

MISCELÁNEA

Una aproximación antropológica a la comprensión de la eficacia realizativa de prácticas propiciatorias entre católicos de sectores medios en el Distrito Federal, México

Gabriela Sánchez Hernández
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: *Dentro de la antropología religiosa, el estudio de lo que se ha denominado prácticas mágico-religiosas es amplio y muy diverso. Se trata de un tema prolífico y multivalente que incluso hoy su estudio muestra complejidades teóricas y metodológicas desafiantes para los antropólogos. El presente trabajo se desmarca de esta tradición y propone el concepto de prácticas propiciatorias, el cual, a partir de su definición, plantea un alcance heurístico más amplio que la señalada. Asimismo, el estudio busca comprender, desde una mirada antropológica, la fuerza y raigambre que muchas creencias y prácticas propiciatorias tienen en la vida cotidiana de profesionistas católicos de sectores medios que habitan en el Distrito Federal, México.*

Abstract: *Within the anthropology of religion, the study of what have been called magical-religious practices is large and very diverse. It is a prolific and multivalent issue until today; it shows theoretical and methodological complexities that are challenging for anthropologists. This work breaks away from this tradition and proposes the concept of propitiatory practices which from its heuristic definition raises broader scope than the one indicated. The study also seeks to understand from an anthropological perspective the force and the roots of many beliefs and propitiatory practices which takes place in the daily lives of professional middle class Catholics living in the Federal District, Mexico.*

Palabras clave: *prácticas propiciatorias, religión popular, sectores medios urbanos, eficacia realizativa.*

Keywords: *propitiatory practices, popular religion, urban middle class, performative efficacy.*

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo¹ se atisba en los deseos, aspiraciones y anhelos que dan sentido a la ejecución de prácticas propiciatorias.² Se entenderá la dimensión realizativa de éstas como construcciones intersubjetivas que sirven de intersección entre el desarrollo de vida de los individuos y la puesta en orden como resultado de la realización de dichas prácticas.

El sincretismo en las creencias y prácticas en cuestión entre católicos de sectores medios en el D. F. no sólo se circunscriben a la mezcla de distintas religiones, credos o filosofías, sino también, puedo decir, que se extiende a la conjunción de prácticas propiciatorias que pueden estar muy arraigadas en el tiempo. Estas prácticas antiguas que inculcaron las abuelas o nanas de muchos de mis informantes se fusionan con prácticas nuevas en tanto que recién las adoptaron el sujeto o la familia. La perdurabilidad de éstas, así como la incorporación de nuevas experiencias, está íntimamente ligada con la fe que el sujeto o la familia tiene en el cambio o modificación de la realidad por medio de la manipulación de signos y objetos.

A partir de esta observación resaltaré los siguientes puntos:

1. Rupturas y continuidades en los procesos de vida y el reordenamiento de las biografías por medio de la realización de prácticas propiciatorias.

¹ Este ensayo es una reflexión de mi tesis doctoral “Estrategias culturales de sobrevivencia: experiencia, subjetividad y esperanza. Un estudio antropológico sobre las prácticas propiciatorias entre católicos en el Distrito Federal, a principios del siglo xxi”, México, unam, 2010. Las entrevistas de campo con distintos informantes del D. F., se realizaron durante los años 2004 y 2005.

² Las prácticas propiciatorias constituyen una forma de pensamiento que convive con una serie de valores y principios de orden científico, con posturas seculares que les permite explicar y comprender el mundo social y natural en el que viven. Es decir, las prácticas propiciatorias constituyen uno de los componentes que intervienen —junto con la religión, los valores y postulados científicos, entre otros— en la conformación de la cosmovisión de los informantes estudiados y que le dan sentido de ser y de estar en la realidad que vive cada uno de los sujetos explorados. La definición de prácticas propiciatorias que emplearé en esta investigación es la que se refiere a la esfera semiótica y que se entiende como una manipulación de signos que se relaciona con la intención de cambiar lo real e inmediato y que, a su vez, implican un acto comunicativo por medio de la utilización de signos verbales y no verbales. Asimismo, las prácticas propiciatorias son acciones sociales engarzadas en un sistema de creencias, de valores y de acuerdos sociales contextualizados, que en muchas ocasiones al operar en un plano determinado, encierran significados distintos a los narrativos empleados en un ámbito común y corriente. Es decir, la expectativa, la esperanza o el anhelo de un cambio en una realidad establecida, hace del mensaje comunicativo un evento extraordinario y especial, pues la meta simbología de las prácticas propiciatorias contiene un sentido comunicativo que apela a la invocación.

2. La relación entre lo espiritual y lo material entendido a partir del aquí y el ahora (expectativas y deseos) de los informantes.
3. El carácter pragmático de la ejecución de las prácticas propiciatorias desde el aquí y el ahora como una manifestación de la religiosidad popular de sectores medios urbanos que se alejan de la ortodoxia institucional y central de la Iglesia católica.

Estos ejes están estrechamente vinculados con el objetivo general que guió la investigación, el cual consiste en conocer los móviles personales, los procesos de vida y los contextos sociales que detonan y condicionan la adopción y reproducción de lo que denomino prácticas propiciatorias en la vida cotidiana de los sujetos.

I. EN BUSCA DEL TIEMPO CERCANO

Retomo la noción que Calzato [2003] emplea sobre “*lo lejos y lo cerca*”, la cual consiste en la relación que se establece entre los niveles sociales de cualquier expresión mágico-religiosa y el nivel individual y privado de ellas. Este par dicotómico permite hablar de la lejanía y la cercanía en las experiencias religiosas y trasladar esta noción al campo de cómo los individuos viven dichas prácticas.

Para nuestro estudio, lo cerca es la experiencia próxima que los individuos tienen con sus santos o con las prácticas propiciatorias que ejecutan en la vida cotidiana, las cuales tratan de responder a necesidades concretas pragmáticas. Las oraciones, hechizos, conjuros y plegarias acompañan al individuo en el día a día.

En cambio, lo lejos se refiere a la experiencia institucionalizada de la religiosidad. Es la forma en cómo la historia y la tradición religiosa median subjetivamente entre la persona y su objeto de devoción. Es necesario clarificar qué entiendo por *experiencia*.

Según Díaz Cruz [1997, 1998, 2008], la noción de experiencia desde la antropología no ha sido un concepto definido por completo, más bien ambiguo, cuando no conflictivo. Pero si vemos esta noción tan importante desde el punto del *homo narrans*, es posible entenderla, sopesarla de manera diferente. Según el autor citado:

Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible; es una forma de resaltar nuestra hondura y singularidad a través de medios intersubjetivos y, paradójicamente, muchas veces típicos [...] De aquí que, como apuntara más arriba, una vivencia o una expresión sean totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común

(de una estructura de experiencia [...] y cuya comprensión ha de partir de ello [Díaz Cruz, 1997:12].

Por tanto, existe una relación profunda entre nuestras experiencias y la expresión narrativa. Ambas se alimentan mutuamente. La primera transforma, enriquece de manera quizás tenue, pero continua, nuestras expresiones. Esto significa que también podemos conocer la vivencia de otros mediante sus expresiones narrativas que, a su vez, nos permiten examinar a fondo nuestras propias vivencias. Así, la forma de narrar el pasado, en el espejo de otras narraciones, de otros individuos, se convierte en provisional, no única, siempre contingente, inestable y a veces no muy clara.

La experiencia posee la particularidad de ser continua, inacabada, se encuentra abierta al futuro. En cierta manera, mediante la expresión y sus géneros se organiza y se le da un sentido y una estructura a este eterno fluir de la vida. Cómo se interpretan las experiencias también se encuentra sujeto a interpretación y a la reinterpretación continua, según lo que suceda. Lo narrativo se retroalimenta con base en la vivencia continua.

Ahora bien, la pregunta que se realiza Díaz Cruz [1997] es qué relación existe entre experiencia y drama social. Todo drama social (*drama fields*), basado en la concepción de Víctor Turner, se encuentra saturado de “experiencias”, lleva en su seno, como las prácticas propiciatorias, objeto de este trabajo, una suma de conflictos, deseos, enojos, anhelos, celos que se estructuran y que son expresiones de una identidad colectiva y personal. Este drama social lleva en sí mismo toda una serie de conflictos, situaciones de crisis y quiebres que lo caracterizan como una suma de experiencias.

Para ejemplificar lo anterior, tomo como muestra una de las prácticas que relataron los informantes, por cierto muy conocida dentro de lo que popularmente se conoce como magia negra. Esta práctica es utilizada para causar daño a un tercero:

Tabla 1.

Práctica propiciatoria: Provocar daño de muerte a persona objeto del odio	Se espera que la persona se seque en vida.
Lugar:	Se cava un hoyo en un jardín (o en un panteón). En el preciso momento de la salida del sol se coloca la foto de la persona en el hoyo, esparciendo azufre. Se le prende fuego, se le escupe tres veces y se le da la espalda violentamente.

