

**Sanaciones y experiencias carismáticas en el catolicismo contemporáneo.
La corporización del Espíritu Santo en “la renovación” carismática salteña.**

*Healings and charismatic experiences in the contemporary catholicism.
The embodiment of the Holy Spirit in the “charismatic renewal” (Salta, Argentina).*

Pablo Cosso¹
Universidad Nacional de Salta, Argentina
kossopa@hotmail.com

Resumen

Propongo abordar al cuerpo humano como el sostén de la religiosidad de los carismáticos católicos. A partir de la observación de los movimientos corporales, desplegados en sus rituales, y de la indagación sobre su experiencia religiosa (percepción corporizada de la divinidad), describo y analizo algunos elementos constitutivos del particular formato de cristianismo que practican, dentro de la religión católica. El cuerpo humano es el medio para contactar con la divinidad, a la vez, que el medio que ésta utiliza para manifestarse entre los seres humanos. Los “dones” y “carismas” del Espíritu Santo, más que enunciados simbólicos adheridos a un dogma abstracto, se presentan como disposiciones sociales (materiales) para la activación corporal de las gracias divinas.

Asimismo, intervenido por “técnicas corporales” de sanación, el cuerpo físico-biológico, se integra en un contexto terapéutico religioso, ampliando los límites del catolicismo, más allá de sus facetas devocionales, cúllicas y morales.

Palabras clave: Experiencia religiosa, Sanaciones, Corporización

Abstract

I propose to approach the human body as the support of the catholic charismatic religiosity. Starting from the observation of body movements, performed in their rituals, and the investigation of their religious experience (embodied perception of divinity) I describe and analyze some constituent elements of the particular form of Christianity who practice in the Catholic religion. The human body is the means of contact with divinity. At the same time, which is the support used by the divinity to manifest between humans.

The "gifts" and "charisma" of the Holy Spirit more than symbolic statements subject to an abstract dogma, are presented as social provisions (materials) for activation in the body of divine graces.

Also through the implementation of "body techniques" of healing, the human body is placed in the context of a religious therapeutic, pushing the limits of catholicism beyond its cultic, devotional and moral aspects.

Key words: Religious Experience- Healings- Embodiment

¹ Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Salta). Investigador independiente. Profesor (Ayudante Docente) en la cátedra de Antropología Cultural de la carrera de Psicología en la Universidad Católica de Salta.

Introducción

La Renovación Carismática Católica [RCC] es un “movimiento” religioso² surgido con la “síntesis de dos formas de cristianismo que antes estaban separadas, cuanto se pueda imaginar, en el espectro de la experiencia y la práctica religiosa” (Csordas 2008:32; *traducción propia del original portugués*)³. En una misma forma se fundieron elementos provenientes del catolicismo y el pentecostalismo, de origen protestante, dando lugar a una *religiosidad*⁴ renovada dentro de la Iglesia pos-conciliar⁵. Desde una plataforma histórica subalterna, “la renovación”⁶, lleva 47 años de vida⁷ difundiendo su particular formato de cristianismo, ubicándose en una de las tantas posiciones y posibilidades que tiene el catolicismo para manifestarse y reproducirse históricamente, ya que este “no es solo una institución sino también movimientos, grupos [y] redes...” (Mallimaci 2000:71). Esta posición subalterna no le impide, sin embargo, desplegar su propuesta religiosa y crecer en el interior de la Iglesia.

Los carismáticos católicos, en principio, se apartan del significado hegemónico sobre la *experiencia corporizable* del sufrimiento (la “pasión”) en cuanto “imitación” de Cristo. Este significado se transmuta en una instancia de no sufrimiento: “en la posibilidad y en el beneficio de la cura divina como la practicada por Jesús en los evangelios” (Csordas, 2008:33). La *sanación* es ofrecida, dirigida y *corporizada* en situaciones rituales (de culto religioso y domésticas) por medio de “técnicas corporales” (Mauss, 1979)⁸ en el marco de “ortoprácticas” (Mancini 2008)⁹, que además de incorporar elementos del pentecostalismo protestante (cantos de alabanza, música, gestos rituales, ambiente festivo, etc.) se fundamentan en las prácticas experienciales y terapéuticas de los cristianos primigenios –contemporáneos de Jesús-¹⁰, su base

² La mayor parte de los científicos sociales que estudian o han estudiado a la RCC en Latinoamérica (R. De la Torre; A. Soneira; L. Varguez Pasos; V. Roldán; P. Cabrera; M. Ospina Martínez; R. Maués; etc.) la consideran un movimiento religioso de origen laico, surgido en el interior del catolicismo. Entendido como un “movimiento social”, representa una instancia disruptiva en torno a ciertos significados religiosos pre-existentes, desatando una reacción política por parte del orden social-eclesial dominante. Esta categoría es difundida por algunos interlocutores de campo: *ver al respecto en el tercer apartado*.

³ Todas las afirmaciones ó explicaciones de Csordas son producto de su extenso trabajo etnográfico, de corte fenomenológico, con la RCC de EE.UU., desde la década del '70 (s.xx) hasta la actualidad.

⁴ Pienso en la *religiosidad carismática católica* como una dinámica religiosa constituida por determinados significados y acciones rituales, distanciadas del núcleo dogmático de la institución eclesial. Esta *religiosidad* implica la reelaboración de situaciones míticas (bíblicas); introduce la predisposición a la *mística cristiana*; valoriza la *experiencia religiosa* como acompañante de la *fe* tradicional y aporta *instancias terapéuticas* al plano devocional.

⁵ La Iglesia surgida tras el Concilio Vaticano II (1962-1965) es una Iglesia “aggiornada” en su propuesta dogmática. Entre otras reformas, propicia una integración mayor de los laicos al sostenimiento y desarrollo de la religión. Siendo en un principio dirigido por laicos, el cambio religioso de la RCC, fue acompañado rápidamente por muchos sacerdotes, sin la intención de ‘romanizarlo’, aunque finalmente el proceso de ‘vaticanización’ se hizo efectivo.

⁶ Forma habitual en que los integrantes del “movimiento” se refieren a la RCC.

⁷ Surge en los EE.UU. en 1967.

⁸ Dice Marcel Mauss al respecto: “*Con esa palabra quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional.*” (1979:337)

⁹ Por “ortopráctica”, Mancini se refiere a aquellas “*formas prácticas transformadoras cuya eficacia está subordinada al respeto de exigencias de procedimiento precisas y definidas previamente*” (2008:7). La autora piensa en los ritos religiosos como conjuntos de técnicas aplicadas para generar cambios ó transformaciones físicas, psicológicas y espirituales en las personas.

¹⁰ Se puede hablar de la pertinencia de algunos elementos terapéuticos y experienciales de la RCC a la “*medicina religiosa cristiana*” que incluía el “*rezo, la unción con aceite sagrado y la curación por el toque de la mano de un santo*” (Pérez Tamayo 2000:54). Este tipo de medicina se habría originado con el

identitaria mítica. Las “técnicas corporales” de la RCC¹¹ se observan, por ejemplo, en el rito de imposición de manos (sacerdotal ó laico); en la oración acompañada con ojos cerrados¹² y brazos estirados hacia el frente (con las palmas de las manos abiertas hacia arriba¹³); en la entonación de cantos de alabanza acompañados por gestos rituales simbolizando objetos y situaciones particulares¹⁴, abrazos, bailes moderados, etc. Se trata de actos eficaces tradicionales de tipo religioso (Mauss 1979:342) utilizados para generar *sanaciones* y promover la *corporización del Espíritu Santo* en las personas. Hablar de “técnicas corporales eficaces” en un contexto situacional “ortopráctico” implica la “interpretación del rito mágico-religioso [...] como dispositivo técnico eficaz u “ortopráctica”, actuando en forma simultánea y fáctica en los niveles sociocultural, psíquico y orgánico” (Mancini 2008:8). En la misma línea de análisis, Maués mencionará que estas técnicas son “acciones eficaces”, con fines prácticos y carácter performativo (2000:137-138, *traducción del original portugués de mi parte*). Algunos de los ejemplos de la eficacia ritual de las “técnicas corporales” de la RCC, se relacionan con los “Cantos en Espíritu” (glosolálicos); los mensajes proféticos; el habla en lenguas (glosolálico)¹⁵; el *llanto sanador*; las visiones místicas y el “Descanso en Espíritu”¹⁶, también, obviamente, la *sanación* de enfermedades físicas y psicológicas. Para comprender todos estos ejemplos, es necesario recordar lo que afirma Csordas, al respecto: “el *locus* de lo sagrado es el cuerpo, pues el cuerpo es la base existencial de la cultura.” (2008:145). El cuerpo humano es el sostén de la *religiosidad* que “la renovación” ha ofrecido a los católicos contemporáneos. Se trata de una *cultura corporizada* donde interviene una alteridad sobrenatural¹⁷ (no humana): el *Espíritu Santo* de los míticos “Hechos de los Apóstoles”¹⁸.

