sin organizaciones jerárquicas, sin grandes asociaciones de especialistas religiosos y sin doctrinas articuladas por un lado y movimientos sociales, por otro. Para ello me he basado en el análisis de algunos casos empíricos con los que me he encontrado en tanto investigaba el movimiento de la Nueva Era y las canonizaciones populares en Argentina. Dado lo accidental del muestreo, el presente trabajo se encuentra muy lejos de pretender haber arribado una enumeración exhaustiva de los modos de articulación entre ambos fenómenos. Por el contrario, se trata más de un primer ensayo de identificación de algunas formas de relación entre movimientos sociales y religiones no organizadas que se han manifestado en los últimos años en el extremo sur de América.

El caso de María Soledad ilustra el hecho de que un mismo fenómeno puede dar lugar al mismo tiempo a una masiva respuesta religiosa popular y un masivo movimiento de protesta, pero esto no significa necesariamente que la religión popular suponga formas veladas de expresar las mismas situaciones de dominación que el movimiento de protesta viene a intentar subsanar. Al menos en algunas ocasiones lo único que comparten uno y otro es un evento desencadenante liminar, esto es memorable y llamativo para la cultura en que se produce, en tanto este evento resulta enmarcado de modos divergentes por la tradición religiosa y el movimiento de protesta. Otra articulación entre religión y movimientos sociales que nos mostraba el mismo caso, era el empleo, en situaciones donde el costo de la protesta es alto, de prácticas de apariencia religiosa como tecnologías de protesta semi-veladas. Este empleo ya ha sido señalado en la literatura sobre relaciones entre movimientos sociales y religiones organizadas (Laba, 1991; Osa, 2003) y en el caso analizado probablemente se deba a la participación activa de una institución religiosa —el colegio católico al que asistía María Soledad— en la protesta. El uso de estas tecnologías de cuño religioso parece reducir las posibilidades de represión violenta, o por lo menos, aumentar su costo político (Mc Adam, 1999).

El exitoso anuncio de una revolución de los corazones por parte de los activistas de la Nueva Era en la Argentina de la década del 80 nos muestra que en condiciones donde la amenaza de represión ante la acción colectiva es muy alta, los objetivos de un movimiento social también pueden mantenerse al tiempo que se espiritualizan los medios para lograrlos. Como muestran los ex activistas de la izquierda norteamericana devenidos new agers en la década del 70 (Gitlin 1993), en estas condiciones también parecen frecuentes los tránsitos entre el movimiento social y el religioso por parte de las mismas personas. Estas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central coinciden –teórica y temporalmente– con las observadas por Kent (1993) para las relaciones entre los primeros y las religiones organizadas jerárquicamente.

Además de estas relaciones directas entre religión y movimientos sociales, hemos encontrado otras indirectas. La comparación entre los modos de organización de adherentes en que se basaron el movimiento de la nueva era, por un lado y el nuevo pacifismo, el nuevo feminismo y el movimiento ecológico por otro señalan que las religiones y los movimientos sociales que convocan a segmentos de población que comparten hábitos semejantes, suelen implementar formas de organización también similares. En ocasiones esto hace que estos movimientos religiosos compartan con los movimientos sociales que reclutan adherentes en el mismo sector, más semejanzas organizativas que las que comparten con movimientos religiosos que convocan a otros segmentos de la sociedad.

Finalmente, las versiones del Gauchito Gil que algunos militantes de una rama del movimiento piquetero en Buenos Aires sostienen, muestran como la participación activa en un movimiento social puede transformar los sentidos atribuidos a los miembros del panteón religioso, asemejándolos a los propios militantes, tornando enemigos de la figura religiosa a sus oponentes y aliados a sus adherentes.⁴ Este tipo de relación entre religiones no organizadas y movimientos sociales es inversa y complementaria de uno de los modos de relación que Beckford (2001) identificara entre religiones organizadas y movimientos sociales. En tanto el autor señalaba que los activistas que practicaban una religión podían re-interpretar los objetivos del movimiento en términos de la misma, en el caso que analizamos encontramos que una figura religiosa puede ser interpretada en términos del marco movimiento social en que los devotos participan.