Tiempo:	En cualquier momento del año, cuando las circunstancias lo ameritan.
Ejecutantes y su rol social, familiar, vecinal, barrial:	Individuo que desea la finalidad de la acción.
Objetos (metonimia y metáfora):	Azufre (destrucción, se asocia con el demonio, con el infierno debido a que el azufre brota de debajo de la tierra), fotografía. El panteón simboliza la muerte, la obscuridad: territorio del mal.
Proyectiles verbales (escritos, orales, gestuales, ademanes)	-----

¿Qué se puede decir de esta práctica? En primer lugar, la práctica propiciatoria forma parte de la experiencia de vida de un informante. Las prácticas propiciatorias entrañan una serie de conflictos y emociones: enojos, celos, odio, como sería el caso de quien utilice la práctica citada.

El deseo de causar daño a otro es la acumulación de experiencias negativas con el ser objeto de su odio. La relación social con la persona a la que se quiere dañar es un modo de solucionar ciertos conflictos. Pero la interpretación de ese acto no es unívoca, la misma actitud puede reinterpretarla el mismo propiciador, en el futuro, como una acción desacertada, o bien, reivindicarla como una experiencia positiva.

Esto significa que la práctica propiciatoria consiste en ordenar la experiencia. La ejecución y la realización de la práctica es una forma de narrar la experiencia: se ensaya un modo de conducta, se experimenta un modo de narración, se asume un determinado entendimiento de conflictos o situaciones tensas y difíciles para el sujeto. Las prácticas propiciatorias no existen aisladas, no son islas, son resortes que permiten la circulación de hechos y situaciones que dan, a su vez, fluidez a los procesos sociales, y en particular, a hechos que conforman la biografía de cada informante.

La intercesión de estas prácticas en términos de experiencias funcionan como canalizadores subjetivos que permiten entender, aceptar y resignificar un momento particular en la vida de un individuo, una vez que algún punto del proceso de vida es alterado repentinamente. El objetivo es permitir que la vida del individuo continúe su marcha, ya sea con el viejo orden de cosas o con la instauración de una nueva situación que implica, a su vez, un orden distinto pero que vuelve a dar sentido y certeza al individuo.

Las prácticas propiciatorias aluden a experiencias estructuradas desde la narración y evidencian contingencias que se tornan en dramas sociales o momentos de crisis en la vida de cada uno de los informantes. Las na-

raciones de sus experiencias se toman como una expresión que da orden, sentido y continuidad a las vivencias y narrativas a los momentos de crisis de los sujetos explorados. Por ello, la noción de tiempo, desde los planteamientos de Paul Ricoeur [2000, 2001, 2002, 2010], se contempla como un factor hermenéutico que deja ver los procesos de comprensión del antes y del después de un acontecimiento crítico en el curso de vida de los informantes

La noción de experiencia expresada por medio del relato es un concepto analítico que me permitirá entender la reconstrucción de los procesos de vida desde la voz de los informantes. Si se recuerda la definición de Shütz [1993, 2003] acerca de la experiencia, podemos ver que en este caso la noción de corporalidad se ha olvidado. Para esta corriente fenomenológica, como para aquellas derivadas del positivismo, la razón es uno de los modos del conocimiento. El pensamiento racional es el que permite conocer y entender la realidad. La noción de prácticas propiciatorias abre otras perspectivas. La consabida noción de la dicotomía mente/cuerpo desaparece. Las experiencias, sentires y subjetividades tienen su representación en lo corpóreo. En la realización de una práctica propiciatoria se juegan deseos, esperanzas, anhelos y expectativas. Si un informante somete su cuerpo a la limpieza de una sanadora, mediante un huevo o una aspersion, lo somete al ritual como el vehículo principal de sus acciones sociales. Es ahí donde se encuentra el resultado de sus acciones: el cuerpo es una forma de conocimiento del mundo exterior y su experiencia vivenciada mediante los sentidos sensoriales constituye un puente de conocimiento de sí mismo y del mundo con el que se está en interacción [Conquegood, 2006; Díaz Cruz, 2008].

II. DISCONTINUIDADES Y CAOS VS. ORDEN Y CONTINUIDAD: UN ANÁLISIS DESDE EL TIEMPO INTERNO EN EL RELATO ORAL COMO UNA FORMA DE ORDENAMIENTO DE LOS PROCESOS DE VIDA

Para entender la posición de Ricoeur [2000] se debe tomar en cuenta cuáles son las corrientes literarias y filosóficas desde las cuales toma distancia y cómo construye sus propios conceptos. El autor no parte de lo iconoclasta con respecto a escuelas distintas de su pensamiento, sino que mediante una dialéctica precisa enarbola en un mismo haz de conceptos, emanados de la filosofía del lenguaje, el estructuralismo y la fenomenología.

Desde el punto de vista literario el autor de marras toma distancia de las posiciones estructuralistas. Esta corriente realiza un análisis inmanente de los textos, donde al sujeto no se le considera. Desde el punto de vista social, el sujeto es un simple trasmisor, o un operador de algo mucho más

vasto ubicado por encima del individuo. Una vez compuesto el texto, éste ya no tiene influencia sobre lo realizado. Se desprende del mismo. Juega el papel de ajeno, donde la estructura del relato cobra importancia por sí misma. En este caso el hombre es un producto del lenguaje.

Por razones de orden epistemológico, la lingüística estructural se mantiene en el universo cerrado del signo. Del sistema como entidad autónoma de dependencias internas, deja de lado el lenguaje como acto del habla y esta metodología violenta, según Ricoeur, la experiencia lingüística. El lenguaje tiene una estructura y un plano de manifestación (su trascendencia); es un sistema atemporal, objetivo, cerrado, finito y es una función temporal-histórica, subjetiva, abierta, de producciones infinitas. Para el que habla el lenguaje desaparece como objeto, como código, queda como mediación, como fenómeno humano, a través del cual se expresa (se manifiesta) a sí mismo y expresa su relación con el mundo, se comunica, crea, proyecta, genera [Melano Couch, 1983:78].

Ricoeur no niega los aportes del estructuralismo. Incluso se sirve de ellos. Como filósofo del lenguaje, parte de la lengua, como estructura o sistema, para llegar al discurso. Su enfoque se encauza tras un riguroso rigor científico. Pero a diferencia de los estructuralistas, considera que la esencia del lenguaje se encuentra más allá de los signos, no se queda en ellos. Por lo tanto el significado del discurso no haya encerrado en el signo, sino que se encuentra más allá de él. El acto del habla, el acto de decir configura gran parte de su pensamiento.

Al respecto Melano Couch señala que:

Para Ricoeur no es cuestión de oponer una lingüística del discurso a una lingüística del lenguaje, sino de tomar en cuenta lo que señala la teoría del Speech-act [Actos de habla] sobre el significado del acto del habla que no es el significado del evento como tal sino el noema del hablar. Su finalidad es lograr una filosofía del lenguaje inclusiva en lugar de exclusiva, amplia en lugar de parcelada, que sea capaz de analizar el problema con que nos confronta hoy la ciencia: la unidad del lenguaje humano [Melano Couch, 1983:97].

Por lo tanto, el acto del habla está profundamente relacionado con lo ontológico. Ricoeur argumenta que el lenguaje es una de las formas de estar en el mundo.

El relato y las narraciones de las prácticas propiciatorias volcadas en experiencias de cada informante permiten reconstruir no sólo su identidad, sino también el significado de cada una de las prácticas ejecutadas durante los momentos de crisis. Una aproximación a la definición de experiencia podría partir de la conceptualización que surge de las vivencias particulares, así como de sus motivaciones y necesidades; las que pasan desde la conver-

sión de culto institucional a otro culto institucional, de aquí a la adopción de un santo popular, o la necesidad de contactarse por medio de la doctrina espiritista o mágica con algún familiar fallecido, y tantas otras formas y actitudes. Las expresiones de la experiencia obligan a ser precavidos al formular un concepto de ella. Es necesaria una definición que deje al descubierto los distintos rincones que fundamentan el accionar religioso, que a su vez, brindan significados acerca del mundo y de sus propias conductas.