“derrumbe de la cultura romana” (Ibídem), en el siglo IV d.c. Sin embargo, los referentes certeros de *las sanaciones* y las *experiencias carismáticas* se encuentran en la Biblia: en las curaciones milagrosas de Jesús; la codificación paulina de los dones del *Espíritu Santo* y los Hechos de los Apóstoles (en el nivel glosolálico).

¹¹ Csordas las denomina, inspirado directamente en el término francés de Marcel Mauss, como “*techniques du corps* pentecostales católicas” (2008:61)

¹² Aunque la actitud de cerrar los ojos, aparente no ser una “técnica corporal”, si lo es; al menos para Raymundo Maués, investigador de larga data con la RCC brasilera: “*Cerrar los ojos es una técnica adicional [que] sirve sobre todo para ayudar a recibir los dones del Espíritu y propiciar el reposo [ó descanso en Espíritu].*” (2000:134). Es una técnica de concentración.

¹³ Csordas (1997) citado en Maués, refiere que este gesto vinculado a la oración, es “*una expresión corporal de “apertura” y “receptividad”, en contraste con la postura tradicional [católica] de oración con las palmas de las manos unidas*” (2000:138-139).

¹⁴ La cuestión de los *gestos rituales*, será trabajada en los apartados cuarto y quinto.

¹⁵ “*La glosolalia pentecostal es una forma de alocución ritual caracterizada por la falta de un componente semántico. Así todas las sílabas son “sílabas sin sentido” [...] la glosolalia carga un significado global como una forma inspirada de alabar a Dios, y también como una plegaria profundamente vivenciada rogando por intervención u orientación divinas.*” (Csordas, 2008:126-127).

¹⁶ En el cuarto apartado se detalla esta forma de manifestación carismática.

¹⁷ Cuando utilizo la categoría “sobrenatural”, no lo hago pensando en la confrontación de un plano cosmológico, enteramente social y natural, con otro que no se asienta en esas bases materiales de existencia (el “sobrenatural”). Lo que hago, en todo caso, es realzar el origen de las *fuerzas extra-humanas sacralizadas*, que actúan en la RCC; siendo la misma teología carismática católica, la que piensa en una relación de lo humano y lo ‘no humano’, en términos de “lo sobrenatural”. Al respecto ejemplifico con unas palabras del sacerdote Carlos Aldunate: “...si el YO se coloca en el nivel del espíritu, eleva consigo al hombre en todos sus niveles [...] El hombre entero es elevado a una *condición sobrenatural* por la gracia de Dios [...] Todo el hombre se convierte en “Templo del Espíritu Santo” [...] *Entra en la esfera de lo sobrenatural*” (2005:26, *cursivas de mi parte*).

¹⁸ Este fenómeno bíblico ha sido sintetizado por Paula Cabrera, de la siguiente manera: “*Los católicos creen que en Pentecostés, luego de la muerte [y resurrección] de Jesús, Dios envió al mundo su Espíritu. Desde ese momento, tal entidad (Espíritu del Padre y del Hijo) mora en la Iglesia y en este mundo*” (2001:137).

La *religiosidad carismática*, se nutre de un marco de disposiciones sociales para la “acción divina” ó “acción del Espíritu Santo” (Aldunate 2005:48) en tanto “poderes para actuar” (Aldunate 1991:117) en todas las personas. Los *carismas* y *dones espirituales*, esas acciones y poderes divinos, ya no son excepcionales (exclusivamente milagrosos) ó restringidos simbólicamente al cuerpo abstracto de la Iglesia-institución (la “gracia institucionalizada”, según Weber (1985)). El *Espíritu Santo* es una divinidad *corporizable*, es “Dios que opera y realiza, es Dios en acción” (Aldunate 2005:16).

Misas de Sanación y Efusión del Espíritu Santo, sesiones de Grupos de Oración, Jornadas de Evangelización y Sanación, Seminarios de Vida en el Espíritu y otras acciones rituales, ya de tipo doméstico, son algunos de los espacios, donde la *corporización carismática*, en tanto *experiencia religiosa*¹⁹, es posible.

1. El “colectivo” carismático católico: la experiencia del Espíritu Santo

La base cultural del pentecostalismo cristiano ha sido, desde su irrupción histórica en EE.UU. (Kansas 1900 y Los Ángeles 1906), la valorización del *Espíritu Santo* como conductor de la *experiencia religiosa carismática*. La RCC no es ajena a este paradigma pentecostal que le dio origen. Paula Cabrera, etnógrafa de la RCC porteña, comenta al respecto: “La Renovación busca con su prédica y acción *redescubrir, reavivar y aprovechar en cada cristiano la presencia activa del Espíritu Santo*” (1997, *cursivas de mi parte*). El dogma católico hierocrático²⁰ establece que el *Espíritu Santo* es recibido en la persona mediante una iniciación simbólica que consta de tres ritos sacramentales: el bautismo con agua bendita, la recepción de la eucaristía y la confirmación que incluye la “imposición de manos” sacerdotal y la unción con óleo sagrado. Sin embargo, su *corporización*, es decir su *activación corporal*, se relaciona con otra instancia ritual que estuvo vedada durante doce siglos²¹ por la intervención de una *corriente racionalista* dentro de la Iglesia católica²². Facilitada por la acción pionera de un grupo de laicos²³,

¹⁹ Cuando menciono el concepto de *experiencia religiosa*, sin posibilidad de ampliarlo por razones de espacio, asumo la definición mínima, que Ribeiro de Oliveira le otorga en su análisis sobre la *religiosidad*; es decir como una “*experiencia de comunicación personal con la trascendencia revestida de sacralidad*” (1999). Es necesario aclarar que el autor no limita esa comunicación con la “trascendencia” a un plano extra-humano, también la localiza en el cuerpo mismo de los seres humanos. En este cuerpo inserto en la *experiencia religiosa*, se generaría, entonces la “*activación de una energía interior [...] sin necesariamente postular que ella tenga un origen trascendental [no humano]*” (ibídem).

²⁰ El dogma, en tanto sistematización y racionalización de los significados religiosos, tiene relación con una “autoridad hierocrática” (Weber, 1985:45) actuante sobre las expectativas y disposiciones religiosas de los laicos. La institución eclesial, asumiéndose como una organización racional-burocrática “depositaria de la gracia [divina] institucionalizada” (ibídem) impone sus “propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados” (ibídem) a la vez que gobierna sobre los significados alternativos, vigentes en un nivel subalterno.

²¹ Comenta al respecto, el sacerdote (colombiano) más popular de la RCC latinoamericana, Darío Betancourt: “...*hasta el octavo siglo, los cristianos se preparaban para recibir esta nueva efusión del Espíritu Santo [...] después de recibir los sacramentos de la iniciación cristiana (Bautismo, Confirmación y Eucaristía), en la Vigilia Pascual, los neófitos durante una semana participaban de una catequesis postbautismal [...] Estas catequesis se denominaban mistagógicas porque introducían al neobautizado en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Seguramente durante este período los cristianos tenían la experiencia de la efusión. Después del siglo VIII no se encuentra ni siquiera un indicio de esta tradición litúrgico-catequística de la iglesia.*” (1995:88).