Referencias

- BECKFORD, James. Social movements as free-floating religious phenomena. In: FENN, Richard (org.) *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell, 2001. p. 229-247.
- BECKFORD, James. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BIRMAN, Patricia. Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor. In: BIRMAN, Patricia y PEREIRA LEITE, Márcia (orgs.) *Un mural para a dor: Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: UFRGS editora, 2004. p. 221-286.
- BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thoughts*. New York: Basic Books, 2001.
- BROMLEY, David y Anson SHUPE. Financing the new religions: A resource mobilization approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19:227-239, 1980.
- BROMLEY, David. Financing the millenium: The economic strategies of new religious movements. *Sociological Analysis* 46:157-170, 1985.
- CAROZZI, María. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos, *Sociedad y Religión* 16/17: 33-52, 1998.
- _____. Nova Era, a autonomia como religião. In María J. CAROZZI (org.) *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.149-190.
- CARRI, Roberto. *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*. Colihue: Buenos Aires, 2001.
- DE CERTEAU, Michel *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- GITLIN, Todd. *The Sixties: Years of hope, days of rage*. New York: Bantam Books, 1993.
- GUY, Donna. Life and the commodification of death in Argentina: Juan and Eva Perón. In: JOHNSON, Lyman (org.) *Death, dismemberment, and memory: body politics in Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004. p.245-272.
- FRIGERIO, Alejandro. 1997. Estabelecendo pontes: Articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul. In: ORO, Ari y STEIL, Carlos (orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-177.
- HANNIGAN, John. New social movement theory and the sociology of religion: Synergies and synthesis. In: SWATOS, William (ed.) *A future for religion? New paradigms for social analysis*. Newbery Park: Sage, 1993.
- KENT, Stephen. Radical rhetoric and mystical religion in America's late Vietnam war era. *Religion*, 23: 45-60, 1993.
- LABA, Roman. *The roots of Solidarity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

LOFLAND, John y RICHARDSON, James. Religious movement organizations: Elemental forms and dynamics. *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7: 29-51, 1984.

LOZANO, Claudia. Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca. Ponencia presentada en las VII Jornadas de Historia de las Mujeres/ II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 24-27 de julio de 2003.

_____. La vida es un racimo de ilusiones. *Revista Mora*, 10, en prensa.

MAUSS, Armand. Research in social movements and in new religious movements: The prospects for convergence. *Religion and the Social Order*, 3A: 127-151, 1993.

MC ADAM, Doug. *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. Marcos interpretativos y tácticas utilizadas por los movimientos : dramaturgia estratégica en el movimiento americano pro-derechos civiles. In: MC ADAM, Doug, MC CARTHY, John y ZALD, Mayer (orgs.) *Movimientos sociales : Perspectivas comparadas*. Madrid : Istmo, 1999. p. 475-496.

MORANDINI, Norma. *Catamarca*. Buenos Aires: Planeta, 1991.

MARTÍN, Eloísa. Religiosidad Popular: Revisando un Concepto Problemático a partir de la Bibliografía Argentina. *Estudios Sobre Religión* 15: 2-12, 2003.

OSA, Maryjane. *Solidarity and Contention: Networks of Polish Opposition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

PEREIRA LEITE, Márcia. Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: O caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, Patricia (org.) *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 63-95.

SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SNOW, David y BENFORD, Robert. Master frames and cycles of protest. In: A. MORRIS, Aldon y MUELLER, Carol (orgs.) *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, 1992. p.133-155.

SNOW, David, ROCHFORD, E. Burke, WORDEN, Steven y BENFORD, Robert. Frame alignment processes, micromobilization and movement participation. *American Sociological Review* 51: 464-481, 1986.

ZALD, Mayer y MC CARTHY, John. Religious groups as crucibles of social movements. In: ZALD, Mayer y MC CARTHY, John (orgs.) *Social Movements in an Organization Society*. New York: Transaction, 1990.

Notas

¹ De acuerdo con Searle (1969), las normas constitutivas constituyen una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de la presencia de las mismas. Se distinguen de las normas regulativas, que regulan una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de ellas.

² Para un ejemplo, se puede consultar *Isidro Velázquez: Formas Pre-Revolucionarias de la Violencia*, de Roberto Carri (2001) que fue recientemente reeditado

³ El Gauchito Gil es el santo popular que más famoso se volvió entre los sectores populares de todo el país en las últimas dos décadas. La extensión de su fama es sólo comparable a la que alcanzara La Difunta Correa en décadas anteriores y en la actualidad probablemente la supera.

⁴ Este no es un fenómeno exclusivo de los sectores populares, recordemos que la década del 70 en Argentina, también para los jóvenes de clase media que abrazaban los ideales revolucionarios, si Cristo hubiera estado vivo en esa época, hubiera sido guerrillero.