De ahí la importancia de la narrativa como modelo de reconstrucción hermenéutica. La relación entre narración y temporalidad la ha analizado con detalle Paul Ricoeur. A diferencia de los análisis estructurales y semióticos, donde prevalece el análisis intratextual del contenido en sí mismo, la hermenéutica permite calibrar tanto el sentido como el nivel ontológico del discurso, que para el presente caso se tomará a partir de las entrevistas a profundidad realizadas con participantes en esta exploración. Ya Schütz [2003] definió al ser humano como una síntesis biográfica, donde se entremezclan tanto el universo simbólico construido antes de su nacimiento, y por lo tanto heredado, y las propias experiencias del individuo. En esta franja —algunas veces trazada de manera muy tenue, otras de manera grandilocuente— se instala el discurso y la narración del informante: su propio avatar. Entender la reconstrucción de los hechos acaecidos, la necesidad de colocarlos en una línea temporal, donde el relato cobre sentido y se estructure la experiencia y el relato acerca de los motivos de acercamiento al terreno de lo sagrado, son muy necesarios tanto para el investigador como para el informante. El primero lo requiere para entender el mensaje; el segundo, tanto para ordenar narrativamente su experiencia como para ordenar su experiencia vivida a través de la reconstrucción de su propia biografía: hecha siempre a partir del presente narrado que reconstruye, resignifica y reordena los acontecimientos vividos en el pasado que dan sentido y orientan simultáneamente los actos y los hechos del presente.

Esta situación dialógica no tiene otro fundamento que se pueda definir transversalmente: tanto a lo narrativo como a la temporalidad. Paul Ricoeur [2000] es el que define la profunda correlación entre el hecho narrado y su temporalidad. Establece una mediación entre la concepción agustiniana del tiempo (como punto de discordancia). San Agustín se pregunta en sus *Confesiones* qué es el tiempo y cómo lo podemos medir. Dice él mismo que si nos preguntan qué es el tiempo lo sabemos, pero si lo intentamos explicar no lo sabemos. Entiende al mismo, es decir, el presente, el pasado y el futuro como distensiones de la memoria, dado que todo ocurre en un presente inacabado. La discordancia se establece dado la pregunta del hombre acerca de su condición existencial. Por otro lado, la *Poética* de Aristóteles equilibra esa discordancia.

Las corrientes estructurales se caracterizan porque toman los textos de análisis en su constitución interna. El propio texto contiene su propia estructura y no es necesario salir de ella. El autor desaparece. Toda narración, dice Ricoeur, se organiza sobre la base de una temporalidad. Toda narración se construye, todo relato, historia de vida o biografía posee como sustento la temporalidad. Por lo tanto, podemos decir que el sentido de un texto no existe antes de ser construido. Se organiza en cuanto se narra. Nuestra vida, atendiendo a Marc Auge [1998] existe por medio del relato, de la interpretación del pasado, de la invención que podemos hacer sobre la base de lo vivido y de lo por vivir mediante las narraciones.³

El lenguaje contenido en las narraciones de los informantes es en realidad una serie de reflexiones e interpretaciones sobre la existencia del hombre (léase a cada uno de los informantes) y sus devenires, avatares, trazos y huellas.

³ De aquí surge la identidad religiosa, ese relato donde el informante construye paso a paso, con quién, dónde y cómo se relaciona consigo mismo y con su entorno. La identidad, que se construye mediante la narración, no escapa de su propia definición ontológica. La identidad es la casa de toda experiencia religiosa, cuando el relato y lo narrativo construyen paredes, piso y cimientos.

De la misma manera que la experiencia religiosa, la identidad tampoco es unívoca. Ésta se manifiesta de variadas maneras. El consiguiente peligro de toda definición de identidad es vincularla a hechos estrictamente individuales. Pero como bien lo aclara Ortiz Echaniz [1991], tanto lo personal y lo colectivo se interrelacionan. La personalidad se construye en el marco de lo social. Dicha autora, citando a Oliveira, afirma que la identidad se afirma por oposición y no de manera aislada.

Este concepto nos abre las puertas hacia otros caminos. Cuando narramos reconstruimos nuestra vida, tal como hemos explicitado. De la misma manera ocurre con la identidad. Lejos de ser un monolito infranqueable dispuesto a dar de tope, en cuanto algo se nos opone, la identidad se transforma a cada necesidad de verbalizar nuestras experiencias. Quizás el mejor ejemplo sea la plasticidad que lo identitario posee en su centro. De la misma manera, existen tantas identidades como experiencias relatadas. Un individuo puede poseer una identidad durante toda su vida, o varias durante el transcurso de ésta, la cual depende de las interacciones sociales que el mismo individuo construya. Las conversiones son aquellas donde la identidad se juega el todo por el todo. La adopción de una práctica propiciatoria donde se espera que ésta tenga efecto por medio de un pedido, la veneración a un santo, hacen que la identidad se moldee y transite el camino de su propia transformación. Quizá no sea el propósito de la práctica llegar a un punto férreo de identificación. Ésta sigue transitando. La identidad no posee un fin, sino su propósito sea, tal vez, proporcionar un equilibrio entre la personalidad y las interacciones sociales, por ende la intersección entre ellas.

Demás está decir que el sustrato o el sedimento preciso de la identidad es el tiempo. Sin la temporalidad la identidad no se construye.

...toda comprensión del sí deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos en general: la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica... Una de las conclusiones de este recorrido, que atañe de manera directa a la narración, es su tesis de que el ser del yo se contesta narrando una historia, contando una vida. Podemos saber, en efecto, lo que es el hombre atendiendo a la secuencia narrativa de su vida. La narración es ininteligible si no se la refiere a la experiencia humana temporal [Pampillo, 2005:129].

Las narraciones dan cuenta de experiencias que ordenan y confieren sentido a los procesos de vida, en tanto que permiten la continuidad de eventos que marcan un sentido determinado de la existencia humana. Asimismo, los relatos de los informantes se constituyen como una expresión coherente de la diversidad religiosa, que para la presente investigación se lee como una muestra más de las manifestaciones de la cultura católica popular urbana de nuestros días en el Distrito Federal.⁴

III. LO LEJOS Y LO CERCA: APROPIACIÓN Y RECREACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

Este apartado dedicado a la noción de "*lo lejos y lo cerca*" [Calzato, 2003.], como una aproximación a la búsqueda concreta y terrenal de los conflictos cotidianos, aborda una característica de las prácticas propiciatorias, las cuales son para los sujetos una forma de apropiación de las prácticas mágico-propiciatorias. No solamente a partir de su ejecución y reproducción cotidiana, sino de su incorporación a las experiencias como apoyo y sostén emocional y espiritual, que permiten a los informantes transitar por diversos procesos y ciclos de vida, los que a la larga conforman su historia personal.

Para desarrollar el eje de la relación entre lo espiritual y lo material entendido a partir del aquí y el ahora (necesidades y deseos) de los informantes, retomaré la noción que Calzato emplea sobre "*lo lejos y lo cerca*", la cual consiste en la relación que se establece entre los niveles sociales de cualquier expresión mágico-religiosa y el nivel individual y privado de ellas, que me permite hablar de "*lo lejos y lo cerca*" en las experiencias religiosas. Calzato [2003] desarrolla este par dicotómico a partir de las defini-

⁴ "En los relatos de vida, a medida que los entrevistados... construyan con acontecimientos más o menos dispersos de su vida una trama que la configura, y a medida que lo comuniquen a los que los entrevistan en una interacción dialógica, estarán construyendo su identidad por medio de la narración. [...] ... La comprensión de sí se da a través de la mediación de los signos, los símbolos y los textos" [Pampillo, 2005: 129, 165].

ciones de Geertz [1994] como experiencias próximas y experiencias distantes. La primera se refiere cuando alguien —que puede ser un informante, un paciente— puede emplear de manera natural explicaciones de las cosas que siente y experimenta, y que en las mismas cosas reconozca y explique su empatía con el prójimo entendiendo diversos aconteceres propios de la vida o esos mismos aconteceres. No necesita de otro poder le explique qué es lo que le acontece.

En el caso de las experiencias distantes, son aquellas cuando un sacerdote, líder político o persona representante de una institución explica en qué consisten esos aconteceres. Un ejemplo claro. El amor es una experiencia próxima, mientras que la explicación objetiva “clara y distinta” de un psiquiatra acerca de la función del amor es una experiencia distante. Incluso la religión como sistema es una experiencia distante, pero el acercamiento personal a un santo, popular o canónica es una experiencia próxima.

Lo cerca o lo próximo, ambos se refieren a las experiencias cotidianas de los hombres, lo que les acontece día a día. En este tipo de experiencias no media una institución o no requieren de alguna explicación objetiva. Se mueven entre las cosas de todos los días. Se queda reflejada en el aquí y ahora. Este mundo de las cosas proporciona un bagaje de conocimientos, sabidurías, prácticas que no es el sello de lo académico y lo institucional. No se definen por ese lado. La solución a los problemas cotidianos se busca no en los conceptos, términos o definiciones. Simplemente se vivencia. Parten de lo emocional y terminan en ella. En el ámbito religioso las prácticas propiciatorias brindan un significado particular a cada vivencia. Basta con el significado y la interpretación que el mismo ejecutante ejerce sobre ella y viceversa. A continuación algunos ejemplos.