²² El formato de dominación “hierocrática” prescindió de la “imagen primitiva del mundo, en la que todo era magia concreta” (Weber, 1985:26). El proceso de racionalización implementado por el estamento sacerdotal (no carismático) escindió “cognición racional y dominio de la naturaleza, por una parte, y experiencias “místicas” por otra” (ibídem); en consecuencia, las experiencias carismáticas y místicas del catolicismo quedaron subalternizadas ante el formato institucional (racional) hegemónico.

no por iniciativa de la institución eclesial, el bautismo ó “efusión del Espíritu Santo” es la iniciación ritual específica, que habilita (más tarde ó más temprano) la *experiencia religiosa carismática* en los cuerpos. Este rito también incluye la “imposición de manos” sacerdotal, aunque su contexto difiere del formato sacramental tradicional, por varios motivos²⁴. En principio, porque se trata de una ceremonia que incluye música, alabanzas (cantos y oraciones colectivas)²⁵ y “Cantos en Espíritu”²⁶ entonados individualmente por aquellas personas que los han *corporizado*. A la par, se escuchan las invocaciones al *Espíritu Santo* (“ven, ven, ven *Espíritu Santo*”) entrelazadas con entonaciones mánticas (“abba-abba-abba-abba”) ²⁷ y gestos corporales de apertura a la divinidad (brazos estirados hacia el frente con las palmas de las manos hacia arriba), por parte de quienes esperan la “imposición de manos”. Los efectos carismáticos resultantes son diversos: llantos (“Don de llanto”)²⁸, caída de la persona ‘de espaldas’ y reposo en el piso (“Descanso en Espíritu”), glosolalia-hablar en ‘lenguas extrañas’ (“Don de lenguas”), alegría, temblores corporales, frases espontáneas que irrumpen en la mente (“Don de profecía”), visiones de acontecimientos personales y/o místicos (“Don de visión”), sensaciones de frío o calor corporal, etc.

De la misma manera que la RCC es considerada un “movimiento” socio-religioso, también debe entenderse que la alteridad sobrenatural que promueve *corporizaciones* como las descritas, amplía el sentido de lo social, más allá del orden específicamente humano. Además de ser un “movimiento”, la RCC es un “colectivo”, es decir, *un ensamble social compuesto de personas, objetos y entidades sobrenaturales -no humanas-*(Latour, 2008)²⁹. El *Espíritu Santo* es una de esas entidades, pero también, la Virgen María y los santos o aquellos objetos como la Biblia y la hostia consagrada que orientan las acciones humanas. Las entidades ‘no humanas’ participan de los hechos religiosos; Latour dirá al respecto: “No es necesario explicar la religión por fuerzas sociales porque en su definición misma –en su mismo nombre- vincula entidades que no son parte del orden social.” (Op. cit.:22). Csordas, de manera similar, reflejará esa necesidad de involucrar a lo ‘no humano’ en las curas religiosas: “muchas formas de cura son religiosas por naturaleza, lo que exige considerar el papel de entidades y fuerzas divinas” (2008:29). El papel más importante, durante las *sanaciones* y las

²³ Por la categoría *laico/laica*, entiendo aquellos significados que la misma institución eclesial difunde: “Por laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos [...] incorporados a Cristo mediante el bautismo” (Documentos completos del Vaticano II, 1979:50).

²⁴ La descripción que sigue está realizada en base a mi participación en un *Seminario de Vida en el Espíritu*, desarrollado en la parroquia de San José Obrero, durante febrero y marzo de 2014. En el último día, de los seis pautados para el dictado del seminario, se realiza el “bautismo en el *Espíritu Santo*”. El rito de “efusión” actúa como vehículo de esta iniciación. Lo que describo, a continuación, es un modelo que presenta otras “manifestaciones sensibles”, además de las observadas, a los fines de exponer la variabilidad de los efectos carismáticos generados en el rito. Durante el mismo, solamente presencié manifestaciones de “Descanso en Espíritu” y “Don de llanto”, las demás corresponden a observaciones previas en otros rituales y al discurso de la coordinadora diocesana que preparaba, a quienes estaban por recibir la “imposición de manos”, enumerando cuales podían ser esas “manifestaciones sensibles” (dixit).

²⁵ Las *alabanzas* son cantos u oraciones recitadas para adorar, agradecer, bendecir, etc., ya sea al Señor Jesús, a Dios, a la Virgen ó al Espíritu Santo.

²⁶ Cantos glosolálicos que los carismáticos suelen adjudicar a un origen divino, *corporizados como dones*.

²⁷ La enunciación de esta frase es mantenida de forma repetitiva, a la manera de un mantra oriental.

²⁸ Entre paréntesis y ‘encomillados’, se colocan algunos términos émicos.

²⁹ Dice al respecto Latour: “colectivo designará el proyecto de ensamblar nuevas entidades que hasta ahora no habían sido reunidas y que por este motivo aparecen claramente como no compuestas de materia social [...] tenemos que aceptar que la continuidad de cualquier curso de acción rara vez consistirá de conexiones entre humanos [...] o conexiones entre objetos, sino que probablemente irá en zigzag de unas a otras” (2008:111-112).

experiencias carismáticas, como venimos mencionando, es el que cumple el *Espíritu Santo*, aunque la lectura de la “palabra”, como canal de comunicación entre la divinidad y las personas, descansa en la Biblia, un objeto indispensable en la *religiosidad carismática*, de escasa utilización entre muchos católicos.

2. Significados y prácticas conflictivas en torno a la RCC y la institución eclesial: apuntes históricos y contemporáneos. Memoria carismática católica en Salta

La Renovación Carismática es un “movimiento” de *renovación*³⁰ religiosa que rescata un símbolo marginado por el dogma hierocrático (pre-conciliar): el del *Espíritu Santo*. El diácono **Néstor Ferreyra**³¹, una figura muy importante de la RCC salteña (con más de 25 años de trayectoria) vincula el significado del “movimiento” con éste símbolo:

Una palabra, yo creo, muy específica es “movimiento renovatorio”, es como una... ¡no, una sustancia nueva!, porque si no diríamos que el Espíritu Santo no existió antes. Lo teníamos a un costado antes, lo recordábamos solamente cuando hacíamos la señal de la cruz...

Aunque no sea una “sustancia nueva”, la recuperación de esa “sustancia” del *Espíritu Santo*, se distingue como un elemento disruptivo al interior del catolicismo. Sin embargo, esta “sustancia” no estuvo (ni está) exenta de reacciones conservadoras:

Hay muchos sacerdotes que no aceptan para nada al “movimiento” [...] en algunos lugares, el párroco me decía: “vos vas a preparar la novena, pero ¿sabes que?, no hagas esas cosas del Espíritu Santo”. A la gente le decía que era algo de hechicería [...] era una deformación tremenda, se ve que él no quería que entrara eso.

Carmen, integrante del Grupo de Oración “Pablo con Cristo en Nosotros” (parroquia de Nuestra Señora del Tránsito) comenta, de igual forma, que la RCC nace en Salta, como un “movimiento”: “los sacerdotes nos tenían así, un poquito ¡lejitos!, porque creían que éramos los pentecostales [protestantes], que nos estábamos haciendo de pentecostal, en esa época *éramos puro movimiento*, nomás”. El relato de Carmen remite a un momento histórico, a comienzos de la década del ‘80, cuando la RCC se encontraba carente de legitimidad dentro de la institución eclesial. Eran un “movimiento”, porque representaban una propuesta de cambio socio-religioso dentro del catolicismo salteño. Desde entonces, las relaciones entre algunos sectores hegemónicos institucionales y “la renovación”, fluctúan dentro de un proceso de “sospecha” y “aceptación”, estabilizándose dicha relación en un estadio que Varguez Pasos ha denominado, en un nivel global, como de “aceptación moderada” (2008:13).

El *sacerdote sanador* jesuita José Lally (EE.UU.) ha sido la ‘punta de lanza’ de la RCC, particularmente en un período comprendido entre 1982-1987, en la parroquia de San José Obrero. Antes de establecerse allí, desplegaba un circuito de visitas, que abarcaba diferentes sitios de la ciudad (parroquias y complejos eclesiales como el del “Buen Pastor”), realizando “Retiros” y “Seminarios de Vida en el Espíritu”.