Oscar⁵ se crió en un ambiente donde ambos padres, pese a ser ingenieros matemáticos, practican desde hace muchos años la regresión a través de la hipnosis. En este ambiente Oscar conoció profundamente y en extenso prácticas esotéricas. Una vez concluida su carrera universitaria se casó. Luego de un par de años de casado, acontecieron serios problemas en su matrimonio. Uno de ellos fue el engaño de su mujer con un ex novio. A punto de divorciarse, descubrió que ella estaba embarazada. Recurriendo a autoridades legales, Oscar solicitó una prueba de ADN para tener certeza sobre su paternidad biológica. La esposa se negó. Oscar por lo tanto recurrió a una curandera, conocida por su familia. Quien le dijo que el hijo no era suyo.

⁵ En el momento de la entrevista “Oscar”, tenía 34 años de edad y vivía en la colonia Roma. Es docente de licenciatura en la UNAM y es maestro en ingeniería informática.

Paralelamente al proceso legal de divorcio, al proceso penal de robo y al intento de homicidio que Oscar atribuye a su ex esposa, él no dejó de realizar una serie de prácticas propiciatorias: el uso del péndulo, la lectura de tarot, las sesiones de protección y limpiezas con Juanita, su curandera de cabecera. Todas sus prácticas propiciatorias están sustentadas en la idea de Oscar sobre el manejo de la energía

Oscar: Bueno, primero tienes que entender que la magia es, así como lo entiendo, es manejo de energía. Es un manejo de energía de, pero de un tipo de energía que no se tiene todavía entendido por las ciencias físicas ¿Sí? Pero que también se puede canalizar, se puede transmitir igual que las ondas electromagnéticas. Sin que necesariamente lo sean ¿sí? Todavía estoy en el proceso de tratar de entender qué tipo de energía es. Pero al igual que con los sistemas físicos tú no puedes provocar efectos que, a través de la magia, que provoquen efectos dramáticos ¿sí? Porque estás tú violentando cierto orden y estabilidad de sistemas naturales. Si tú llegas a incurrir, a tratar de violentar un tipo o, de efecto a través de magia, la misma naturaleza se encarga de tratar de provocar otros efectos para llevar todo otra vez a su cauce natural y es entonces cuando tú entras en cierto, en ciertas cuestiones caóticas ahí. Lo mismo que pasa, tú tienes un río fluyendo y quieres desviarlo a fuerzas ¿Mmhh? Y te va a costar mucho trabajo, vas a invertir mucha energía en desviar el río y a lo mejor, a final de cuentas, el dique que tú pongas, las barreras que pongas se las puede llevar el río porque intenta volver a su cauce natural. Y en el dado caso de que tú logres desviar el río estás provocando otros cambios en tu sistema. Cambias el medio ambiente, la flora y la fauna también tienen, tienen efectos, lo mismo pasa con la magia.

Entrevistador: ¿Y tú crees que si haces algo?, porque ahorita eso como qué, bueno, es la siguiente parte de la pregunta. ¿Si haces algo que de alguna manera va a perturbar como el devenir natural de una energía? O, ¿tú crees que eso te va a generar un karma negativo o que eso te va a generar a ti una energía negativa?

Oscar: Mmhh, vamos a poner aquí que la, la energía aquí en este caso, creo que es un poco ridículo hablar de positivo-negativo. Más bien, lo que es positivo-negativo es la intención con la que la diriges. Entonces, tú puedes canalizar la misma. Te voy a poner el ejemplo: cuando tú vas a misa y toda la gente está orando se está generando energía y esa energía, en un momento dado, tú la puedes canalizar para bastantes cosas. Para cosas buenas, pero aunque no lo creas y aunque estés en la iglesia también se puede canalizar para cosas malas. De hecho hay muchos brujos que hacen eso. Hacen sus trabajos a la hora de misa para poder tomar toda esa energía que muchas veces no tiene rumbo, pero que fue generada a través de todo lo que es el ritual de la misa y la oración y la toman, eh, la canalizan para otras cosas. ¿Mmhh? Aquí eh, la cuestión es de, de la generación de karma es,

más bien lo puedes interpretar como que si tú provocas efectos negativos, o sea, estás tratando de violentar algo, el mismo orden natural puede hacer que esas cosas se regresen a la fuente que eres tú. Entonces este, de ahí se desprende una de las leyes mágicas que existen, este, que todo regresa a su fuente y se regresa multiplicado por siete o por nueve, dependiendo de la tradición.

¿Qué motivó a Oscar a asumir tal actitud? Las instancias legales no solucionaron su incertidumbre y desesperanza. En este caso, Oscar se encontraba de pie frente a una fisura sin explicación. Por lo tanto, recurrió a lo que le enseñaron de pequeño: la solución por vía de lo mágico. Ese es el mundo que le enseñaron: la magia fue una profundización de lo que siempre supo y vio en su casa desde que era un niño. Las soluciones no vienen de experiencias distantes, sino de lo próximo, del instrumento a la mano, del mundo de las cosas. Desde ahí comienza a interpretar el mundo sobre la base de lo aprendido. Lo adquirido de las instituciones no le permite encontrar una solución a la fisura que se encontraba cerca de sus pies.

Diego⁶ se crió en la Colonia San José Insurgentes, en el Distrito Federal. De muy niño comprendió, según atestiguaron los padres, que su casa estaba embrujada con todos los pormenores de esta situación. Pasados los años, olvidó esta experiencia y todo lo relacionado con brujerías. De adulto comenzó a trabajar en el Instituto Nacional de Antropología, en tareas administrativas, ubicado en la colonia Roma. Cierta día le encomendaron arreglar el altar de muertos que la institución armaba todos los años. Para esa ocasión fue invitado un chamán peruano. En medio del armado del altar él cruzó por delante de dicho chamán, quien invitó a Diego a hacerse una limpia, y comentó que lo necesitaba. Diego se negó rotundamente. Argumentó que su escepticismo no le permitía realizar tales prácticas, dado que se establecían relaciones de poder y clientelismo. El chamán insistió: "*Lo necesitas*". Diego se negó nuevamente. Pasados unos meses, Diego y su novia sufrieron un secuestro exprés dramático, en el que fueron retenidos contra su voluntad por varias horas y les fueron robados dinero de sus tarjetas y sus pertenencias. Luego de esta experiencia traumatizante surge en Diego una interrogante que ha tenido presente, por lo menos hasta el momento de las entrevistas: no puede desvincular al cien por ciento su secuestro exprés de la ayuda que le ofreció el chamán peruano y que él rehusó recibir.

⁶ La autora del presente trabajo conoció a "Diego" en febrero del 2003 en un curso del IIA-UNAM. En el momento de la entrevista dicho informante tenía 35 años de edad y vivía en la colonia Insurgentes Mixcoac, Delegación Benito Juárez. Es el segundo hijo de una familia de tres hermanos. Durante la entrevista se encontraba cursando una maestría con beca del Conacyt.

A Diego sus experiencias le han proporcionado una nueva explicación de las cosas. Atestigua que nunca fue igual luego del encuentro con el chamán. Ahí descubrió que en la vida cotidiana existen cosas, aconteceres, pormenores que a medida que se va viviendo e interpretando se encuentran nuevas explicaciones para cosas ya pasadas. A partir de la experiencia de su secuestro exprés y del vínculo que él establece entre éste y el interés del chamán peruano por realizarle una limpia, Diego ha entendido que desde el aquí y el ahora y desde lo cercano existen cosas “que van más allá de lo cotidiano”, de tal suerte que desde aquel momento se ha mostrado más sensible, abierto y respetuoso con respecto a las creencias mágicas y religiosas que sus padres y en general las personas tienen al respecto.

De esta forma, considero se pueden comprender mejor las necesidades sociales, familiares y personales de los sujetos, matizadas por la transversalidad de uno o más de los elementos que menciono como procesos de vida.

Como ya se mencionó, la practicidad es una característica de las prácticas propiciatorias que aluden a procesos de vida adscritos, a su vez, a roles y expectativas sociales que tienen como fin, en la mayoría de los casos, resolver un problema o tribulación del orden material, cotidiano. Asimismo, otras prácticas propiciatorias tienen una marca trascendental que aluden a temores, valores encaminados a resolver inquietudes, que si bien se manifiestan en coyunturas determinadas de los procesos de vida, tienen un carácter de orden existencial y ontológico que busca dar sentido a la existencia humana.

Por otra parte, una más de las características de estas prácticas propiciatorias es su orientación *local*, pues aunque muchas provienen de filosofías y religiones orientales o nativas, su interpretación, significación y utilización tienen un sentido local que apela a los usos y costumbres del grupo en cuestión.

Sin embargo, las prácticas propiciatorias guardan un aspecto diacrónico que pude observar a través del sentido pragmático manifestado por medio de sus usos sociales; es decir, si se analizan los motivos y las intenciones por los cuales se utilizan soslayando la discusión de su eficacia, puedo señalar que las causas han sido siempre las mismas: salud, dinero y trabajo, amor, armonía y buena ventura y protección; las cuales a su vez, están íntimamente relacionadas con procesos de vida, expectativas y ordenanzas sociales y culturales, como el género y las expectativas de vida según la generación (edad), los roles de pareja, las uniones conyugales, los divorcios, las pérdidas familiares y del trabajo, así como las relaciones sociales.

Muchas de las prácticas propiciatorias que fueron causa de delaciones y juicios ante la Inquisición en la Nueva España se relacionan con las condiciones de género, generación y procesos sociales y de vida mencionados.

Respecto a la situación actual, el cambio se registra en términos de cómo se manifiestan y objetivan culturalmente dichas prácticas mágico-religiosas; sin embargo, el sentido de pragmatismo y la percepción de “lo cerca” respecto de ellas puede concluirse que sigue casi igual.

Relacionando la idea de lo lejos y lo cerca, Gruzinski proporciona un ejemplo muy vívido acerca de la relación entre los devotos y los santos:

La presencia en la imagen y el santo no se comprende ni actúa sino a través del imaginario que les corresponde a éstos. El imaginario... anima deseos y esperanzas, informa y canaliza las expectativas, organiza las interpretaciones y las tramas de la creencia [...] algunos indios deseaban ser enterrados cerca del santo al que más veneraban. Esta proximidad física —el cuerpo del difunto asociado para siempre a la imagen— prolongaba la intimidad que el vivo había mantenido con el santo en el curso de su existencia; la adopción de la imagen cristiana no sólo implicó una antropomorfización de la divinidad sino que contribuyó a personalizar las relaciones y a manifestar en el imaginario una serie de lazos que la familia cristiana —restringida y monógama— supuestamente encarnaba y materializaba en la tierra. Se atribuyen a la imagen los comportamientos de un ser vivo, puede caminar, llorar, sudar, sangrar o comer. Al mismo tiempo que el nexo se personaliza, también se visualiza: el santo es exhibido, expuestos sobre el altar, paseado ante los ojos de todos en las procesiones y las celebraciones, mientras que los ídolos se quedaban en la sombra de los santuarios o en el fondo de los paquetes sagrados (Gruzinski, 1994:190).

Las prácticas propiciatorias existen en la medida en que los hombres les dan vida y significado desde el ámbito de la experiencia cotidiana. En esta perspectiva fenomenológica sería difícil encontrar una explicación fuera de la vivencia cotidiana. Es así como la subjetividad también crea realidades. Las subjetividades de los informantes explorados generan realidades que constituyen sus mundos de vida.

IV. EL SENTIDO DE LA PERIFERIA EN LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

Así, la relación de poder situada en el contexto institucional católico, entendida como la forma de nombrar, definir y determinar lo que sí es aceptado como religioso y “bueno”, asocia todas aquellas prácticas tipificadas como mágicas, supersticiosas y fetichistas con brujería y las cataloga como actos de menor valía que escapan al carácter formal, normativizado e incluso moral, cuya existencia está fuera de los límites establecidos por la institución.⁷

⁷ Los límites de lo establecido, el centro y la periferia obedecen a razones muy profundas. La realidad, para que ésta no se convierta en un caos al cual no podamos dominar, necesitamos ordenarla, darle un sentido preciso. Las clasificaciones sobre nuestro en-

Es decir, que cualquier práctica considerada como mágica, supersticiosa o de brujería no está considerada en el orden establecido por los cánones teológicos y místicos de la Iglesia católica.

Desde esta perspectiva católica institucional, su existencia se da al margen del centro, en la periferia o, más bien, en los límites de lo institucional. Para comprender esta relación de atracción y rechazo, de definición a partir de lo otro y de lo que no se es, recurriré a una estrategia que desarrolló Larissa Adler [1993], que a partir de las incorporaciones de la noción de entropía, anomia, orden y marginalidad se pueden entender fenómenos excluidos de un sistema, pero que logran sobrevivir y reorganizarse de una manera distinta a la ordenanza establecida.

La autora considera elementos teóricos y conceptuales de la teoría del caos para dar cuenta de fenómenos que subsisten y se autofortalecen dentro de la marginalidad, la informalidad y la ilegalidad.

La autora advierte:

...que aquellos los ámbitos que a primera vista parecerían sumergidos en la entropía y la anomia tienden a generar principios de orden y cómo ese orden fuera 'del gran esquema global' se expresa en una infinidad de organizaciones informales [...] subsistir y desarrollarse al margen o en los límites de lo formal y reglamentado [...] estos elementos excluidos quedan en la periferia de la estructura organizada, y no están fatalmente destinados a la entropía permanente, a la disolución o al exterminio [...] la disyuntiva es reorganizarse o perecer y por lo general la humanidad elige la primera opción. En segundo lugar porque es la orilla del caos en algún punto entre el orden jerárquico estricto y los procesos auto-organizativos relativamente azarosos, donde han evolucionado formas más complejas de vida (Adler, 1993:8).

torno llevan el fin de poner coto al caos. Mary Douglas [1973] afirmaba que donde hay suciedad, hay sistema. Las normas de conducta, lo bueno y lo malo, lo contaminado y lo no contaminado, ordenan nuestra conducta, organizan nuestro universo simbólico. Por medio de los sistemas clasificatorios, de esto a aquello, lo que podemos descartar o aceptar conforma nuestros pareceres.

La institucionalidad no escapa a este paradigma. Como bien señala Peter Berger [2003] con el concepto de habituación. Toda institución, en su sustrato más profundo, es el itinerario de una serie de costumbres que los hombres han construido. Esas costumbres pertenecen a la vida cotidiana. Las instituciones son la suma de esas costumbres. Una institución es un referente sumatorio de muchas de ellas. A medida que la sociedad se complejiza, los hombres no podemos repetir y construir todos los días las mismas actitudes. Las instituciones guardan en su seno las experiencias de vida que no necesitamos construir en nuestra vida diaria.

Pero la historia de esa habituación es el resultado también de lo seleccionado, lo desechado, el producto de decir sí o no, en suma de una clasificación. Las instituciones guardan también su seno los sí o los no de su propia historia y conformación.

Si pienso en las prácticas propiciatorias como la manipulación de un sistema de signos que se generan y reproducen en un contexto culturalmente católico, pero cuya existencia se manifiesta en los límites de la institucionalidad católica, considero que la propuesta teórica de comprender las prácticas propiciatorias como una estructura rechazada desde el centro de la Iglesia católica —que coexiste con la institucionalidad que a su vez es laxa, flexible y tolerante— es una adecuada esquematización de cómo estas prácticas han sobrevivido a lo largo del tiempo. Los grupos y estratos sociales seguidores de estas prácticas han encontrado resquicios para sobrevivir, adaptarse, reorganizarse y reproducirse.

Este planteamiento está muy vinculado con la perspectiva de Roger Bastide [Quezada, 1996], donde la religión dominante es la voz autorizada para nombrar, definir y catalogar aquello que no se ciñe al orden que ella ha establecido.

El rechazo a estas prácticas, sin embargo, no radica en la amenaza de excomunión o expulsión de los feligreses que las practican, sino en que la Iglesia católica no admite la existencia de poderes sobrenaturales asociados a cosas, objetos y animales cuyo objetivo sea, además de hacer el bien, producir lo que considera como el mal. Esto es, toda práctica propiciatoria que pretenda tener efectos prácticos sobre la modelación y orientación de un hecho de la vida cotidiana que no sea solicitado a Dios, o algún santo o virgen canonizado o reconocido por su fe popular, es considerada superstición, fetichismo o brujería.

V. LO SAGRADO Y LO PROFANO O EL CRISTIANISMO Y LO PAGANO: UNA RELACIÓN DE PODER, DOMINIO Y EXCLUSIVIDAD DEL DISCURSO

Con referencia a lo sagrado y lo profano, fruto del pensamiento de Emile Durkheim [2001], Taylor (2003:75) dice:

Por “lo sagrado” me refiero a ciertos lugares como las iglesias; ciertos momentos como las festividades importantes; ciertas acciones como officiar misas [realizar rituales de paso, etc.]; en los que estaba presente lo divino o lo sagrado. Frente a éstos, lo demás lugares momentos o acciones son profanos..