El diácono ‘pepe’ **Ferreyra** habla de una primera época en que el padre Lally estaba necesitando “un espacio” propio, ya que su situación era “escandalosa”: se había salido de la “normalidad” para la Iglesia Católica:

³⁰ Significado émico.

³¹ El diácono ‘pepe’ Ferreyra falleció el día 22/03/2014. Semanas antes, a comienzos del mes de febrero, pude entrevistarle en su domicilio.

Al padre Lally lo habían trasladado primero a la Catedral [desde Anta], y [por] las *sanaciones*, ya después lo han corrido más allá [a San José Obrero] lo corrieron en el sentido de que *era un poco escandaloso*, era muy nuevo [en Salta], *él necesitaba un espacio donde no perturbara, digamos, entre comillas "la normalidad"*.

Olga, una señora que fue *sanada*, por el padre Lally de una enfermedad autoinmune ("Lupus"), entiende que ese traslado desde la Catedral al barrio San José, también tenía como objetivo apartarlo del escenario católico conservador de la ciudad: "Parece que el padre [Lally] no se prendía en lo que ellos querían ó en el status que tenía que tener; lo mandan como castigado a la Iglesia San José Obrero. Y ahí 'chocho' y feliz porque estaba en su salsa.". **Delfina**, una vecina del barrio San José, apegada a la comunidad parroquial, desde principios de la década del 80, sugiere que dicha confrontación venía por el lado de su identidad jesuita: "Él fue muy perseguido aquí, como todos los jesuitas".

El conflicto entre "la renovación" y ciertos sectores del Arzobispado, sigue vigente, manifestando algunas instancias de 'censura carismática'. Alejandra, una lectora del periódico "El Tribuno", en una carta publicada en febrero de 2014, denunciaba el traslado forzoso de un sacerdote carismático, desde la localidad de Cerrillos hacia la Catedral salteña³². Entendía que esta situación acarrea una forma de castigo por haber 'carismatizado' una parroquia:

Con profunda pena he leído sobre la decisión del Arzobispado de trasladar al padre Juan Eduardo Yotayan, cura párroco de la comunidad de Cerrillos, a realizar tareas administrativas en la Catedral. Solo quiero hacer estas reflexiones: yo soy Católica y adhiero a la Renovación Carismática, movimiento muy cuestionado por la estructura clerical. ¿Ahora qué se nos cuestiona?, ¿es la forma de comunicarnos con Dios es decir por la Alabanza? Muchos conservadores tienen un abanico de posibilidades para llamarnos "teatros, payasos", etc. ¿Porqué tanta resistencia a la alegría de alabar a Dios? O ¿todo tiene que ser serio y lúgubre? [...] ¿Porque motivo le quitan a la comunidad la posibilidad de contar con un buen pastor? [...] Esto es entendido por la comunidad civil como que lo castigan. (<http://www.tribuno.info/salta/371395-Sobre-el-traslado-del-padre-Juan-Eduardo-Yotayan-de-Cerrillos.note.aspx>)

Alejandra detalla los prejuicios estigmatizantes que los "conservadores" católicos suelen adjudicarles a los carismáticos, pero su intervención, tiene por fin, también, interpelar lo "serio y lúgubre" de la adoración católica 'conservadora', en oposición a la alegría desplegada en los rituales de la RCC. Aquello que es una virtud religiosa, para los integrantes de "la renovación", es decir, la adoración (la alabanza) alegre con cantos colectivos al compás de la música de guitarras, bombos y panderos, conjuntamente con el despliegue de gestos rituales; es una marca de irracionalidad religiosa para los "conservadores". **Ricardo**, Servidor del Grupo de Oración "Crecimiento Espiritual" (San José Obrero) me decía, el día que me presenté como investigador que quería conocer a los carismáticos católicos: "[nosotros] *somos los locos*, los que cantan, bailan, los que alaban y oran [...] los que oran, oran y oran hasta recibir al Espíritu Santo". Ricardo asumía los estereotipos estigmatizantes, bajo el 'doble juego', de exponerlos como marcas distintivas de la identidad carismática.

Acerca de la alegría en los rituales carismáticos, me comentaba **Delfina**, recordando la tarea fundacional del padre Lally: "Él es como que viene a imponer, ¡y

³² Es una situación inversa dentro del mismo fenómeno de re-acomodamiento y control social sobre algunos sacerdotes carismáticos, por parte del Arzobispado. En tiempos del padre Lally, el sacerdote era alejado desde el centro (la Catedral) hacia la periferia urbana (San José); actualmente, es desde una periferia (Cerrillos) que un sacerdote es enviado al centro (la Catedral), para aquietar la "carismatización" parroquial.

como que tiene que ser!, la *Iglesia alegre*. No la Iglesia triste.”. Delfina enfatiza en el valor ritual de la alegría.

La dinámica ritual carismática, dependiendo de la simpatía o no, que cada sacerdote tiene con el “movimiento”, accede a ese estadio de “aceptación moderada”, mencionado. Incluso un sacerdote (norteamericano) perteneciente a la parroquia más representativa de la RCC salteña (San José Obrero), desacostumbrado con la dinámica de la misma, intentaba aquietar su singularidad³³:

El padre que está ahora, quiere cambiar, no quiere que aplaudamos, no quiere que alabemos, no quiere que levantemos los brazos. [...] yo le digo: “padre usted no puede acá cambiar esto porque aquí ya la feligresía del barrio [San José] estamos acostumbrados” (**Delfina**).

Hasta su fallecimiento en 1987, José Lally desplegaba su tarea sanadora junto a la “formación”³⁴ y la iniciación religiosa (el bautismo en el *Espíritu Santo*) de los vecinos del barrio San José. **Miriam**, una vecina de este barrio, tenía 15 años cuando asistió a un “Seminario de Vida” dirigido por Lally:

A mi el padre Lally me encantó. Hice los seminarios esos que él hacía. [...] vos todos los días ibas a una charla que él te daba y te hacían sellar una tarjetita en la entrada y entraba solo un grupo de gente nomás, y vos tenías que tener, creo que cinco sellos y de ahí entrabas al día de la sanación³⁵ [...] efusión, se llamaba [...] Y él iba, uno por uno y te hacía en la frente una cruz [desliza sus dedos por la frente] y vos tenías que repetir: “abba-abba-abba-abba”; decías y repetías, repetías, repetías. Llegaba un momento que sentías, por ahí, alguien que hablaba en lenguas; así era un salmo, de verdad que yo me lo acuerdo y me conmueve el canto.

Miriam cuenta que tras la “imposición de manos” del padre Lally, se sentó en el piso y comenzó a llorar, es decir *corporizó* el “don de llanto”, una descarga emocional *sanadora*. Csordas afirma al respecto que “Reír, llorar y caer también pueden ser objetivados como sagrados si su manifestación espontánea fuera tematizada como fuera de lo común”. (2008:120). La RCC, realiza (“tematiza”) este tipo de objetivaciones ó sacralizaciones sobre determinados procesos biológicos y reacciones físicas (corporales): llantos, alegría y cuerpos cayendo al piso.

Olga y Delfina, concuerdan en que José Lally las “pacificaba”, a pesar de que no le entendían lo que hablaba, porque ‘manejaba mal’ el castellano: “Él era muy especial, le entendías casi nada, pero ¡él te miraba y era una paz tan grande!, con la mirada, nomás... Te miraba y vos *ya sentías una paz* que te entraba, interior...” (**Olga**)³⁶. “Yo me desesperaba por venir a misa, iba todos los días a misa [en San José] y ¡no te imaginas con la paz que salía!, con una paz que no la volví a sentir en ninguna otra misa [...] ¡pero no lo entendía nada!”. (**Delfina**)

³³ Vicente, ‘el último’ sacerdote jesuita-norteamericano actuante en la parroquia, al igual que sus antecesores José Lally y Juan Shack. A fines de junio de 2014, este sacerdote y la “Compañía de Jesús”, en su totalidad, se retiraron de la provincia de Salta, dejando la “comunidad” de San José Obrero, en manos de la diócesis local.