Recordando el pensamiento de Bastide, entiendo lo sagrado relacionado con el análisis del poder de una religión impuesta sobre otra.⁸ Es necesario señalar que la noción de magia no es unívoca, sino que la mediatiza el en-

⁸ “Cuando una religión triunfa sobre otra como es el caso, por ejemplo, del cristianismo suplantando al paganismo, el culto victorioso tiene costumbre de llamar mágicos los ritos del culto vencido” Roger Bastide citado en Quezada, 1996: 10.

torno donde se desarrolla, de ahí su reproducción y las prácticas que ella entraña. El concepto magia, dentro de la propia historia del cristianismo, manifiesta un polo de tensión. Desde el rechazo del judaísmo debido a las prácticas de hechicería y magia, definidas en el libro del Deuteronomio, los milagros en el Antiguo Testamento, donde se rechaza una explicación *mágica* y se entiende como una intervención de Dios, los milagros de curación y exorcismos en el Nuevo Testamento, la lucha del cristianismo desde san Ireneo hasta san Agustín contra la Gnosis, y los pormenores propios del Concilio de Trento contra Lutero, por la definición del sacramento y su contenido sagrado, hacen que debamos entender la *magia*, desde el punto de vista cristiano, como una definición de su propio conflicto. Se puede decir, corriendo el riesgo de un reduccionismo de la historia del cristianismo, que es una historia de la lucha de su propia magización con las ideas que otros grupos no católicos tenían al respecto, una lucha que se resume en que el mundo debe estar desencantado. Una representación de este conflicto interno de la Iglesia es la historia de la Conquista, donde aquellos conquistados se convirtieron en paganos, brujos, supersticiosos, ingenuos e ignorantes; donde el rechazo del otro se estigmatizó desde una concepción eurocéntrica, violenta y totalmente vertical. De esta forma, la definición de Bastide encuentra su significado. Pero esta estigmatización la debemos entender desde su fondo histórico.

Esto se puede observar claramente cuando la Iglesia católica denomina fetichismo, superstición y magia a ritos, peticiones basadas en la fe que los sujetos tienen en creencias y ritos que a su vez implican objetos, instancias o entidades que la Iglesia no reconoce. Sin embargo, acepta las creencias, los actos de fe, las acciones y los componentes de las ritualizaciones, ceremonias, plegarias y oraciones, así como el reconocimiento de fuerzas y poderes situados fuera del alcance humano.

El poder de una religión institucionalizada, léase para los efectos de este trabajo la Iglesia católica, es avasallador en el sentido de que sus estructuras mentales imponen un orden simbólico que repercute en la forma de percepción y del pensamiento del mundo. En ese sentido, Bourdieu [2006:36 y 37] al analizar la génesis y la estructura de un campo religioso, argumenta que:

...existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de las estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc., o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción

y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

Todo ello, según Bourdieu, se lleva a cabo a partir de la generación de procesos interdependientes y recíprocos trazados desde la conformación de un campo religioso que emanará, fomentará y reforzará una serie de necesidades de "moralización" y de "sistematización", ambas incluyen inherente-mente eventos de legitimación de las creencias y prácticas religiosas.

Por ello, al hablar de prácticas propiciatorias entre católicos de sectores medios que habitan en la Ciudad de México no pretendo entrar en la polémica sobre si aquellas prácticas son o no son sustentadas en el catolicismo, son o no son mágicas y si algunos ritos, veneraciones y prácticas de fe entre los creyentes católicos son mágicas o no desde el punto de vista de la Iglesia católica.

Mis informantes parten de un catolicismo estructural básico. Todos se definen católicos, militantes o no. De esta base surgen la mayor parte de las definiciones, conceptos y praxis devocionales que estos informantes desarrollan en su vida cotidiana. Aquí la tradición católica obra como columna señora. Esta columna en sí misma guarda la idea del Dios católico que estos informantes respetan y tienen como parámetro fundamental. Sobre la base de esta columna, y a la vera de la misma, surgen el pro y los contras, no de la idea de Dios. La idea de Dios nunca fue puesta en duda, ni tampoco su poder, entendiendo tal poder como necesario para abrirse caminos en la vida. Asimismo, su poder moral no se cuestiona, dado que Dios nunca puede desear el mal al hombre. Un examen atento de esta cuestión muestra que la distancia que en algunos casos se toma con la idea de Dios está mediada por la institución católica, como depositario exclusivo de lo sagrado. El campo religioso simbólico, según trasciende de los informantes, no es exclusivo de la tradición católica. Aquí se entra en otras dimensiones de lo sagrado. El quiebre parte de lo institucional.

Es clara y conocida la posición de Durkheim acerca de lo sagrado y lo profano, géneros separados. El primero involucra los mitos, las leyendas, los dogmas, la naturaleza de las cosas sagradas, las reglas de conducta que lo sagrado requiere. Una forma de dar sentido al mundo, al espacio, al tiempo, al cosmos. Mientras que lo profano es aquella dimensión que no guarda relación con lo sagrado, que puede ser afectado por ella, pero no pertenece a este ámbito. Aclara que aunque ambos poseen matices y contrastes, la división es universal. El pensamiento religioso entraña en sí mismo esta

división. Eliade llevó a su hermenéutica religiosa dicha división con el fin de definir los tiempos sagrados (hierofanías). Pero es necesario, a la luz de la complejidad social y la literatura antropológica, ponerlo en duda o por lo menos matizarlo a la luz de los nuevos componentes de nuestra sociedad, junto con el proceso de desencanto weberiano y la creciente secularización.

El monopolio de lo que significa *sagrado* lo ha tutelado la Iglesia católica. Pero la religiosidad popular, las manifestaciones culturales y los nuevos movimientos religiosos han sabido quitar la titularidad eclesiástica de lo sagrado e incluso de lo profano; de tal suerte que las tradicionales fronteras y divisiones hegemónicas e institucionales de lo sagrado y lo profano han sido movidas, desdibujadas, atenuadas, resemantizadas y por tanto (re) situadas en una infinidad de relativismos, sustentados según las experiencias cercanas de los sujetos

Los informantes, por medio de sus discursos, han mostrado que la plasticidad de la noción de lo sacro se encuentra sujeta a los vaivenes de sus propias contingencias cotidianas. La idea tradicional de Durkheim acerca de la distinción entre lo sagrado y lo profano, tratando de entenderla en el ámbito de la modernidad, donde predomina la secularización y la complejidad de las relaciones sociales, ya no puede considerarse que se refiere a entidades totalmente diferenciadas. Por el contrario, nos encontramos con un fenómeno de tipo *continuum* donde la frontera y los límites de ambos se encuentran diluidos, donde no es posible encontrar un espacio de diferenciación. Las esferas de lo sagrado y lo profano han dejado de pertenecer a ámbitos estrictamente separados.

Asimismo, en la actualidad se entiende que lo sagrado y lo profano no gozan de univocidad. Por el contrario, hoy se puede observar que ambos se traducen en una multiplicidad de evocaciones, en una amplia diversidad de representaciones, así como en una amplia gama de manifestaciones.

Cuenta Rosario:⁹

No, mira de alguna forma lo fui engarzando, todo, lo empecé, la religión que soy creyente católica, no me implica, no me afecta ¡Claro! No me afecta en lo más mínimo que yo, este, acuda a la santería o al palo que yo pertenezco a esta casa, por lo tanto (no hay nada que no haya encontrado) porque sí lo encontré, en los salmos, en la Biblia, yo encontré mucha tranquilidad o paciencia ...

⁹ Rosario contaba con 34 años de edad en el momento de la entrevista. Hija de una familia católica muy conservadora, se inició en la santería cubana (palo mayombe) luego de la muerte de un hijo. Como palera realiza tiradas de tarot y trabajos de santería. Esta disciplina afrocubana le ayuda, según ella, a mantener el contacto con su hijo fallecido. Sus ingresos provienen de la lectura de cartas, trabajos de protección y como promotora del PRI, en la zona sur del Distrito Federal.

Lo heterogéneo de lo sagrado, los ámbitos estrictos de la institucionalidad religiosa han perdido su normatividad. Es posible transitar en ámbitos tan diferentes como los salmos o la santería afrocubana.

El desencanto weberiano y la racionalización propia de las instituciones modernas, y su necesidad de definir lo sagrado de manera exclusiva, han logrado el surgimiento de reacciones que si no son contrarias, llevan en sí mismas la necesidad de una redefinición de lo sacro.

Sandra¹⁰ afirma sobre la institución católica:

Lo que mi familia rechazaba era la cuestión religiosa, de la Iglesia como institución. Entonces yo en un momento dado, cuando ya no tuve a mi papá, me llamó mucho la atención, como mucha curiosidad, pero como una cosa muy morbosa de ¿qué tiene la Iglesia que a tanta gente atrae? Debe ser algo chido. Fui porque no hace daño, no es el opio del pueblo, la gente va y pide y encuentra alivio y confort, pero cuando ves lo que representa la iglesia históricamente como institución, está medio canijo. Entonces como que sí me alejo de la Iglesia católica como institución. Pero eso hizo que me fuera acercando a otro tipo de creencias, el Islam, el taoísmo, la creencia judía, no hebrea, a eso me fui aventando. También ya cuando empiezas a leer sobre la generación de la ciencia, del método científico, me he dado cuenta que no es la neta, no es una realidad terminada, no es un conocimiento finito, sino que es una más de las explicaciones de la realidad. Entonces en lugar de desatar el rollo, por ejemplo, de la medicina tradicional de Bach. Hay que pensar que la ciencia y el conocimiento académico no han llegado a un tope, al contrario, cada día estamos conociendo muchas cosas. Entonces saber eso me hace voltear hacia el otro lado, hay que experimentar. Y mientras mis prácticas de prender la velita, me pongo a bailar, hago mis dibujos para equilibrar.

Oscar me comentó:

Creo que gran parte de mis cuestionamientos, inicialmente, eran por la religión organizada. La forma en cómo veía que se llevaban las actitudes de los mismos ministros o sacerdotes que no me parecía muy congruente a veces con lo que predicaban. O era sí como que muy tajante su posición, descartando que hubiera otras posiciones, actitudes frente a la vida. Y eso fue lo que me llevó a, primero, a cuestionar el hecho, bueno, si existen tantas religiones y todas dicen que son

¹⁰ Sandra, en el momento de la entrevista, tenía 29 años de edad, vivía con su mamá y se encontraba realizando un doctorado en antropología. Desde niña vivió en la colonia Narvarte. En su momento recibía una beca del Conacyt, como estudiante de posgrado. Complementa su ingreso con clases de danza. La influencia católica proviene de su abuela. Con el correr de los años vinculó las enseñanzas de su abuela con danza prehispánica (movimiento de la mexicanidad) y prácticas de santería, las cuales ha adoptado, específicamente, en cuestiones de medicina tradicional.

las poseedoras de la verdad y los demás, pues viven en el error. O casos más drásticos, que se van a ir al infierno y pierden su alma.

De nuevo Sandra:

Entrevistador: Cuando piensas en todas estas prácticas como mecanismo de trasgresión, ¿qué es lo que estás transgrediendo?

Sandra: Una visión hegemónica del mundo, con apellido occidental o protestante blanca o clasemediera. Finalmente, también transgredes al rollo del mercantilismo, de lo que ahora se valora como humano, aunque por el otro lado, estas practicas han generado mucho mercado, la gente compra, acumula, cambia. Pero me parece que se transgreden ese tipo de valores, de raciocinio, que te lo enseñan de la escuela, si transgredes eso te da la oportunidad de transgredir más cosas en un nivel más amplio y tener un mejor nivel de vida.

Las preguntas que surgen con base en los discursos estudiados son: ¿Cuándo surge lo sagrado? ¿Cuáles son las circunstancias que llevan a un católico de pronto a sumergirse en esferas de lo sagrado distintas a su catolicismo estructural? ¿Cuáles son los motivos del cambio? ¿Cuáles elementos y puntos de vista toman del campo religioso en general?

Uno de los puntos que surgen ante estas preguntas son, por lo general, situaciones existenciales puntuales: pérdidas de seres queridos, situaciones extremas que plantean un antes y después en sus vidas. Sin hablar de conversiones de manera específica, podemos ver un replanteo de sus vidas que los llevan a interpretar el pasado de éstas desde una perspectiva diferente. Una relectura de las situaciones vividas, con el objetivo de mirar hacia el futuro de manera diferente.

En el caso de los informantes explorados, la fuerza de las prácticas propiciatorias se vincula con momentos de crisis. Pero no debe entenderse que sucede en toda la población. No todo sujeto recurre a este tipo de prácticas para hallar soluciones a sus problemas. En el caso particular de los entrevistados, ellos han resuelto vincularse a dichas prácticas con el fin de encontrar un sendero para sus vidas.

De nuevo Oscar:

¿Mmhh? ¿Qué está buscando la gente? Está buscando resolver necesidades espirituales que la religión oficial, la que heredaron de sus padres, no les está resolviendo. Y ahí tú tienes, en parte el boom de las iglesias cristianas. Las iglesias cristianas, ¿por qué tienen ahorita todo este éxito? Porque están cobrando terreno, porque usualmente empiezan con comunidades muy pequeñas y el pastor, ministro, como se le llame, conoce a cada uno por nombre, sabe en qué trabaja, qué hace, qué problemas tiene. Hay una atención más personalizada ¿Mmhh? No todo el mundo

recurre otra secta o a una iglesia cristiana. Entonces, ¿qué es lo que hacen? O incluso a otra religión. Se empiezan a volver muy eclécticos, se vuelcan hacia New Age aunque realmente no saben que son New Age y empiezan lo mismo, empiezan a tomar de aquí, de allá... “no me dijeron que para armonizar mi casa, que ponga el espejito rectangular ahí en la entrada, o ponga una esfera facetada de cristal”.

De manera puntual, Margarita¹¹ narra:

O sea, me dijo de todos modos que mi mamá estaba entre la vida y la muerte. O sea, fue algo bien duro, digo yo... este... definitivamente creo que las personas como yo, Margarita, lo que has leído, no nada más que metafísica, he leído libros científicos también y (finalmente) creo que la gente pasa a otro plano, y que con la muerte, no, hay cosas que no puede... ¿Cómo se dice?... este... cambiar. Entonces, yo no creo que poniendo eso, haciendo eso. Fue muy de repente y mi mamá estuvo internada ahí y luego... este... nos la devolvieron y estuvo un mes todavía con nosotros, pero delicada y con oxígeno, entonces ya no recurre a nada porque ya son cosas científicas que te están diciendo, mira, lo estás viendo, tu mamá tiene deshecho el pulmón, tu mamá tiene problemas de coágulos, y también presión del corazón, el problema no es corazón, porque mi mamá tenía presión arterial pulmonar, con ciento sesenta, ciento ochenta (...) de (alcohol) en la sangre, son enfermedades graves, incurables, que no vas a... como que (...) hay cosas que tienes que respetar, fue muy doloroso, fue muy difícil, para mí todo, la vida ya no tiene color, vi toda la vida gris, pero no por eso recurrí a esas cosas ¿no? No lo entendí para mí fue un shock y así lo dejé, pero no... Le dije a mi mamá, me cayó el veinte, le dije a mi mamá que la amaba, tuve la oportunidad de decirle eso y despedirme bien de ella, por ese lado me siento bien y me duele. Yo creo que una de las pérdidas más dolorosas que pueda tener un ser humano es la pérdida de su madre, casado o no casado ¿eh?

Es necesario contextualizar esta dolorosa experiencia. En un mundo desencantado, donde a la muerte se la retira rápidamente del medio, donde no se la asume, donde no se la nombra, la muerte de un ser muy cercano obliga a que el sufriente concentre su dolor en forma privada, individual. De esta forma se sufre en lo privado. Esto lleva, en algunos casos, a que los sujetos busquen posibles respuestas en diversas prácticas propiciatorias.

¹¹ En el momento de la entrevista contaba con veintinueve años de edad. Es arquitecta y vive en la Colonia San Nicolás, de la Delegación Magdalena Contreras con su padre viudo y con una hermana casada y madre de dos hijos. En su momento realizaba sus labores en un Banco, como administradora de avalúo. Es aficionada al tarot (tanto como usuaria, como tiradora) y frecuenta de manera asidua a los Hare Krishna. Participa en su culto, asistiendo al templo como a sus procesiones. En su vida cotidiana lleva a cabo rituales New Age, para la protección de su casa, con el fin de ahuyentar las malas vibras.

El primer ámbito que favorece estos cambios es el movimiento denominado *New Age* (Rivera Carrera, 2003). Esta forma secular de espiritualidad, que posee su propia plasticidad, permite llevar en su propio morral cuestiones tan abiertas como la reencarnación, los ángeles, las terapias sanadoras, etc. La noción del universo como una gran energía impersonal, donde es necesaria la armonización, el equilibrio. Muchas de las prácticas propiciatorias esgrimidas en los discursos llevan el propósito de encauzar las malas energías que provienen de malos pensamientos, envidias y maldades que fuerzan el desequilibrio de esa energía cósmica. El ejercicio de las prácticas propiciatorias en la vida cotidiana de los informantes, en muchos casos, permite restablecer la armonía y la tranquilidad en sus propias vidas.