³⁴ La “formación” es un proceso de aprendizaje y profundización sobre los fundamentos míticos, rituales y experienciales del carismatismo católico. Es un largo proceso, que comienza con un *Seminario de vida en el Espíritu*, continúa con niveles de *Crecimiento Espiritual* y se prolonga en la asistencia a Jornadas de Evangelización y Sanación, retiros espirituales, cursos para Servidores (cargo jerárquico), etc.

³⁵ Se trata, a mi entender, de un control sobre la asistencia a todos los “temas” del *Seminario de Vida*.

³⁶ **Olga** menciona, asimismo que su “mirada” era ‘diagnóstica’: “Él te miraba y ya sabía que te pasaba”.

En San José Obrero, actualmente, se despliega una “práctica de sacralización” (Eloísa Martín, 2007)³⁷ en torno a la “memoria” del padre José Lally y sus *sanaciones*. Olga y Delfina, consideran que el padre José sigue sanando, ya fallecido, además de ostentar *marcas de santidad* en su cuerpo: “La gente sigue pidiendo y se curan [...] A mí me han dicho que el padre sigue curando, el padre Lally, vos vas a pedir ahí sanación [a San José Obrero, donde se localiza su tumba] y sigue haciendo milagros” (Olga).

“Él era un cura... ¡es un cura santo!³⁸... y es más, creo que su cuerpo está incorrupto, como lo creen mucha gente. Porque es un grado de santidad tener el cuerpo incorrupto.” (Delfina). Otras circunstancias testimoniales que recorren la “memoria” de José Lally, tienen que ver con el resucitamiento de un canario tras haberle “impuesto manos” y con demás actividades sanadoras, en el hospital San Bernardo, durante su internación (días antes de fallecer), recorriendo las habitaciones de los demás pacientes del nosocomio, “imponiendo manos” con el ‘suero a cuestras’ (Delfina y Olga).

Esta “práctica de sacralización” también, ha decantado, en la construcción de “*La Tumba de los Padres Misioneros*” (un mausoleo) en el edificio eclesial de San José Obrero, lugar donde ‘descansan’ los restos físicos de José Lally y John Shack, otro sacerdote estadounidense, compañero misional del primero (desde su arribo a la provincia de Salta, a mediados de los años 60); monumento-sepulcro pensado, según me informa la secretaria parroquial, como “lugar de peregrinación y veneración”.

3. La corporización del Espíritu Santo: sentidos biológicos de la divinidad

El orden sacerdotal hierocrático (pre y post conciliar -aún vigente-) fija significados abyectos sobre el cuerpo humano, regulando su movimiento y expresividad en los rituales católicos; supone indigno el uso corporal excesivo para alabar a la divinidad. Las emociones reprimidas, como resultado de esta regulación corporal, también condicionan la relación entre la persona y Dios. A través de las emociones, entonces, “aparecen socialmente manifestadas las regulaciones culturales en torno a las diferencias que se inscriben en los cuerpos” (Fígari, 2009:131). Entre los católicos, estas diferencias, se observan en el despliegue de una *corporalidad carismática emocional y gestual* frente al tradicional gesto de “remordimiento”³⁹ o la disposición inerte de los cuerpos en los rituales ‘no carismáticos’. La *corporalidad* liberada de la regulación abyecta se expresa, por ejemplo, en el desempeño colectivo de una serie de *gestos rituales* que actúan como marcas identitarias del culto religioso carismático. Estos gestos, pueden interpretarse, como técnicas liberadoras de las ‘ataduras corporales’ producidas por la abyección.

Vamos a empezar a alabar a Dios [...] Dios nos ha dado un cuerpo. El cuerpo tiene una finalidad, además de comunicarnos [entre nosotros...] También él lo hizo, para que con él, nosotros le alabemos a él [...] Acá en el templo lo alabamos personalmente al Señor en el sagrario, ¿sí? Ahora ¿Quién tiene manos aquí? Yo creo que todos, entonces, esas manos elevadas tienen un sentido, ¿sí?, ustedes habrán visto que la capilla puede ser muy chata, sin embargo el techo va hacia arriba. [...] ¿Por qué?, porque todo nuestro ser tiene que elevarse hacia arriba [...] Pero también tenemos piernas, que si las dejamos quietas, no podemos movilizar todo el cuerpo. El Señor nos dio el cuerpo para alabarlo

³⁷ Este concepto de Eloísa Martín, permite abordar el acto de sacralizar hechos sociales ó personas, ubicando diferentes agentes ó grupos de legitimación (institucionales y laicos). Estas prácticas, para la autora, serían: “los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en [una] textura diferencial del mundo –habitado” (2007:77). Esa “textura diferencial del mundo-habitado” se “activa” ó adquiere contenido de sacralidad, cuando es “actuada por los nativos” en diferentes situaciones: “en las interacciones diarias” ó “en [las] performances rituales” (Ibidem).

³⁸ Olga ‘presentifica’ la figura del padre Lally.

³⁹ Categoría utilizada, por muchos católicos en Salta, para referirse a una actitud ritual de *arrepentimiento*.

a él, hacia arriba y en todo el movimiento [del cuerpo]. Entonces vamos a enviarle un cantito al *Espíritu Santo*. (Teresa, coordinadora diocesana laica)

Durante un *Seminario de Vida en el Espíritu*, en la parroquia de San José Obrero (febrero-marzo de 2014), Teresa (coordinadora diocesana) enfatiza la necesidad de usar el cuerpo para alabar al “Señor”: Dios hizo el cuerpo para que se lo alabe con movilidad. Paso seguido, entona un canto de alabanza⁴⁰ exponiendo los gestos adecuados a cada palabra pronunciada: lluvia, fuego, paloma, etc. Los participante del Seminario, replican esos gestos: figuran ‘aleteos de palomas’ con las manos (gesto del *Espíritu Santo*); se agachan hasta el suelo moviendo los brazos (lluvia que se derrama desde arriba hacia el suelo) y mueven sus brazos hacia arriba, elevándose desde el piso (gesto del fuego que sube por el cuerpo). Surge otro canto: “*Mi mano está llena de su bendición/ mi mano está llena de su bendición/ al hermano que toque bendito será/ al hermano que toque bendito será/ mi mano está llena de su bendición*”, la mayoría de los participantes, salen de sus bancos para tocar los cuerpos de sus compañeros de Seminario. Luego el canto introduce una variación: “*Mi brazo está lleno de su bendición/ al hermano que abrace bendito será*”, se abrazan, respondiendo al estímulo de los versos. Comienza un nuevo canto, durante el cual, se mueven por el templo, caminando, aplaudiendo, bailando enfilados en círculo y dando pequeños saltos al compás de una pandereta: “*Caminando voy a Canaán/ caminando voy a Canaán/ caminando voy a Canaán/ Oh Gloria a Dios caminando voy a Canaán*”. Se introducen otras variaciones: “*aplaudiendo voy a Canaán*”, “*saltando voy a Canaán*”, aplauden y saltan. Finalmente, participantes y coordinadoras del Seminario, cantan, balanceando sus brazos en alto: “*Jesús es el Señor, alábalo que vive/ Alábalo. Alábalo, alábalo que vive*”. Culminan las alabanzas y Teresa pide: “Un aplauso para el Señor Jesús”; aplausos generales. Exclama repetidas veces: “¡Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a Dios!”.

Cuando las personas de la RCC, bailan ‘en trencito’ en un templo (con la imagen de Jesucristo crucificado como ‘telón de fondo’); cuando se abrazan; cuando mueven sus brazos y manos figurando objetos y situaciones cantadas en las alabanzas; ó cuando simplemente acompañan rítmicamente, con sus palmas, esas canciones, liberan emociones y se alegran quebrando la solemnidad del ritual católico ‘tradicional’.

El rito de “Efusión del Espíritu Santo” es el que permite la *experiencia religiosa carismática*, por excelencia, la *corporización del Espíritu Santo*. Olga, describe el rito:

En el momento de la *efusión del Espíritu Santo*, vos empezás a llorar y lloras, hasta que no das más. Es un llanto que te sale de adentro, porque es tan grande la emoción que tenés, de algo que te entra que no tenés idea. [...] Vos sentías una fuerza, algo que te cubría, así que te bajaba [realiza un gesto sobre el contorno de su cuerpo, con sus manos bajando desde la cabeza hasta sus piernas] y ¡quedabas!...

El ‘quedarse’ supone acceder al “Descanso en Espíritu”. Desde mi posición de observador participante, se trata de aquella instancia en que una persona, habiendo o no recibido la “imposición de manos” en su cabeza (en el segundo caso, por cercanía al operador ritual), cae de espaldas al piso, acompañada, generalmente, por un ayudante del sacerdote o el laico que dirige el rito. Luego de yacer, algunos minutos, recostada, esa persona se levanta con una actitud serena en su rostro. Para Olga es “algo que entra”, una “fuerza” que baja por el cuerpo, hasta ‘colocarla descansa’ en el piso. Csordas define al “Descanso en Espíritu” como “una disociación motora en la cual una persona

⁴⁰ El canto de alabanza dice: “*Es como un río/ es una lluvia/ es un sol/ es un fuego/ es el Espíritu de Dios que está aquí/ Ahí va bajando/ va cayendo/ va soplando/ va ardiendo/ es el Espíritu de Dios que está aquí/ Cayendo en ti/ cayendo en mí/ soplando en ti/ cayendo en mí*”.

es arrebatada por el poder del Espíritu Santo y cae en un semi-desmayo, generalmente experimentado como un relajante y revigorizante momento en la presencia de Dios” (2008:119). Amplía el autor: “En esa *techniques du corps*, una persona [...] cae en un estado de disociación motora, sin embargo, manteniendo cierta noción de los alrededores y la subsecuente memoria de la experiencia” (Op. cit.:132). **Olga** mantiene la memoria sobre dicha experiencia y la relata de la siguiente manera:

Cuando vos caes, yo la primera vez, me quise enderezar, y no te podes enderezar porque hay como una fuerza de abajo. Yo sentí eso, una fuerza que te mantiene, una [especie de] sopapa que te tiene [por la espalda] y no te deja que te levantes. Y te quedas así hasta que bueno...te levantas sola o te dicen [los ayudantes del ritual] “ya te podés levantar”.

El *Espíritu Santo* es corporizado, se lo siente, más cuando ejerce un poder de ‘sujeción carismática’ sobre la persona. Y aquí, la metáfora teórica creada por Luiz Benedetti (1998), se adecua a la situación descripta:

...la experiencia religiosa construida en los cultos carismáticos refuerza "la presencia intensa de los sentidos 'biológicos' -sentir [a] Dios, ser tocado por Dios, ser ungido por Dios, escuchar [a] Dios, conversar con Dios- [substituyendo] a la creencia como búsqueda de sentido último” (citado en Gabriel, 2008:83, *traducción del original portugués de mi parte.*).

Entre los carismáticos, la divinidad se manifiesta bajo parámetros biológicos. **Olga** la sintió de una manera particular. A su vez, otras personas (incluida ella, en otras ocasiones) sintieron fragancias, olores, calores corporales, brisas, vientos, visiones místicas⁴¹, “Cantos en Espíritu”⁴², llantos, “don de lenguas”, “profecías” (auditivas) y otras formas de comunicación con la “trascendencia sagrada” (no humana). Se trata de los *dones* que se piden y se reciben en rituales y en momentos críticos de la vida de una persona.

Eufemia⁴³, integrante del Grupo de Oración “Emmanuel” (Parroquia de Nuestra Señora del Tránsito) relaciona su *experiencia carismática* con el calor corporal: “Iba a la Iglesia San José, la primera vez no sentí nada, cuando fui por segunda vez [...] ahí ya me sentí tocada [...] *Sentirme tocada es como si sintieras un calor con fuego*”⁴⁴. La continua participación en rituales carismáticos, permite a los integrantes de la RCC, consustanciarse con los procesos de percepción corporal, que Csordas ha denominado: “modos somáticos de atención” (2011:86), mediante los cuales, sienten que están *corporizando* al *Espíritu Santo*. Otro ejemplo de somatización de la divinidad, es el “Canto (glosolálico) en Espíritu”. A continuación, presento una situación etnográfica, localizada en una Misa de Sanación (parroquia de Nuestra Señora del Tránsito, febrero de 2014) que da cuenta sobre el mismo:

Durante la consagración de la hostia en el rito de la eucaristía, el Ministerio de Música acompaña la invocación del sacerdote oficiante: “Ven Jesús, quédate con nosotros, te necesitamos Jesús, ven Jesús camina con nosotros...” Arpegios de guitarra y cantos corales, mayormente de voces femeninas, generan un ambiente sonoro ‘in crescendo’,

⁴¹ Me refiero, en un sentido amplio, a situaciones que involucran a las personas que relatan dichas visiones, en compañía de Jesús, la Virgen ó algún santo.

⁴² Luego será detallado este canto que los carismáticos católicos remiten como emisor al *Espíritu Santo*.

⁴³ Una señora con más de 15 años dentro del “movimiento”.

⁴⁴ El fuego es símbolo y sensación del *Espíritu Santo*. El sacerdote Darío Betancourt menciona que en el evento bíblico de “Pentecostés”, los Apóstoles de Jesucristo y la Virgen María recibieron el “bautismo en el fuego del Espíritu” (1995:90).

cuyas melodías vocales polifónicas, aparentan ser (en tanto metáfora coloquial) ‘coros de ángeles’. **Antonio**⁴⁵, a la par de los coros, comienza un Canto en Espíritu personal, lo escucho porque estoy sentado detrás de él. Es un canto sostenido en un estilo gregoriano acentuado como un ‘mantra oriental’ que dura, aproximadamente, un minuto: “*Iuuu-uuaaii-aaaii-i-iiyuuu-iuuaai-ouiiyeeeh-ooH-iiiiyiiuei-o-i-oh-oiuo-iiiyuuh*”. Este canto de Antonio, aparentemente desprovisto de significados, es una alabanza para y desde la divinidad. **Olga** me explica que en ese canto “no es la persona sino un ángel” quien canta, “es como una voz bellísima y no la escucha esa persona [porque] no está conciente”. En la misma Misa, los integrantes del Ministerio de Música invitaban a alabar al “Señor” desde los “sonidos que no tienen traducción”:

Invocamos a nuestro Padre, ¿Con qué invocamos? [...] con lo que ustedes quieran hacer, con cantos ó con ese sonido que ustedes quieran hacer [...] eso [también] es alabar al Señor, lo que pasa es que ya no es mi razonamiento. [Cuando digo] “yo te alabo Señor, yo te bendigo”, yo estoy utilizando mi inteligencia, porque yo estoy diciendo que yo lo alabo; entonces cuando yo empiezo con esos sonidos así que no tienen traducción que son sonidos que salen del corazón...”. El guitarrista interviene en la explicación de su compañera: “Dice San Pablo que *ya no soy yo el que pide, sino el Espíritu de Dios que vive en mi*, quien mejor que el Espíritu Santo para pedir por nosotros, que nos conoce hasta lo más profundo.”. La mujer del Ministerio, toma nuevamente la palabra: “Además no sabemos pedir, entonces viene el Espíritu en nuestro auxilio, pero nosotros tenemos que dejar que el Espíritu venga en nuestro auxilio [...] entonces con cualquier vocal que ustedes pongan en sus labios: ¡alabamos al Señor!...”

Los sonidos glosolálicos de las alabanzas son manifestaciones del *Espíritu Santo*, en contraposición al uso del habla cotidiana emanada del “razonamiento” y la “inteligencia” como instancias netamente humanas.

Olga menciona que durante el “rito de efusión” se siente “perfume” y “viento”: “Un viento se siente, es como una brisa que pasa, y yo la sentí. Es como que está todo cerrado y vos sentís que te pasa un ‘airecito’ y sentís el perfume también.” Es conveniente recordar aquí, al amparo de la modalidad interpretativa que postula el abordaje de los mitos como hechos vividos⁴⁶, que una de las manifestaciones del *Espíritu Santo* (en “Los Hechos de los Apóstoles” –bíblicos-) se vincula con un viento que envuelve a la Virgen María y a los Apóstoles de Jesús. En el plano contemporáneo, ese viento (brisa ó aire) que describe Olga, actualiza la experiencia mítica.

El diácono **Ferreya**, también ha sentido ese “perfume” de flores, y de la misma manera que Olga, en un sitio cerrado:

[Una] manifestación muy hermosa ha sido, el día después de la “Fiesta del Milagro”. El padre Rosa [c.1988-89], me llamó a la Catedral para que ayude, doce horas más ó menos. Cuando terminó la procesión yo no podía dar un paso, entonces vine a casa, y esa mañana, yo estaba haciendo las oraciones de la liturgia de la hora, y en una parte se pide por la necesidad personal. Le pedí a la Virgen que me diera fuerza, porque esa tarde yo tenía que comenzar una novena allá en un barrio. Bueno, en ese momento, yo comencé a sentir un olor riquísimo, a una flor que parecía jazmín de arroz ó madreselva, y miro la ventana y estaba cerrada. [...] Y bueno, me quedé un rato [...] Me vuelvo ya para terminar, me faltaban un par de intenciones y después la oración final [y] volví a sentir fuerte [el olor], también me dí cuenta que ‘no era de aquí’ porque todos los dolores y los cansancios que yo tenía desaparecieron.

⁴⁵ Interlocutor de campo. Ver su trayectoria carismática en el apartado siguiente.

⁴⁶ Cuya figura más representativa es Mircea Eliade.

Dice Csordas, al respecto de los olores en la RCC: “El hedor del azufre quemándose o de algo putrefacto [...] indica la presencia de espíritus malignos, mientras que el aroma de flores indica la presencia de Dios o de la Virgen María” (2011:91). En el caso del diácono, un aroma de flores acompañó la *intervención sanadora* de la Virgen, disipando el cansancio y los dolores corporales que acarrearaba tras su labor religiosa en la “Fiesta del Milagro”.

Delfina, por su parte relata una experiencia auditiva con la divinidad, ocurrida en un momento crítico de su vida, luego de su separación matrimonial:

Cuando me separé [de mi esposo], que ha sido muy duro para mi [...] voy a la Iglesia con dos de mis hijas [...] Lo miraba a Jesús llorando y le decía: “a mi que me haga y diga lo que quiera, pero que a mis hijos nunca me los deje de querer”. Y así en una cosa que no se como explicar, pero *yo sentí esa voz*, me dijo: “no importa que no te los ame porque yo te los amo” [...] *Esa experiencia tuve que Dios me habló*.

Dios habló con Delfina en el templo de San José Obrero, porque se activó en ella uno de los “modos somáticos de atención”, que permiten *corporizar* (‘biologizar’) a la divinidad.

4. Sanaciones y terapéuticas carismáticas

Olga, a mediados de la década del 80, enferma de Lupus. De acuerdo a su relato, logra curarse de ésta enfermedad autoinmune, gracias a la intervención del padre Lally, tras un rito de “imposición de manos”, complementado con oraciones ‘a distancia’:

Mi historia comienza en el 84, cuando me enfermo de Lupus, y me empiezan a tratar de un médico al otro, me pasan de uno a otro, los médicos no sabían que hacer. En el 85 peor, ya no me vestía, me ayudaban para ir al baño [...] Y de boca de los médicos tenía yo tres meses de vida. Fue para setiembre que una amiga de la infancia me dice que me quería regalar una misa, en el padre Lally, en la iglesia San José. El día 11 de setiembre yo voy a la misa, que me llevan en auto porque ya no caminaba. Cuando termina la misa, el padre Lally, antes de despedirla a la gente, me miró a mi, me señaló y me dijo: “se pueden ir en paz, ¡pero tú quédate!”. Bueno, me hicieron pasar a un salón donde estaba un grupo de personas que “hablaban en lengua”. Empiezan a orar hasta que llega un momento en que se “habla en lenguas” y yo sentía que el padre me tocaba así [en la frente], pero yo no caía. Seguían orando y llegó un momento en que yo sentía en mi mente, como totalmente aturdida, porque sentía el bullicio y no entendía nada, porque todo era en otros idiomas; y [fue] cuando sentí una fuerza, así que me han tirado, y ahí ¡sí caí!. Y yo me acuerdo, que hacía fuerza, pero era algo que me tenía [retenida]. Cuando me levanté, el padre habló conmigo. Él me dice: “volvó mañana” y yo le contesté: “no puedo venir padre, porque esta noche viajo a Buenos Aires [por la enfermedad]”. Y el me dijo: “andá nomás porque lo que vos tenés es muy grave, pero andá tranquila porque yo desde aquí te voy a acompañar con las oraciones. [...] Llego a Buenos Aires, me reciben en ambulancia, llego al Instituto de Nefrología para internarme. Me hacen todos los análisis y ¡yo no tenía nada! Así, de un día para el otro, todos mis análisis ¡salían bien!, y ellos [los médicos de Buenos Aires] no se explicaban ¿cómo?, porque yo iba con toda una carpeta de análisis. Es más, yo tenía un grupo de bioquímicos [en Salta] que me hacían los análisis y los repetían porque no podían creer lo mal que me salían. [...] Cada día me sacaban más drogas, hasta que me dejaron sin nada y en los análisis no me salía nada, de nada. Un día el Dr. Leanza, que era el director de la clínica, me llamó y me pidió que le cuente “si había algo más”, porque ellos estaban desorientados. Entonces yo a él, ¡si le dije!: “doctor yo fui, antes de venir, al padre Lally, que es un cura carismático en Salta, que es sanador”. Y él me respondió: “¿fuieste al padre Lally?, yo lo conozco”, me dice, “¡yo soy carismático; yo con esto cierro mi círculo; ¡lo tuyo es un milagro!

La *sanación* de Olga merece un importante espacio de análisis, sin embargo, los límites de este trabajo, me permiten, solamente esbozar, unas pocas conclusiones y preguntas vinculadas al “milagro” obtenido, en el contexto de una *terapéutica carismática*.

En principio, quiero destacar la dinámica del rito de “imposición de manos”, acentuando el efecto del “bullicio” resultante del “habla en lenguas” que deja aturdida a Olga. Se trata pues, de una instancia “ortopráctica” ritual conformada por dos “técnicas corporales” específicas, que ayudan a modificar la conciencia de Olga, hasta llevarla al “Descanso en Espíritu”. De manera conjunta, actúa el sacerdote sobre el cuerpo de la mujer, secundado por una fuerza sonora-glosolálica colectiva, que promueve ese efecto: la caída de Olga.

Otra referencia importante del relato, se vincula con el reconocimiento de José Lally como *sacerdote sanador*, no solamente en Salta, sino también en Buenos Aires. Finalmente quiero dejar abierta una pregunta respecto a la clasificación “milagrosa” de la *sanación*, según el Dr. Leanza (también carismático católico, como Olga), fundada en esos cambios repentinos sobre los análisis bioquímicos y el rápido restablecimiento de la paciente. Aquí planteo un dilema acerca de la operatoria implícita en la curación del Lupus de Olga⁴⁷. ¿Se trata de una instancia de cura extraordinaria, de acuerdo a la concepción teológica de los “milagros” o de una *terapéutica católica centrada en la disposición de dones y carismas del Espíritu Santo*, habilitados para la *sanación*? ¿Se puede hablar de métodos y expectativas racionales respecto a las *sanaciones*, en lugar de una dinámica azarosa, sea cual fuere el papel cumplido por la entidad sobrenatural actuante en las mismas?

Otras instancias terapéuticas de la RCC, se vinculan directamente con el uso consciente de variadas herramientas de *sanación*, ya sea, en ámbitos rituales (colectivos) ó domésticos. Me refiero a los gestos rituales, cantos y oraciones de alabanza.

Sugiere **Delfina**, respecto a los *gestos rituales* descriptos y analizados en el apartado precedente:

Te ayuda mucho para la salud, eso de tener que alabar; por ejemplo, hay un canto que dice: “la lluvia cae, cae/ los males salen, salen” [hace gestos con sus manos moviéndolas de arriba hacia abajo, simulando la caída del agua, a la vez que gestualiza una ‘expulsión simbólica’- de los males- llevando sus manos desde el cuerpo hacia afuera del mismo]. ¿Ves?, todas esas cosas yo creo que son buenas, *los gestos hacen bien [...] sacan del cuerpo todo lo malo, si estamos tristes, si estamos con alguna dolencia.*

Los gestos actúan en función de una eficacia simbólica, contenida en las estructuras de significados y prácticas terapéuticas de la RCC. En el canto y en el gesto, la lluvia otorga una fuerza (simbólica) que proviene de una altura espacial (el cielo), con la cual se puede expulsar ‘lo malo’ acumulado en el cuerpo.

Antonio (integrante del Grupo de Oración “Pablo con Cristo en Nosotros”), un hombre con más de 25 años de trayectoria en la RCC salteña, realza las virtudes del canto como *sanación*:

Alabar a Dios, *cantarle a Dios es una sanación interior*, es sanación interior, aparte de adorarlo y glorificarlo [...] Nosotros en el canto, al alabar y adorar y glorificar a Dios, *vamos expulsando todo lo malo, todo lo infecto, lo imperfecto que tenemos interiormente.*

⁴⁷ Este planteamiento debe generalizarse, en todas las *sanaciones*, consideradas como “curas milagrosas”.

En ámbitos rituales como las sesiones de los Grupos de Oración, los cantos de alabanza, a los que se refiere **Antonio**, además de acciones de agradecimiento y adoración a la divinidad son medios terapéuticos de purificación corporal.

Las *prácticas de sanación* desplegadas en templos, habitaciones parroquiales y espacios acondicionados para Jornadas de Evangelización y Sanación⁴⁸, también se reproducen en ámbitos domésticos. **Delfina**, por ejemplo, ha realizado la “imposición de manos” en el cuerpo herido de su hijo, golpeado por una ‘patota’⁴⁹:

Una vuelta lo agarró una patota a mi hijo [...] cuando lo traen, todo golpeado, cuando él se acuesta, yo vengo y me arrodillo al lado de él y le pongo la mano, porque esa es otra cosa que nos han enseñado [en "la renovación"]. *Le pongo la mano y empiezo a orar*, ¡porque lo golpearon feo!, y *empiezo a orar y le pido a Dios*; yo siempre rezo por la "preciosísima sangre que él derramó en la cruz, con la corona de espinas" que lo lave [en] todas sus heridas, en todas sus partes afectadas para que no queden secuelas. ¡Eso es muy bueno, te digo!

Delfina reproduce en el plano doméstico, un *gesto de sanación* que “le han enseñado” en la RCC. Acompaña dicha performance, con una oración carismática, en el contexto de una *terapéutica cristiana*.

Eufemia, por su parte, recurre a la práctica de la alabanza para fortalecer su ánimo, se trata de otro ejemplo de esta terapéutica religiosa, reproducida en los espacios domésticos: “Para mi la *alabanza* tiene un valor incalculable, porque vos, a veces, amaneces así [...] decaída y yo empiezo a alabar, así aunque sea, sin levantar la cabeza de la almohada y *siento que me fortalece muchísimo*”.

La *terapéutica de la RCC*, como hemos visto, no solamente se relaciona con la acción ministerial sacerdotal (el caso del padre Lally), sino también con la *agencia laica*.

Conclusiones

Para finalizar el abordaje de la *religiosidad carismática católica*, traigo a la memoria la propuesta de Csordas, amplificada por Maués, acerca del “*self* sagrado carismático” (2000:144), como “marca distintiva de [un] nuevo tipo de católico” (ibídem). Esta marca identitaria, registra el significado de la experiencia personal de ‘lo sagrado’, acentuando el reconocimiento y la somatización de las disposiciones carismáticas ó ‘sentidos biológicos’ de Dios. Pero también, esta distinción registra el quiebre con el modelo de religiosidad conservadora, centralizada en la mediación sacerdotal (la “gracia institucionalizada”) hierocrática. La revalorización del cuerpo humano, como medio directo para relacionarse con la “trascendencia sagrada”, permite a los integrantes de la RCC, apartarse de la abyección circulante entre los representantes conservadores de la institución y los laicos insertos en ese sistema de reificación religiosa. El cuerpo liberado de la abyección ritual, puede sentir a la divinidad; puede moverse, alabando en un templo; puede liberar emociones reprimidas y puede expresar alegría en el culto.

Las *sanaciones* de “la renovación”, por otro lado, confrontan con la esencia del “milagro”, en tanto fenómeno misterioso, extraordinario e irracional. La *terapéutica carismática*, permite, en algún sentido, mantener expectativas racionales sobre los pedidos de curaciones milagrosas, utilizando “técnicas corporales” eficaces para alcanzarlas: “imposición de manos”, cantos, gestos rituales y oraciones de alabanza; entre otras. Estos actos eficaces tradicionales, de tipo religioso (míticos e históricos), a la vez, insertos en “*ortoprácticas*” rituales de sanación, se sostienen en la disposición

⁴⁸ Canchas de fútbol, salones parroquiales, polideportivos, etc.

⁴⁹ Pandilla ó grupo de personas cuya identidad está centrada en torno a la violencia y las agresiones físicas.

social de los *dones y carismas del Espíritu Santo*. Desplegada en ámbitos rituales y domésticos, la *terapéutica carismática católica*, vincula acciones humanas y sobrenaturales dentro de un mismo “colectivo” (Latour, 2008) de *sanación*.

Bibliografía

- Aldunate, Carlos. 2005. *El camino de transformación espiritual y psicológica*. Buenos Aires: Ed. Kyrios
- 1991. *Transformación espiritual y psicológica*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.
- Betancourt, Darío. 1995. *Sanados por el Espíritu*. Buenos Aires: Ediciones Tierra Nueva.
- Cabrera, Paula. 2001. “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica” *ILHA. Revista do programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina* v.3 n.1:121-137. Florianópolis.
- 1997. “La Renovación Carismática Católica y sus Grupos de Oración”. Ponencia presentada en el V Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata.
- Cosso, Pablo. 2013. “*Experiencias religiosas y prácticas rituales de personas vinculadas a la Renovación Carismática Católica en la ciudad de Salta*”. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.
- Csordas, Thomas. 2011. “Modos somáticos de atención”. Pp.83-104 en *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, editado por Citro, Silvia. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- 2008. *Corpo/ Significado/ Cura*. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- Documentos completos del Vaticano II. 1979. México: Ed. Librería Parroquial.
- Figari, Carlos. 2009. “Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación”. Pp.131-139 en *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* editado por Scribano Adrián y Figari Carlos. Buenos Aires: CLACSO-CICCUS.
- Gabriel, Eduardo. 2008. “Expansão da renovação carismática católica brasileira: a chegada da canção nova em Fátima-Portugal”. Pp.77-94 en *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión* editado por Cornejo, M., Cantón, M. y Llera Blanes, R. País Vasco (España): ANKULEGI antropologia elkarte.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Mallimaci, Fortunato. 2000. “El catolicismo argentino en la vida democrática” *Todo es Historia* n° 401:70-80. Buenos Aires.
- Mancini, Silvia. 2008. “Saberes técnicos y ortopráctica rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida” Pp. 7-11 en *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida* editado por Mancini, Silvia. Buenos Aires: Ed. Libros de la Araucaria.
- Martin, Eloísa. 2007. “Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina” Pp. 61-86 en *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, editado por Carrozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Maués, Raymundo. 2000. “Algunas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica” *Ciencias Sociales y Religión* n.2:119-151.

- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Pérez Tamayo, Ruy. 2000. *De la magia primitiva a la medicina moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ribeiro de Oliveira, Pedro. 1999. "Religiosidade: conceito para as Ciências do Social". Brasília: CEPRELC-Universidade Católica de Brasília.
- Varguez Pasos, Luis. 2008. "El movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y el Magisterio de la Iglesia Católica. De la sospecha a la aceptación" *Sociedad y Religión* vol. XX, n.30/31:7-30. Buenos Aires.
- Weber, Max. 1985. "Psicología social de las grandes religiones" Pp.7-53 en *Ensayos de sociología contemporánea II*, Weber, M. Barcelona: Ed. Planeta-Agostini.