Aquí lo sagrado se transforma y lleva en sí mismo lo profano. Como bien sabemos, la modernidad ha tornado la vida privada el ámbito exclusivo de las propias realizaciones. Así como existen religiones privadas, los desarreglos se deben remediar dentro del ámbito cotidiano y no fuera de él. Incluso, tal como lo manifiesta la *New Age*, es posible contribuir a la armonización del universo orando muchas personas a la vez, pero cada una en su casa. La magia de los informantes se basa en el mismo principio. El aquí y ahora de los pedidos se concentran en un quehacer cotidiano que los define. Incluso los elementos empleados para tal fin son de todos los días, pertenecen a la naturaleza. En este caso se ausenta lo trascendente para dar a lugar a una visión terrenal y cotidiana, enfocada en la búsqueda de soluciones de los problemas de todos los días. En párrafos anteriores se mencionó la secularización. Ésta se define como el creciente despojarse de lo sagrado que surge a fines del siglo XIX. La tecnología, las nociones científicas en la vida cotidiana, el papel de la religión que ha dejado de ser central para tornarse periférico, y normativa secundaria de nuestras vidas, la distancia entre espacio y tiempo tan característicos de la sociedad postradicional, etc. La pregunta que surge es: ¿Las técnicas propiciatorias de los informantes están involucradas con la secularización? A todas luces, no es así. Dada la necesidad de encontrar otra vez, a través de lo mágico, una nueva interpretación de los aconteceres cotidianos que llevan implícito lo económico y los avatares de todos los días. Podemos decir, por otra parte, que la secularización ha pegado muy fuerte en las instituciones, despojándolas de su carácter unívoco, de ser rectores de la vida de la gente, parámetros de normatividad. Esto ha tenido como consecuencia que los habitantes de este mundo secularizado hayan podido ser más plásticos en sus concepciones. Se puede discutir si realmente la secularización ha tocado el fondo religioso del hombre occidental [Mardones, 1998]. Es evidente que el resurgimiento de la religiosidad en América Latina puede poner en entredicho el núcleo

de lo secular. Un hecho innegable es que esta nueva forma de ver la vida, sin lo sagrado, ha golpeado con dureza la legitimidad de las instituciones. Si éstas apartan por sí lo sagrado, es necesario buscarla en otras dimensiones, quizás en el espacio de la privacidad y con nuevos conceptos.

Sandra comentó sobre las prácticas y creencias:

Porque si yo eliminara todas estas prácticas y creencias de mi vida, creo que me resultaría demasiado opaco el mundo. Me tendría que resignar a que el mundo es lineal, causa-efecto-causa-efecto y se me hace muy gris ese mundo. Es concebirme como un ser sin poder, de poder cambiar mi situación, está deprimidísimo.

Este pensamiento de Sandra me da la clave acerca de las condiciones que favorecen el cambio de supuestos religiosos y la necesaria apertura a otras formas y filosofías distintas de ver la vida, que a veces sin ser nuevas se toman y se transforman para darle un sentido diferente a las cosas. El mundo técnico-científico nos ha mostrado una faceta donde todo es explicable, y lo que no puede explicarse desde un punto de vista científico no tiene cabida.

ASEVERACIONES FINALES

Muchos de los informantes manifiestan que no poseen problemas en realizar prácticas de santería aunque se definen católicos. ¿Qué significa esto?

Es posible entenderlo como una ampliación de la noción de lo sagrado, donde los parámetros tradicionales han quedado atrás. Esta plasticidad permitió y permite a dichos informantes transitar su vida tratando de encontrar un sentido a sus pasos. La magia les permite entender el mundo desde otro lugar, pueden enriquecer sus propias vidas y la de sus semejantes más próximos de una manera plástica, donde la espiritualidad no se restringe a normas precisas, sino a ver todos los días cómo puedo entender esto que me ocurre, que va desde la muerte, la vida en el más allá hasta los problemas cotidianos en el trabajo y las contingencias afectivas y económicas. En este mundo de la vida es donde los problemas merecen solucionarse. La magia presenta esta disponibilidad *a la mano*, dentro del propio ámbito, sin recurrir a terceros institucionales. Si Durkheim definió la magia como a-institucional, esto se ha revertido, por lo menos desde su funcionalidad cotidiana; sigue siendo sumamente importante, para beneplácito de los informantes.

En una interpretación fenomenológica, el sentido de cada uno de los ejes y caminos construidos de las biografías de los informantes hasta ahora expuestas se sustenta en el orden de sus experiencias. Ese orden, a su vez,

les brinda un sentido, una orientación y una noción de certeza sobre el futuro, por lo menos en un plano inmediato. Cuando aparece el caos en algún aspecto de la vida de los informantes: amoroso, laboral, afectivo, entre otros tantos, las prácticas propiciatorias aparecen en esos momentos de crisis y desorden como herramientas que ellos mismos emplean para restaurar el orden y el sentido perdidos.

Las prácticas propiciatorias son, entonces, una forma de ordenación de la experiencia [Berger, 2003] y, a la vez, una vivencia que ofrece la posibilidad de dotar de sentido y certeza inmediatos; son una especie de promesa restauradora, de esperanza en momentos de crisis: la esperanza de la constitución de un nuevo o viejo orden que permita al sujeto seguir andando con sentido y con rumbo.

Berger afirma que la anomía se erige frente al individuo como una gran amenaza. La anomía se traduce en la vida de cada uno de los sujetos explorados en esta investigación como un momento de crisis que genera caos, desorden y discontinuidad en un plan trazado, prefigurado y construido con una serie de acciones en el pasado inmediato y en el pasado lejano.

La anomía, el caos y el desorden que confluyen en la ausencia de esperanza y sentido los sujetos explorados los atacan por medio de las prácticas propiciatorias; a través de la experiencia vívida en la realización de éstas el sujeto intenta y a veces logra reconstruirse, resignificar el momento de crisis para entender y darle sentido a su presente y, por supuesto, dotar de orden y de nuevo significado a los hechos que realiza en el presente para construirse en el futuro. En ese sentido, se puede afirmar que las prácticas propiciatorias también son mecanismos que prometen mantener a los sujetos dentro del *nomos* establecido, al mismo tiempo que marcan las fronteras de lo que es valorado como seguro frente a lo que se considera como incierto, caótico y anómico.

Basado en todo lo argumentado, puedo concluir que lejos de que las prácticas propiciatorias relatadas las catalogue el discurso institucional y hegemónico de la Iglesia católica como supersticiones, brujería y marginales o periféricas, resultan herramientas y mecanismos de supervivencia y defensa emocional ante momentos de crisis. Las prácticas mágico-propiciatorias muchas veces se vuelven centrales en la resolución de problemas y conflictos que se traducen como caos, desorden y anomía. Los informantes explorados han demostrado que no necesitan sanciones del discurso o mensaje oficial de la institución católica, pues ellos mismos se sienten con la libertad y la capacidad de buscar opciones que brinden sentido y esperanza a diversos aspectos de sus biografías, sin considerar que sus acciones son marginales o periféricas, sino todo lo contrario.

Las prácticas propiciatorias como estrategias culturales de sobrevivencia de la subjetividad en momentos de crisis, además de ser un detonador de posibles soluciones, fincan esperanza en la visualización del futuro, por lo menos al corto y mediano plazos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Adler, Larissa; Marisol Pérez Lizaur

1993 *Una familia de la élite mexicana, parentesco, clase y cultura 1820-1980*, Alianza, México.

Auge, Marc

1998 *Las formas del olvido*, Barcelona.

Berger, Peter L.; Luckman Thomas

2003 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre

2006 "Génesis y estructura del campo religioso", en *Relaciones*, vol. XXVII, núm. 108.

Calzato, Walter; Pablo Cirio

2003 "San La Muerte: "lo lejos y lo cerca", en *Actas de las III Jornadas de Patrimonio intangible: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*, Secretaria de Cultura, Buenos Aires, pp. 330-342.

Conquegood, Dwight

2006 "Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics", en Madison & Hamera (eds.), *The sage handbook of Performance Studies*, Sage Publications, USA.

Díaz Cruz, Rodrigo

1997 "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, 7, (13), UAM, México.

1998 *Archipiélago de rituales*, Anthropos, Barcelona.

2008 "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", en *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 69, julio-diciembre, 2008, INAH-Conaculta, México.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.

Durkheim, Emile

2001 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*, Paidós, Barcelona.

Gruzinski, Serge

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE.

Mardones, José María

1998 *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Navarra. Editorial Verbo Divino.

Melano Couch, Beatriz

1983 *Hermenéutica metódica: teoría de la interpretación de Ricoeur*, Buenos Aires, CINAE.

Ortiz Echaniz, Silvia

1991 "El proceso de elaboración de una identidad; el caso del espiritualismo trinitario mariano", en Ana Bella Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvido*, México, UNAM.

Pampillo, Gloria

2005 "Narración y experiencia humana", en Gloria Pampillo et al., *Una Araña en el zapato. La Narración. Teoría, lecturas, investigación y propuestas de escritura*, Buenos Aires, Araucaria.

Quezada, Noemí

1996 *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM.

Ricoeur, Paul

2000 *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.

2001 *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Ediciones Cristiandad.

2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE.

2010 *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.

Rivera Carrera, Norberto

2003 *Jesucristo, portador del agua de la vida. Qué es "New Age"*, México, Diana.

Schutz, Alfred

1993 *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.

2003 *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Taylor, Charles

2003 *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós.