

Apuntes para el Estudio Antropológico de la Alabanza Carismática Católica¹

María Angélica Ospina Martínez

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: La intención de este artículo es plantearse interrogantes desde la antropología acerca del estudio de las corrientes carismáticas y pentecostales y, en particular, sobre el tema de la alabanza carismática católica. A través de algunas discusiones conceptuales y de ejemplos etnográficos sobre las narrativas de conversión y de malestar en la Renovación Carismática en Bogotá, Colombia, se pone de manifiesto la necesidad de complejizar y relativizar, entre otros, el concepto de “emoción” en el análisis de la relación entre alabanza musical y conversión femenina.

Palabras clave: Renovación Carismática, género, conversión religiosa, antropología de las emociones.

Abstract: *The objective of this article is to ask some anthropologic questions about the analysis of charismatisms and pentecostalsisms, in particular, about the catholic charismatic praise. Through some conceptual discussions and ethnographic examples about conversion and illness narratives at the Charismatic Renovation in Bogota, Colombia, the author argues needs of to revise the concept of “emotion” in the analysis of relation between musical praise and feminine conversion.*

Key words: *Charismatic Renovation, gender, religious conversion, anthropology of emotions.*

¹ Este texto se deriva de la ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad “Pluralismo religioso y transformaciones sociales”, realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, del 5 al 9 de julio de 2004, en el Simposio “Música, Religión y Relaciones de Género”, coordinado por el antropólogo Alberto Zárate Rosales. Agradezco especialmente a mi maestro Carlos Alberto Uribe Tobón de la Universidad Nacional de Colombia, quien siempre me ha proporcionado su apoyo incondicional. De sus propias reflexiones teóricas expuestas en clases y conversaciones han surgido ideas importantes acerca de temas como el amor y la terapéutica en las prácticas religiosas contemporáneas, así como de la conveniencia de la etnografía en su estudio; ideas que, sumadas a mi propia experiencia etnográfica, sustentan el presente escrito. Extiendo mi gratitud a la profesora Ana María Bidegain y a los miembros del GESREC de la Universidad Nacional de Colombia, así como a Nelson Enrique Ospina por la revisión general del texto y a Alberto Zárate por su interés en mi trabajo. Debo decir, no obstante, que los errores que contenga este texto son de mi total responsabilidad.

Apuntes para el estudio antropológico de la alabanza carismática católica

Tanto el pentecostalismo como la Renovación Carismática —ambos tan imbricados históricamente— han sido calificados, en términos generales, como las corrientes “emocionales” por excelencia en el cristianismo contemporáneo. Aun cuando manifiestan una altísima inestabilidad estructural y espacial y, al mismo tiempo, una poderosa capacidad adaptativa a distintos contextos, tanto sociólogos como antropólogos han procurado captar algunos de sus rasgos principales, definiéndolos como movimientos de tradición eminentemente oral, en constante expansión, opuestos al extremo racionalismo de las corrientes históricas y abiertos, en cambio, a la expresión eufórica de los afectos en el ritual.

Autores como Jean-Pierre Bastian aseguran, incluso, que las corrientes pentecostales y carismáticas se acoplan en mayor medida al “alma latina” —parafraseando a Unamuno—, gracias a su carácter “emocional” y “oral” aunado a su estructura corporativista de tipo societario, tan similar a la organización social de los pueblos amerindios (Bastian, 1997; 2003; 2004).² Dice Bastian que el pentecostalismo “es este cristianismo en afinidad con el alma latina (...) y esto es lo que explica su enorme difusión, masiva entre las poblaciones a nivel popular de América Latina” (2004: s.p.). No obstante, este planteamiento continúa reproduciendo aquella oposición drástica entre el pretendido racionalismo occidental y el supuesto emotivismo irracional de las tradiciones africanas e indoamericanas.

En mi opinión, ni las corrientes históricas —tanto protestantes como católicas— han evidenciado un carácter tan expresamente “racionalista” ni el pentecostalismo o el carismatismo se muestran como esencialmente “emocionales”. Parece más bien que tanto unos como otros se encuentran atravesados por diversas concepciones culturales sobre el *cuerpo*, la *emoción*, el *intelecto* y el *afecto* que soportan y nutren sus dogmas y prácticas primordiales. Considero entonces que más que atribuir el éxito del pentecostalismo y el

² Recordemos que Bastian (1997: 203-207) considera el carismatismo en América Latina como una suerte de “pentecostalismo católico”.

carismatismo al analfabetismo o al iletrismo de las clases populares y a la extrema emotividad que parece ser inherente a ciertos pueblos, es necesario revisar elementos disímiles o comunes entre las concepciones señaladas anteriormente que son escenificados y revitalizados en la experiencia ritual según el contexto en que ésta tenga lugar.

Con el fin de contribuir en esta discusión, a continuación pretendo poner de manifiesto algunas de mis impresiones acerca de la compleja relación entre alabanza musical, *configuración emotiva* y conversión femenina; impresiones apenas elaboradas que han emanado de mi experiencia etnográfica en diversas comunidades de fe acogidas a la Renovación Carismática Católica en Bogotá, Colombia, entre los años 2001 y 2004. Antes de ello, consignaré algunas ideas sobre la relativización del concepto de “emoción”, asunto que puede ampliar la perspectiva en el análisis de las prácticas carismáticas y pentecostales. Cabe aclarar que mis conocimientos sobre música son limitados y que aquí me centraré en el tratamiento antropológico de la alabanza musical desde la experiencia de los fieles en diálogo permanente con lo carismático.

¿Emoción pagana y latrías racionales?

La emotividad con la que se ha calificado a las corrientes pentecostales y carismáticas involucra elementos rituales distintivos que Bastian ha reunido bajo tres denominaciones: la glosolalia, la taumaturgia y la demonología (1997; 2003; 2004). De una forma u otra, todas estas prácticas involucran al cuerpo y a lo emotivo cuando éste es considerado como blanco de la acción divina, como lugar del sentimiento y la sensación, como emisor de la expresión de los afectos y como escenario de la conversión (Ospina Martínez, 2003a; 2003b), además de ser el sitio donde se recrean las concepciones particulares sobre el bien y el mal. Esto no sólo lo confirma el tipo de ritualística entusiasta propia de estas corrientes, en donde la expresión corporal y el contacto físico entre condiscípulos son primordiales. Podemos pensar también en la posesión —pentecostal o demoníaca—, en los milagros de sanación física o psicológica, en la vivencia de la enfermedad y el malestar, en la notoriedad de la conversión y en las unciones con dones espirituales, fenómenos todos que son traducidos en sensaciones somáticas por quienes los experimentan.

Pero también dentro de los distintivos ritualísticos pentecostales y carismáticos es cardinal la *alabanza musical* y sus formas particulares. No obstante, aunque en los estudios sobre estas corrientes es imposible dejar de señalarla como uno de sus elementos centrales, parece que hoy se le ha prestado menos interés sociológico y antropológico del que se merece, sobre todo cuando, como lo refieren André Corten y el mismo Bastian,

Los “ministerios de alabanza musical” determinan [actualmente] el éxito de los cultos-espectáculos que permiten su puesta en marcha en una lógica de performance [en el mercado]. La autoctonización de la himnología favorece la emergencia de formas culturales dinámicas articuladas o no con las expresiones pentecostales de origen norteamericano. Sobre el registro de una piedad emotiva en busca de nuevos gadgets culturales, a través del ritmo, los cantos, los aplausos, el baile controlado, se crea una comunión que es la del “discurso de la alabanza” (Corten, 1995:137 ss), anclada en la cultura musical y en los modos de comunicación populares latinoamericanos (Bastian, 2003: s.p., traducción libre de la autora).³

Pensemos en esos fenómenos y prácticas rituales referidas al cuerpo sin la intervención de la música o de la oscilación rítmica del volumen vocal de un guía. Ciertamente pueden aislarse como experiencias místicas individuales, mas no dan cuenta de la dinámica actual de lo pentecostal y lo carismático: tanto los dones espirituales como la milagrería, la fiesta y los exorcismos se encuentran validados dentro de una lógica colectiva y se continúan legitimando en el escenario público, quizás porque en el ritual prima eso: la *performance*, la escenificación dramática, la mimesis de lo que se debe ser y hacer ante los ojos de los otros (cf. Girard, 1983 y Turner, 1988) —entre quienes se cuenta también a la divinidad que, a su vez, puede también ser

³ En francés en el original: «Les “ministères de louange musicale” déterminent [actuellement] le succès des cultes-spectacles qu’ils permettent de mettre en oeuvre dans une logique de performance [dans le marché]. L’“autochtonisation” de l’hymnologie favorise l’émergence de formes culturelles dynamiques articulées ou non aux expressions pentecôtistes d’origine nord-américaine. Sur le registre d’une piété émotive à l’affût de nouveaux gadgets culturels, au travers du rythme, des chants, des battements de main, du déhanchement contrôlé, se crée une communion qui est bien celle du “discours de la louange” (Corten, 1995:137ss), ancrée dans la culture musicale et dans les modes de communication populaires latino-américains». La referencia completa de la cita de Bastian es Corten, André, (1995), *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris: Karthala.

representación de esos “otros”—. Aquí aparece la música como trasfondo, como sostén y como articulación de un lenguaje común a los feligreses, independientemente de que se hable de trance extático, misticismo, imitación o expresión corporal entusiasta.

Esa “comunidad” o “comunión” de términos sobre la alabanza que señala Corten no puede reducirse a lugares comunes como el de “la música como lenguaje universal” o el de “la mística trascendente como experiencia buscada por todo grupo humano”. La rápida expansión del pentecostalismo y el carismatismo manifiesta también el éxito de *una particular “comunión de términos”* que, aun por su carácter consensual y su tendencia a la homogenización, se hace notablemente flexible y maleable según las condiciones del contexto en el que se ubique. A ello debemos sumar, sin duda, las nuevas lógicas de la *massmediatización*, en donde la fluidez en la circulación de información acelera la institución, desarraigo, destrucción y reconstrucción constante de consensos.

En esa “comunión de términos” se inscribe, por supuesto, la música carismática, tanto en lo alusivo a las letras o contenidos de las canciones (*lyrics*) como en los géneros musicales utilizados. En una primera instancia, ya puede verse un básico acuerdo respecto al distintivo carismático de la alabanza musical: los feligreses que optan por el carismatismo, al igual que quienes se oponen a él, identifican primeramente esta corriente como un “culto distinto” (al ortodoxo), más festivo y animoso, en donde sobresalen los cantos, los bailes, los palmoteos y la música a un alto volumen, prácticas todas con las que se hace posible alabar a Dios. En el caso de la Iglesia Católica, este carácter festivo es en el que los detractores se basan para calificar a la Renovación Carismática como la “rumba católica”,⁴ en sentido peyorativo, quizás en remembranza (consensual) de la censura al antiguo paganismo diánico.

Esta última figura es muy útil para ejemplificar otro asunto sobresaliente en las dinámicas carismáticas y pentecostales en relación con las ortodoxias católicas, protestantes e incluso académicas, quienes las califican de “religiosidades emocionales” y que establecen

⁴ En Colombia a cualquier actividad lúdico-festiva o carnavalesca de carácter secular se le conoce como “rumba”.

permanentemente analogías entre “emoción” y “pensamiento mágico” o “premoderno”, “esoterismo” (brujesco, demoníaco) y “alienación/manipulación”, según sea el caso. Tal calificación sobredimensionada sobre el carácter “emocional” del carisma y el pentecostalismo, basada en la pretendida separación entre el campo del sentimiento y el campo de la razón, ha generado situaciones importantes que pueden dar luces sobre las “comunidades” de términos que tienen lugar en el contexto en cuestión.

Por un lado, en el campo religioso se han establecido mecanismos de distinción extrema entre las corrientes históricas y los movimientos desinstitucionalizados o informales. Las primeras no vacilan en calificar a los segundos como “sectas” —la calificación de “hermanos separados” es el título más eufemístico—, o en satanizarlos, en el sentido estricto del término, paradójicamente por su creencia desmedida en la demonología y la guerra espiritual, y por sus prácticas “mágicas” tales como la ostentación de dones espirituales, el exorcismo, la posesión pentecostal y la taumaturgia. Estos rasgos, sumados a la intensidad de la festividad ritual, se presentan ante los ojos de la institución y de los feligreses más ortodoxos como señales del demonio y/o como una suerte de primitivismo mágico fanático (*cf.* Bastian, 1997: 42-43).⁵ En el caso de la Renovación Carismática desarrollada desde el decenio de 1960 en el seno de la Iglesia Católica

⁵ No obstante, como bien se sabe, estas prácticas consideradas como “mágicas” han tenido lugar durante toda la historia de las instituciones católicas y protestantes, y aún aparecen en la actualidad, sólo que según la época se legitiman o no o, simplemente, aparecen con nombres distintos. Recordemos, por ejemplo, que la Reforma protestante consideraba como “mágicos” ciertos rituales católicos como la confesión. En el caso de los dones espirituales es común, incluso, que tanto carismáticos católicos como neopentecostales asuman el juego distintivo de la satanización del contrario. El fenómeno de la glosolalia, por ejemplo, ha aparecido en múltiples ocasiones en la historia del cristianismo; pero, durante la primera mitad del siglo XX, su presencia en las iglesias pentecostales era considerada por la Iglesia Católica como manifestación del demonio. Actualmente, habiendo sido acogido el “don de lenguas” por la Renovación Carismática Católica, este juego identitario es argumento de ambas corrientes por igual, como oposición radical entre ellas, así como aparece en el siguiente fragmento: “La fundamentalista Rebecca Brown aclara, con todo, que mientras las inspiraciones de los pentecostales de la escuela evangélica vienen de Dios, las de los carismáticos católicos proceden del diablo y los malos espíritus. La misma autora sostiene que la misa católica es un rito mágico de adoración al demonio y exige que a los conversos procedentes de la Iglesia Romana se los exorcice de manera especial” (Fuenzalida, 1995: 149; *cf.* también

—aunque en relación con pastores de la Iglesia Bautista—, la situación se torna más compleja: hoy mismo los jerarcas acuden a una confusión interna en la que no saben si catalogar el carisma como verdadera ocasión de renovación o como un fenómeno de sectarización progresiva dentro de la iglesia misma que se sale de su control (*Concilium*, 2003; Ospina y Sanabria, 2004: s.p.) —testimonio de lo cual fue la reciente censura del papa Juan Pablo II hacia la “paganización” de la celebración litúrgica, en especial en lo referente a la adecuación del rito a contextos socioculturales locales—.

Por otro lado, en el campo académico todavía asistimos a clasificaciones indiscriminadas sobre el cristianismo contemporáneo, en las que priman categorizaciones como las de “secta”⁶ —aun en el más estricto sentido weberiano—, “mágico” y “fundamentalista” para etiquetar tan sólo a cierto número de expresiones que “contrastan” con un modelo primero de latría: al decir de Bernand y Gruzinski, el de un judeocristianismo occidental, clerical, medieval, teocentrista y pretendidamente universalista que ha modelado en el transcurso de la historia incluso las mismas categorías analíticas de “religión” y “religioso” (1992: 217). Del mismo origen ilustrado y secular de esa dicotomía entre lo sagrado y lo profano es de donde procede la polaridad ilusoria entre razón y emoción, equiparada a las de verdad y

43-45). En el testimonio de una mujer carismática católica —que antiguamente había sido pentecostal— con quien me entrevisté, aparecía la alusión a que las iglesias pentecostales “no son más que una red de centros de poder al servicio del demonio” y que por ello además clasifican en la categoría de brujescas. Parece, pues, que se tratara más bien de una lucha interreligiosa por el monopolio legítimo del ejercicio de la magia (cf. Ospina, 2003a).

⁶ Esta categoría suele ser aplicada por los científicos sociales de la religiosidad contemporánea en el estudio de algunos movimientos religiosos a los que etiquetan como “nuevas sectas”, sin ni siquiera discutir el origen y trayectoria de la categoría ni, por tanto, su pertinencia y precisión. Sobre la imprecisión metodológica, teórica e histórica de la categoría de “secta” —y de “nuevas sectas”— (cf. Fuenzalida, 1995: 35-47). Este autor expone magistralmente cómo se les imputan a las supuestas “sectas” calificativos como “mileneristas”, “emocionalistas”, “fundamentalistas”, “literalistas”, “rigoristas”, “negadoras del mundo”, entre otros, que las distinguirían de las llamadas iglesias históricas, sin detenerse a observar que, en los dogmas y prácticas de estas últimas, tales rasgos también se hacen presentes.

fe, ciencia y creencia, masculinidad y feminidad.⁷ ¿No optamos con tales clasificaciones acaso por el etnocentrismo y el falogocentrismo⁸ propios de la persecución a las “idolatrías” indígenas y de la cacería de brujas y herejes en el medioevo?

En este mismo sentido, considero que vale la pena la invitación de Bernard y Gruzinski a relativizar las categorías analíticas que solemos aplicar en los estudios sobre lo religioso; en este caso particular, a relativizar la categoría de “emocional” cuando nos referimos a las dinámicas rituales carismáticas y pentecostales. Para tal efecto, me he valido del concepto de *configuración emotiva* de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2002) que expresa la importancia del entramado cultural presente en las emociones, lo cual no pretende desdeñar la experiencia corporal sensible que se ve involucrada en la experiencia emotiva. Y es que debemos partir, en principio, de la idea de que toda experiencia sensorial en el ser humano trasciende los límites meramente biológicos para adquirir distintos sentidos otorgados por la cultura; es decir que lo biológico en lo humano ya no es más meramente natural sino que se encuentra indisolublemente imbricado con la cultura, la cual lo significa y resignifica. Este mismo es el argumento de Octavio Paz en cuanto al erotismo como metáfora de la sexualidad: “Ante todo, el erotismo es exclusivamente humano: es sexualidad socializada y transfigurada por la imaginación y la voluntad de los hombres [y las mujeres]” (1993: 14-15). También por esta vía, Jimeno afirma:

[Las emociones] Están dirigidas a alcanzar ciertas metas dentro de determinado ambiente, humano, social y natural. Las respuestas neurobiológicas son parte del proceso de preparación del individuo hacia la actuación pero en los humanos ellas están irremediablemente mediadas por la dotación de sentido de los actos individuales (2002: 16).

Esta des-naturalización de las emociones humanas es la que nos conduce a poner énfasis en las distintas construcciones culturales

⁷ Para relativizar estas categorías desde una sociología de la ciencia y el conocimiento, ver Evelyn Fox Keller (1991), *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim, Institutí Valenciana d'Estudis I Investigació.

⁸ Con “falogocentrismo” me refiero a la fusión semántica de los conceptos de falocentrismo y logocentrismo, ya que algunas sociólogas de la ciencia feministas sustentan que ambos se encuentran íntimamente ligados.

acerca de la emoción, en cuáles son los elementos que entran a jugar en una u otra *configuración emotiva* que hacen que la idea misma de “lo emocional como irracional” sea cuestionada en su pretendida universalidad. Ya la antropología cognitivista de las últimas décadas, como lo señala Jimeno,⁹ ha centrado la atención sobre aquellos aspectos que ponderan la emoción en relación indisoluble y comunicación constante con el razonamiento lógico, rechazando la disociación entre razón y sentimiento —propia de la cultura occidental moderna— y ubicando a las emociones “como aspectos de la cognición y no como sus opuestos” (*ibid.*: 16).

Por esta misma línea, considero que esa “*comunidad del discurso de la alabanza*” —señalada por Corten— *es congruente con los dispositivos de una configuración emotiva particular que hace que las dinámicas rituales carismáticas y pentecostales sean exitosas*. Es una “comunidad de términos” inscrita en ese “útero simbólico-cultural inconsciente” —en palabras de Florence Thomas (1997: 97)— que comparten los hombres y las mujeres feligreses de una u otra región, de uno u otro sector social, de una u otra época, bajo ciertas condiciones de acceso al capital de todo tipo. Desde este punto de referencia pretendo señalar en el próximo aparte algunos elementos que, a mi juicio, se constituyen en parte fundamental de esa *configuración emotiva* en diálogo con lo ofrecido por el maleable discurso de la

⁹ Ver, por ejemplo, entre las referencias citadas por Jimeno (2002): Oatley, Keith, 1999: “Emotions”, en Robert Wilson (ed.), *The M.I.T. Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Boston: Editorial, pág. 273-275; Lutz, Catherine y Geoffrey M. White, 1986: “The anthropology of emotions”, en *Annual Review of Anthropology*, no.15, pág. 405-436; Lutz, Catherine y Lila Abu-Lughold (eds.), (1990), *Language and the politics of emotion*, Cambridge: Cambridge University Press; Lutz, Catherine, (1988), *Unnatural emotion: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*, Chicago: Chicago Press; Brothers, Leslie, 1999: “Emotion and the human brain”, en *The M.I.T. Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Boston: Editorial, pág. 271-273; Strauss, Claudia y Naomi Quinn, (1997), *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge: Cambridge University Press; Strauss, Claudia y Naomi Quinn, 1994: “A cognitive/cultural anthropology”, en Robert Borofsky (ed.), *Assessing cultural anthropology*, NY - St. Louis: Mc Graw-Hill; Reddy, William M., (1997), *The invisible code. Honor and sentiment in postrevolutionary France, 1814-1848.*, Berkeley - Los Angeles: University of California Press; Reddy, William M., 1997: “Against constructionism. The historical ethnography of emotions”, en *Current Anthropology*, no. 38 (3), pág. 327-349; Reddy, William M., 1999: “Emotional liberty: politics and history and the anthropology of emotions”, en *Cultural Anthropology*, no. 14 (2), pág. 256-288.

alabanza carismática al público femenino de los estratos medios de la capital colombiana en particular.

Sobre la alabanza musical y la *configuración emotiva* en la Renovación Carismática Católica. El caso de Bogotá, Colombia

La Renovación Carismática se introdujo en Colombia durante los primeros años posteriores al Concilio Vaticano II, relativamente rápido si se piensa que esta corriente fue admitida oficialmente por la Iglesia Católica en 1966. Los sacerdotes y religiosas que se encargaron de popularizarla en sus inicios se enfocaron desde entonces hacia un público mayoritariamente juvenil, fundando grupos reducidos de oración entre estudiantes de colegio y muchachos de la clase media de la capital del país. Los padres Rafael García-Herreros con la obra de *El Minuto de Dios* y Fernando Umaña Montoya con grupos juveniles en colegios religiosos de Bogotá se distinguieron entre los promotores de la Renovación. Después de 37 años, esta corriente continúa anclada en los mismos sectores sociales —juveniles, clase media— y se ha difundido primordialmente en las urbes, aunque su radio de influencia se ha ampliado a otros rangos de edad y la profusión de experiencias locales ha sido notable.

Cuando emprendí este trabajo de investigación en el año 2001, una de mis primeras resistencias como etnógrafa agnóstica ante las comunidades carismáticas bogotanas que visité era precisamente esa prevención ante el mundo desconocido y oscuro de “lo emotivo” que se me revelaba en forma de abrazos “en Cristo”, cantos y bailes entusiastas que obligaban a “abrir el corazón” —en palabras de los líderes— y a entregarse al ágape, a esa *communitas* indiferenciada de la celebración de la misma fe (Turner, 1988). Era la invitación-seducción a participar de un amor fraterno colectivo, donde se jugaba a deshacer las fronteras entre unos y otros con la estrechez del contacto físico y, a la vez, de un místico “amor-fusión” hacia la divinidad encarnada en la imagen de Jesucristo. Y, como imprescindible telón de fondo de todos los eventos rituales, se hallaban determinados repertorios musicales aunados a la infaltable voz oscilante de un guía.

Esta resistencia personal —como lo anoté en la introducción del informe final de investigación— respondía en el fondo a un miedo a la conversión por vía “emocional” y no racional, como solía decirse todavía en el mismo ámbito académico. Así emergió esa primera

analogía preestablecida entre lo emocional, lo irracional y la música: “Si algo me logra poner los pelos de punta como me sucede con los coros de las iglesias bautistas, ahí sí me preocupo” (Ospina, 2003: 16-17), solía repetirme en cada jornada de campo, sin saber aún que, siguiendo a George Devereux (1977), esta propia tensión podía constituir un dato de gran relevancia dentro de mi análisis de la alabanza carismática. Porque, en últimas, desde mi condición de joven mujer, nacida y criada en una familia clase media de la capital colombiana, ¿qué era lo que me provocaba un erizamiento en la piel en esos contextos, qué no y por qué? ¿Acaso cómo era la música de esos coros bautistas que yo misma evocaba? ¿Y cómo era esa otra música carismática que me resistía a “sentir”?

La decisión por la observación participante me condujo por nuevos caminos de conocimiento. Durante una de las asambleas¹⁰ de una comunidad carismática católica juvenil, conocí a Laura,¹¹ una joven estudiante de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia —la universidad pública más importante del país—. En conversaciones posteriores solía hablarme de teoría social y de su vocación por la acción política traducida en una búsqueda constante de la vía “políticamente correcta”, entre agrupaciones estudiantiles de izquierda. Ella misma se calificaba como una intelectual “muy racional y crítica”, lo que, según sus apreciaciones, es una condición difícil de mantener en una comunidad religiosa. Anotaba que su sentimiento altruista era de vieja data y que, aunque su participación en la comunidad era intermitente, estaba buscando “reforzar su compromiso cristiano”.

¹⁰ En muchas agrupaciones de la Renovación Carismática, el evento ritual primordial lo constituye la Asamblea. Se trata de una reunión plenaria semanal, de una duración de tres a cuatro horas, en donde se efectúa la “celebración de la misma fe” a través de alabanzas, prédicas y jornadas intensas de oración, guiadas por uno o varios de los líderes —hombres y/o mujeres generalmente laicos— de mayor trayectoria en el grupo. En las comunidades carismáticas de corte protestante o pentecostal, este mismo evento podría ser análogo al sentido de la eucaristía católica. La Asamblea carismática católica no reemplaza la misa, ya que la obediencia y la subordinación a la estructura eclesial no son discutidas; pero sí pretende rescatar ese sentido esencial de lo que debiera ser la eucaristía como celebración comunitaria. Al mismo tiempo, la Asamblea es la instancia más abierta de las comunidades y el primer canal de ingreso a ellas.

¹¹ Nombre ficticio.

Laura también me hablaba de su gusto por la “rumba”. Salía frecuentemente a bailar salsa, tomaba licor, fumaba y consumía de forma esporádica sustancias psicoactivas, asunto que iría menguándose a medida que decidió involucrarse oficialmente en esa comunidad carismática. Lo festivo de lo que tanto gustaba se desplazó al horario de los sábados en la tarde, ocasión de las entusiastas asambleas, en donde solía transfigurarse al compás de la música de alabanza. Junto a mí, durante la oración dirigida, Laura hacía un primer esfuerzo por volcarse dentro de sí, cerraba los ojos, se mecía de un lado a otro con las manos cruzadas sobre el pecho y, según el tipo de música, su rostro adquiría un gesto que mezclaba el gozo con la angustia. Minutos más tarde, entre la multitud exacerbada, Laura se postraba [ante Cristo] y se doblaba sobre su propio estómago durante un buen tiempo, a la manera del musulmán en su mezquita. Cuando empezaba la última canción, más rítmica que las primeras, se levantaba y, en medio de los palmoteos rítmicos del público, emprendía un baile ante el crucifijo que ella denominaba “danza litúrgica”, muy similar a las danzas árabes.

La trayectoria académica y política de Laura fue, tanto para mí como para muchos de mis maestros y colegas, el primer motivo de sorpresa ante su entusiasta actitud ritual (¿no se decía ella, pues, tan “racional”?). Pero lo cierto es que de estudiantes universitarios de ciencias sociales están llenas las comunidades carismáticas.¹² Y, como Laura, cada asistente a las Asambleas tenía su propio artilingio de gestos de alabanza a Jesucristo. En medio de esta suma de experiencias rituales personales a través de la música, comencé a fijar la atención en esos elementos que parecían distender las resistencias a la conversión.

¹² Durante mi investigación en una comunidad carismática católica juvenil en Bogotá realicé una encuesta entre el total de asistentes (80) a una de sus Asambleas. Además de que 61.25% de los encuestados consideró que su situación económica actual era estable y 15% satisfactoria –contrario al supuesto de que lo carismático y/o lo pentecostal se sitúan entre los sectores más pobres de la población–, 80% refirió haber emprendido o terminado estudios superiores (universitarios). De este último porcentaje, 23.4% de los encuestados se inclinó por las Ciencias Humanas o Sociales; 17.18% por alguna ingeniería; 12.5% por las Ciencias Económicas; 9.37% por la Educación; 7.8% por las Ciencias de la Salud; 6.25% por las Artes y la Arquitectura –plásticas, gráficas, escénicas– y sólo 3.12% dijo tener inclinación por los Estudios Religiosos. El porcentaje restante está distribuido en entrevistados que hicieron distintos cursos técnicos o cursos cortos.

Aquellos mismos elementos que me evocaban otros estudios en donde se señalaba la importancia de la musicalidad en la eficacia simbólica de ciertos rituales contemporáneos, como en la etnografía de una sesión de *yajé*¹³ realizada por Carlos Alberto Uribe (2001, 2002), en la que una melodía nativista interpretada en medio de la toma del enteógeno acompasa la progresiva llegada de la paliación del malestar en medio del ensueño personal; un ensueño, por lo demás, compartido en un pequeño ágape de sufrientes habitantes de la urbe.¹⁴

En el caso de estas comunidades carismáticas católicas no coadyuva ningún enteógeno, mas los feligreses son mayoritariamente urbanos y el ambiente ritual se ve seriamente soportado por ciertos juegos sonoros instalados en un ambiente particular. Las asambleas suelen realizarse en lugares de una escasez icónica y una sobriedad similares a las de algunos templos evangélicos, en oposición al tradicional barroco católico. La música se encuentra a cargo de “ministerios”

¹³ También conocido como “ayahuasca” (*Banisteriopsis caapi*), el *yajé* es uno de los enteógenos tradicionales usados con fines rituales entre los chamanes de la región amazónica.

¹⁴ Me permito reproducir un fragmento de este vívido relato etnográfico por su pertinencia para el tema que trato en este texto: “Ya llevamos más de una hora de espectáculos de neurotransmisores y neuroreceptores en trance, cuando he aquí que algo nuevo entra en escena. A la canción del taita [o chamán] se anuda la música de una armónica. Una bella música que produce en su armónica el aprendiz del taita con su anuencia, y estalla el gozo y los solipsismos ensimismados cesan, y todo se distiende, se hace ligero, la torpidez y el torpor se esfuman, y los miedos parecen aliviarse y la música me recoge con sus alas, y quiero bailar con esos pasos con los que ahora bailan el taita y su ayudante al son de esa tonada nativa que nunca creía que me iba a parecer tan hermosa [...] estamos todos transportados por la melodía, llevados por el canto, transformados por el baile [...] -Instalado de vuelta en mi esquinita, con la secuencia de visiones en el punto exacto donde las había dejado, hago un súbito descubrimiento. ¡Es la música, es la música la clave! Y es que el taita estaba ahora en su “yajé canta..., yajé pinta..., yajé canta..., yajé pinta...”, danzando con su waira-sacha desplegado, semillas collarinas acompañadas al son, cuando de pronto caigo en cuenta de que si dejo de observar, de autorreflexionar, y en cambio me dejo ir al compás de las notas, si me aúpo en la melodía, si me pliego al ritmo y danzo sin ni siquiera moverme de mi sitio, la sensación de volar, de gozar, se transforma en una experiencia sensorial inimitable. Y procedo entonces a soltar amarras y a desplegar las velas y ya estoy en pos de la música, ya cabalgo en las notas, ya las antinomias son asuntos resueltos porque me he topado con nuevos umbrales de sentido. Sentidos diferentes que apelan más a la emoción y a la intuición que a ese logos familiar, por siempre en su debate de “si p entonces ~p” –logos que por lo demás no se anula ni desaparece, sino sólo que se hace menos rígido, más tolerante si se prefiere [...]” (Uribe, 2002: 22-24).

especializados que se encargan de la composición y/o interpretación de las canciones de alabanza. Asimismo, la solemnidad del culto —otro tan valorada— pasa a un segundo plano cuando entran en escena las tecnologías del espectáculo, señaladas también por Bastian (2003, 2004): el sonido, en general, es amplificado electrónicamente; las voces e instrumentos musicales de base son los mismos de una orquesta de rock o pop fusión;¹⁵ infaltablemente hay un experto animador o presentador, junto a uno o varios predicadores de fuerte presencia escénica; y, en ocasiones especiales como conciertos, hay juegos de luces o proyección de las letras de las canciones en una pantalla gigante.

Toda esa puesta en escena favorece de algún modo la disposición del público feligrés. Pero un elemento central de dicha maleabilidad de lo carismático es, precisamente, el *estilo* de esa música inscrita en el mencionado discurso de la alabanza. Fijémonos entonces en ciertos aspectos de este asunto. Por ejemplo, las asambleas de la misma comunidad carismática juvenil bogotana a la que ya me he referido se dividen en tres grandes momentos, según pude determinar en mi observación: 1) la *acogida*, en donde se interpretan canciones de alabanza animosas, generalmente con mímicas, repetición y lúdicas grupales, con el fin de “romper el hielo” entre los asistentes, en especial los neófitos; 2) la *predica*, en donde, a partir de pasajes bíblicos y testimonios de vida, uno de los líderes expone una enseñanza de manera muy coloquial e histriónica; y 3) la *oración*, que dura cerca de una hora, en donde los líderes propician un ambiente de introspección y exacerbación entre el público para establecer una íntima comunicación con la divinidad.

Como es posible observar, estos tres momentos —en el mismo o en otro orden— se hacen presentes en cualquier jornada de alabanza carismática católica. Aquí hablaremos solamente del primer y tercer momento. La *acogida* se distingue por un estilo musical animoso que invita a la lúdica y a la expresión corporal jubilosa, guiadas siempre por la enérgica voz de un animador, quien corrientemente emite órdenes,

¹⁵ Guitarra y bajo electroacústicos, batería, sintetizador, coros femeninos y masculinos, a veces acompañados de otros instrumentos de percusión como pandereta, triángulo y congas.

lanza consignas y dirige juegos y mímicas acordes con las letras de las canciones. Predominan aquí los géneros de la balada rítmica, el rock y el pop, además de cantos similares a las rondas infantiles. En este último género, podemos recordar algunas tonadas que ya se han hecho famosas en Latinoamérica como *Alzad las manos [Los animalitos]* de uno de los exitosos álbumes del sacerdote brasileño Marcelo Rossi, un jovial cántico cuya letra recuerda la historia del Arca de Noé y en donde se califica a las criaturas vivientes como “los niños del Señor”.

Fragmentos de canciones interpretadas durante la Alabanza

*¡Alzad las manos y dadle la gloria a Dios!
¡Alzad las manos
y alabadle como niños del Señor!
Dios dijo a Noé: “Construye una barca”
Hecha toda ella, como niños del Señor,
los animalitos subieron de dos en dos,
elefantes y canguros... pajaritos y pingüinos...
como niños del Señor...
Si subes al cielo primero que yo,
dile a todos los angelitos que también yo iré...
¡Alzad las manos y dadle la gloria a Dios!
¡Alzad las manos
y alabadle como niños del Señor!*

*Desde que tú estás en mí
la tristeza no puede entrar...
Lo más grande que ha pasado en mí
es haberte conocido a ti...
¡Un escudo eres... la roca en mi casa!
¡Nada pero nada me alejará de ti ni de tu amor!*

*Mi mano está llena de tu bendición...
Al hermano que toque, ¡bendito sea!
Mi mano está llena de tu bendición...*

*¡Alabaré al Señor toda mi vida...!
¡Alzando las manos como una bandera!
¡Vistiendo el escudo de su Espíritu!*

*¡Cómo corren ríos dentro de mi ser!
¡Es que yo confío en Cristo, mi Rey!
Como ríos de agua viva
que saltan arriba, que llevo dentro
¡Confirmo, confirmo
en este momento,*

*Espíritu Santo,
tu derramamiento!*

Durante la *oración*, el ambiente cambia: en el caso de la comunidad carismática juvenil que visité, se apagan las luces del lugar y sólo resalta en la penumbra el crucifijo situado en la parte superior del escenario, asistido por unas bombillas que simulan la emisión de un aura luminiscente que lo rodea. El predicador ordena a los presentes que cierren sus ojos y se relajen, al tiempo que su voz se torna cadenciosa, oscilando entre momentos de sutileza y de exacerbación. Aquí pueden identificarse dos tiempos importantes que responden a intenciones particulares: en el primero se induce a los feligreses a la introspección con el fin de establecer comunicación con la divinidad, para la cual el predicador de turno sirve de canal; en uno segundo, cuando se ha establecido tal comunicación, se motiva la expresión exacerbada de las emociones individuales, la cual va acentuándose de manera progresiva hasta alcanzar un culmen que alimenta la ilusión del contacto íntimo, casi físico, entre la divinidad y cada feligrés, ocasión en la que se invita a manifestar los dones espirituales. Al final de la jornada, un particular entramado de sensaciones determinará qué tan cerca se estuvo de Dios, qué tan íntimo fue el encuentro y si se manifestaron ciertos dones.

Fragmentos de canciones interpretadas durante el Primer Momento de la Oración (Momento Introspectivo)

*Que mi vida entera
sea una canción de amor para ti...
Que mi vida entera cante para ti...
Que las cosas que digo y las cosas que pienso
sean incienso para ti...
Que mi vida entera cante para ti...*

*Te doy lo más fresco del fruto de mis labios...
Te doy lo más fresco, lo que hay en mi corazón...
para ti, para ti, Señor Jesús...
Todos mis sueños habitan en ti,
toda mi vida la ofrezco, Señor...*

*Lávame con tu sangre...
Sana mis heridas, ¡vuelve!*

Escucha mi voz y háblame... ¡Háblame!
Renovar quiero mi entrega...
Sentir ese amor primero...
Decirte que te quiero conversar... ¡Conversar!
Escúchame...
Sentir de nuevo viento cálido...
Verme en tus brazos sonreír... ¡Sonreír!
Entregarte todos mis problemas... ¡Volver a ser feliz!
Escúchame...

Hoy quiero resucitar... Y morir del todo a mí...
Caminar hacia la cruz... Y morir en ti...
¡Vivifícame, Señor, con tu Espíritu!
¡Santifica mi alma y dame de beber!
Necesito hoy resucitar en ti...

Me siento amado por ti... Mi fuerza eres tú...
Me corriges con amor
Dulcemente, tiernamente, con amor...
Quiero darte mi vida, quiero ser tu eslabón...

En el primer momento de la oración, el *introspectivo*, se interpreta una balada romántica, suave y lenta, cuyo contenido alude a la conversión y a la renovación que implican una muerte a sí mismo y una resurrección en Cristo. También pueden notarse letras que enfatizan la relación amorosa con la divinidad en un sentido de entrega total a ella, de un “amor-fusión”.¹⁶ El Ministerio de Música de la comunidad interpreta la canción una y otra vez como fondo de la intervención del predicador. Los coristas realizan hábiles juegos vocales: las voces masculinas soportan el protagonismo especial que las sopranos femeninas adquieren en esta fase. Mientras tanto, el predicador lleva a

¹⁶ Hablo de “amor-fusión” en el sentido del Eros griego que expone Denis de Rougemont (1959) y que también es expuesto por Thomas (1999): amor carente en búsqueda eterna de lo que le falta, en un deseo eterno de “completud” nunca satisfecho; un amor sublime que aspira a la perfección, a la sabiduría, a la virtud; un amor del amor y no del sujeto que ama o del objeto amado. En otras palabras, un amor en cuanto ese otro llene el vacío de sí mismo; un amor simbiótico que aún se encuentra presente en los discursos erótico-afectivos predominantes en la cultura occidental y que ha imbricado dialécticamente las representaciones amorosas religiosas y las cotidianas.

cabo ante el micrófono una secuencia de modulaciones vocales, oscilando entre un tono suave, como de arrullo, uno lastimero y suplicante, y otro más enérgico que se acentúa cada vez. Con su mensaje pretende hacer de interlocutor entre el público y la divinidad a través de un tema central: la demanda de protección, acogimiento, paliación y poder por parte de los feligreses.

Fragmentos de canciones interpretadas durante el Segundo Momento de la Oración (Momento Expresivo)

*A ti atribuimos la gloria...
A ti atribuimos la honra...
A ti atribuimos poder y majestad...
¡Santo es el Señor!*

*¡Den gracias a... al Señor!
¡porque es bueno,
porque su amor es eterno!
¡porque ha engrandecido
sobre nosotros!
¡Su misericordia y su fidelidad
son para siempre!
¡y su gran amor se esparcirá por los siglos, Amén!
En la angustia yo llamé al Señor
Él me curó y me liberó
El Señor está conmigo
¡No temeré!*

*¡Me gozaré...! ¡Me alegraré...!
¡Y cantaré al Señor...!
¡porque han llegado
las Bodas del Cordero de Dios!
Y a su esposa será concedido...
¡Que se vista de lino fino
—lino fino y resplandeciente—
para recibir al Rey...!*

*“¡Luchad como David!
¡Luchad! ¡Luchad... como David!
¡Deja tu armadura,*

*vístete de amor
y ponte a luchar
con la fuerza del Señor!
Si tu enemigo es grande
y sientes caer,
no importa, yo te digo:
¡la victoria es de Yahvé!"*

Luego de propiciar una primera exacerbación pronunciada entre los asistentes, tanto el predicador como el Ministerio de Música hacen una pausa para introducir el segundo momento de la oración, el *expresivo*, más corto que el anterior pero más intenso. Allí las canciones de fondo suelen ser más rítmicas, aunque inician con un ritmo muy lento y van acelerándose a medida que se repiten. Aquí hay un cambio substancial en el estilo musical, en contraste con las canciones del primer momento. En primer lugar, noté que la musicalidad de algunas canciones de este episodio se asemejaba a ciertos ritmos y acordes de tonadas tradicionales judías como el *Havah Nagila*, fusionada con ritmos pop rock. Los contenidos, por su parte, son de gran literalismo bíblico y se refieren generalmente al pacto entre la divinidad y su Iglesia, una alianza con sentido erótico que sella la conversión lograda en la jornada y celebra los dones adquiridos o manifestados.

Momentos musicales en una asamblea carismática católica

ETAPAS DE LA ASAMBLEA (presentes también en otros tipos de eventos de la Renovación Carismática)		OBJETIVO	TIPO DE MÚSICA
ACOGIDA		Alabanza lúdica	<i>Géneros:</i> Balada rítmica, rock, pop y rondas infantiles <i>Letras (lyrics):</i> Hablan sobre la alabanza a la divinidad que ha otorgado fuerza, poder, protección, alegría y un amor paterno; que en ocasiones, alude al sentido colectivo del ritual. <i>Estilo:</i> Animoso, invita al baile, la lúdica y la expresión corporal dirigidas.
PRÉDICA		Formación dogmática a través de la exégesis de pasajes bíblicos y la presentación de testimonios de vida	No hay música
ORACIÓN	Introspección	Establecimiento de comunicación con la divinidad, a través de la mediación de una voz guía (predicador). Motivación de un estado introspectivo.	<i>Géneros:</i> Balada romántica, balada pop. <i>Letras (lyrics):</i> Hablan de la conversión y la renovación que implican una muerte a sí mismo y una resurrección en Cristo. También enfatizan la relación amorosa con la divinidad en un sentido de entrega total a ella <i>Estilo:</i> Suave, lento, lastimero y suplicante. Hábiles juegos de voces guías y cantantes, predominio de la voz soprano.
	Expresión	Encuentro íntimo entre la divinidad y los feligreses. Motivación de la expresión exacerbada y progresiva de las emociones individuales.	<i>Géneros:</i> Baladas rítmicas rock pop fusionadas con ritmos tradicionales judíos. <i>Letras (lyrics):</i> De gran literalismo bíblico, hablan de la celebración del pacto entre la divinidad y su iglesia, en términos amorosos y de júbilo. <i>Estilo:</i> Rítmico, entusiasta, se acelera progresivamente, da lugar a “danzas litúrgicas” y expresión corporal libre.

Amor, música y conversión femenina en la Renovación Carismática Católica

Luego de participar en estas jornadas de alabanza y de entrevistarme con algunos y algunas de sus asistentes, pude observar ciertos elementos predominantes en cuanto a la “emotividad” ritual carismática.

En principio, era notable una hiperestesia¹⁷ de los feligreses ante los estilos musicales interpretados durante la Asamblea, indisolublemente, claro está, de toda la puesta en escena de la jornada, de la ambientación y los símbolos predominantes, de lo que se dice y cómo se dice, de lo que se hace y cómo se hace. Se trataba de todo un entramado performativo que cruzaba desde elementos tecnológicos y escénicos referidos a la música, pasando por situaciones ambientales provocadas, hasta elementos discursivos sobre el cuerpo, el amor y el sufrimiento, comunes a todos los presentes.

Aunque me es imposible aquí exponer la totalidad de los elementos que coinciden en esta red tan sofisticada, señalaré tan sólo uno de ellos que puede ser útil en análisis posteriores sobre la relación entre la conversión y la alabanza carismática desde las categorías de género y, por supuesto, de *configuración emotiva*. Se trata del *tema del amor*, el cual se hace evidentemente reiterativo tanto en la oferta carismática católica como en las demandas de los feligreses —antiguos y novicios—. Es necesario, entonces, revisar los discursos amorosos que se constituyen en verdaderos dispositivos dentro de una *configuración emotiva*, en donde “se conectan las creencias, los sentimientos y su verbalización en el lenguaje, con la estructura de las jerarquías sociales” (Jimeno, 2002: 2).

La alabanza musical carismática católica se halla atravesada por el tema del amor de modo fundamental, considerando que el Movimiento de Renovación persigue un avivamiento del ágape cristiano primitivo y subraya la figura de un amoroso Cristo resucitado. En la actualidad, la mayoría de comunidades de la Renovación pone, además, un acento terapéutico en su discurso amoroso particular, el cual se acomoda a la naturaleza del malestar en nuestra cultura en donde la vivencia dolorosa del “amor-fusión” es exaltada. De allí que el discurso de la

¹⁷ Sobre el concepto de hiperestesia en el estudio de las sensibilidades contemporáneas en Occidente, ver Pedraza Gómez, Zandra (1998), “La cultura somática en la modernidad. Historia y antropología del cuerpo en Colombia”, en Gabriel Restrepo, Jaime Eduardo Jaramillo y Luz Gabriela Arango (eds.), *Cultura, política y modernidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES); y, de la misma autora (1999), “Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social”, en Mara Viveros Vigoya y Gloria Garay Ariza (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES).

alabanza en estas comunidades contenga un importante simbolismo erótico, aunque en las canciones prime el amor a la divinidad y no el amor del ágape fraterno.

Considero, no obstante, que aquí se hace necesario distinguir entre “amor místico” y “amor romántico”. En ese diálogo actual entre las ofertas religiosas y las demandas de los fieles activos o potenciales —diálogo motivado desde el Concilio Vaticano II al promulgar una vuelta de la mirada de las instituciones eclesásticas a los laicos (cf. Concilio Vaticano II, 1965; *Concilium*, 2003; Ospina y Sanabria 2004)—, el misticismo tradicional se ha hecho a un lado como única intención del amor religioso en la cotidianidad laica. Durante mi trabajo etnográfico en algunas comunidades carismáticas he podido establecer analogías entre las narrativas de conversión y las narrativas de malestar de los feligreses. En el caso de las mujeres es común que ese amor a la divinidad supere la mística trascendente teresiana y se desplacen, en cambio, hacia el lugar de la deidad, ciertos atributos que dicen más de lo humano que de lo sacro. Las narrativas autobiográficas de las mujeres conversas me hablaban de *unos* tipos de amor, de *unos* ideales masculinos y femeninos estereotipados, de *una* configuración especial de sus propios malestares; por tanto, me hablaban también de *un* modelo de divinidad particular al que amaban o quien las amaba de *una* cierta manera.

Recuerdo, por ejemplo, el testimonio de doña Margarita,¹⁸ una mujer soltera de 39 años que llevaba más de diez años en una de estas agrupaciones: parecía haber vivido una experiencia mística —que, entre otras cosas, no llamaba “mística” sino “íntima”— cuando, al igual que Santa Teresa, recibió “el beso del Señor” —en sus palabras— durante una misa solemne en el monasterio de los Hermanos Benedictinos en las afueras de Bogotá:

Mientras oraba de rodillas con los ojos cerrados y habiendo pasado un tiempo prudencial de ello, doña Margarita “sintió” que alguien se le acercaba y le daba un beso. “¿En dónde?”, preguntaban ansiosas las oyentes. “Un beso, simplemente”, replicó la narradora, evadiendo cualquier respuesta certera. Cuenta que, al percibir esto, ella abriría los ojos por unos segundos y alcanzaría a ver, tan sólo, el destello de unos rizos dorados (2003: 184).

¹⁸ Nombre ficticio.

Atendiendo a sus calificativos, podemos fácilmente intuir una idea estética del prototipo de divinidad de doña Margarita: un hombre mayor que ella, poderoso, de cabellos largos, rubios y rizados, con quien “intimó” por medio de un beso. Una descripción análoga a la fantasía erótico-afectiva con un muy especial “príncipe azul”, al que otras feligresas añaden unos ojos claros, una barba descuidada o al que puede cambiársele lo rubio por lo moreno. Aquel mismo ideal masculino con el que sueñan miles de mujeres en el mundo occidental y que reúne sincopadamente diversos atributos que recuerdan la figura del héroe, apuesto y a la vez desaliñado, que puede ofrecerles un amor incondicional, grandioso y eterno.¹⁹

Otros testimonios que solía escuchar durante el trabajo de campo sumaban a estos ideales estéticos de la divinidad otros más complejos. Carmela,²⁰ una feligresa madre soltera de 33 años, me comentaba acerca de la “fría relación” —en sus palabras— que siempre había tenido con su padre, a quien le temía aun ahora; por lo demás, decía haber tenido frecuentes fracasos en su vida afectiva. En otras ocasiones, solía caracterizarse como una mujer que desde niña había sido muy “tímida, friolenta y enfermiza”. En su testimonio de conversión relata:

(...) El Señor me ha levantado de una forma increíble (...). Ahora él es mi apoyo. Él es la persona que siempre ha estado a mi lado, que jamás me ha dejado sola. Y en los momentos en los que más lo he necesitado, ahí ha estado. Y hoy me doy cuenta que no es en un hombre que está mi felicidad, sino en el Señor. Él ha llenado los vacíos, él ha llenado todas las áreas de mi vida: el área sexual, el área de afectividad, el área que uno piensa que en un hombre va a encontrar siempre, y no. Ese vacío totalmente me lo ha llenado el Señor. Y hoy le doy muchas gracias a él porque soy una mujer totalmente nueva, y estoy vinculada a [una Comunidad Carismática] (...) donde me han ayudado, donde me han apoyado y donde me han mostrado que hay un Dios vivo, que hay un Dios que nos acompaña siempre; él es siempre mi compañero, él es mi apoyo, él me responde en todo momento. Hemos formado un equipo entre el Señor y yo (...) Estoy viviendo con mi hija, gracias al Señor, hace un año (...) Y vivimos felices. Sí, con dificultades y problemas, pero ya con el Señor es diferente. Con él vamos de la mano y bendecidas por él (...) hoy

¹⁹ Y es que la figura de Jesucristo no se aleja demasiado de otros referentes claves en el ideal masculino heroico occidental como William Wallace —personificado por Mel Gibson en la película *Corazón Valiente*—, Jim Morrison —el vocalista del grupo *The Doors*— o el mismo ‘Che’ Guevara, entre muchos otros.

²⁰ Nombre ficticio.

*en día tengo en mi corazón y a mi lado la mejor persona que se llama Jesucristo.*²¹

En una entrevista posterior, Carmela manifiesta que, en sus oraciones nocturnas, suele dirigirse a una lámina de Jesucristo que tiene en su alcoba. Sobre esta práctica piadosa comenta:

(...) Cuando oro siento que Jesús está conmigo, siento su presencia. Siento que me toma de los hombros, que me roza el cabello, que me pasa la mano por la cabeza, que me abraza en momentos en que necesito un abrazo. A veces al orar siento algo que no puedo explicar, siento algo que me envuelve, que me rodea. Otras veces siento calor porque el Espíritu Santo se manifiesta con frío o calor (...) (Ospina, 2003: 249).

Otros testimonios como éste confirman que la relación con la divinidad, además, recrea la metáfora de los vacíos, conflictos y anhelos que muchas de estas mujeres dicen padecer en lo que se refiere al amor y al desamor: las demandas fallidas de placer, ternura, apoyo, reconocimiento y protección hacia sus padres y amantes, que ahora Jesucristo satisface eternamente y con creces. De esta manera puede verse que los atributos de la divinidad —encarnada en el Mesías— se ciñen a unos cánones éticos, morales, emocionales y estéticos validados culturalmente.

Las comunidades carismáticas conocen esta situación y dialogan con las demandas de los feligreses, a quienes dibujan una imagen de la divinidad ajustada a sus requerimientos. A ellos mismos ofrecen unos determinados discursos sobre el amor que se encuentran registrados en la alabanza musical: el del ágape fraterno y el del amor-fusión hacia la divinidad como padre y hacia la divinidad como cónyuge (esposo, novio o amante). El amor del ágape, no obstante, aparece en considerable menor medida en las canciones que el amor-fusión: a veces se presenta en las canciones de la acogida cuando se exige una dinámica lúdica colectiva (“Mi mano está llena de tu bendición... Al hermano que toque, bendito sea...”) o como mecanismo identitario colectivo (“...como niños del Señor”).

²¹ Testimonio ofrecido por Carmela Jiménez —ante un auditorio de 2 500 personas, en su mayoría mujeres— durante un Congreso de la *Fundación Hombres y Mujeres de Futuro* de El Minuto de Dios, Bogotá, Coliseo Santa Isabel de Hungría, noviembre de 2001, en audio. Subrayados de la autora.

El amor-fusión a la divinidad, en cambio, en su complejo sentido místico-romántico, sí se hace vehemente en la música carismática católica. En el caso de la divinidad como padre, aparecen canciones en las que se infantiliza a los fieles (“¡Alzad las manos y alabadle como niños del Señor!”), quienes deben someterse a la autoridad de una majestuosa figura paterna, desdibujada pero que los protege y les otorga poder (“¡Alzando las manos como una bandera!... ¡Vistiendo el escudo de su Espíritu!”), “Desde que tú estás en mí, la tristeza no puede entrar... ¡Un escudo eres... la roca en mi casa!”), “¡... yo confío en Cristo, mi Rey!”) y bajo la cual refuerzan su identidad con la comunidad de hermanos.

Estos elementos aparecen también en el amor promulgado hacia la divinidad como cónyuge, pero se le suman elementos de un marcado carácter erótico sexualizado, aunque sublimado e hiperestesiado, en congruencia con el mito del amor-fusión romántico que hoy continúa haciendo mella en las relaciones y expectativas afectivas cotidianas de muchas mujeres bogotanas (*cf.* Thomas, 1999). La recreación de este mito se evidencia en las canciones interpretadas en el momento de la oración, precisamente cuando se quiere alcanzar la máxima “comunidad íntima” posible con Dios, imaginado estéticamente bajo los rasgos de un Jesucristo de carne y hueso, idéntico a los estereotipos ideales de belleza masculina que validan las feligresas y su cultura.

Y es que los términos en que la conversión es caracterizada en las canciones carismáticas —o por las feligresas— son los mismos que se usan para describir una relación de enamoramiento simbiótico: se idealiza el objeto amado (“A ti atribuimos la gloria... la honra... A ti atribuimos poder y majestad... ¡Santo es el Señor!”), “¡Den gracias al Señor! ¡porque es bueno, porque su amor es eterno! ¡porque ha engrandecido sobre nosotros! ¡Su misericordia y su fidelidad son para siempre! ¡y su gran amor se esparcirá por los siglos, Amén!”) y se persigue una fusión total con él (“Todos mis sueños habitan en ti, toda mi vida la ofrezco, Señor...”, “Me siento amado por ti... Mi fuerza eres tú... Quiero darte mi vida”, “Que mi vida entera sea una canción de amor para ti... Que mi vida entera cante para ti... Que las cosas que digo y las cosas que pienso sean incienso para ti...”).

En este mismo sentido, como en las narrativas del enamoramiento, también se habla en las canciones de una negación del pasado, incluso se muere a ese pasado, a ese sí mismo, para renacer en y con el objeto

amado (“Hoy quiero resucitar... Y morir del todo a mí... Caminar hacia la cruz... Y morir en ti... ¡Vivifícame, Señor, con tu Espíritu! ¡Santifica mi alma y dame de beber! Necesito hoy resucitar en ti...”, “Sentir de nuevo viento cálido... Verme en tus brazos sonreír... ¡Sonreír!... Entregarte todos mis problemas... ¡Volver a ser feliz!”). Como dice Thomas, se trata de “una máxima histórica de identidad en la cual el otro da existencia, da vida”, lógica en la que incluso “hasta la muerte se vuelve una proyección de la felicidad y la eternidad” (*ibid.*: 112-116). Podría decirse que en esta “comunidad de términos” existe una relación ambigua y dialógica entre la conversión carismática y el enamoramiento romántico, lo cual invita al análisis sobre “lo amoroso en el ritual” y “lo ritual en el amor”.

En cuanto al estilo musical que predomina en esas mismas canciones puede notarse una importante analogía. Tanto en los rituales carismáticos católicos que observé como en el contexto sociocultural en el que están insertos, tales discursos amorosos se encuentran soportados por unos géneros líricos similares: la balada romántica, el pop y el rock. Entre las agrupaciones de las que he hablado en este trabajo se cuentan “comunidades juveniles” y “comunidades de mujeres” —denominaciones que ellas mismas se asignan—, todas constituidas por habitantes de la clase media de la capital colombiana. Por supuesto, los géneros de la alabanza dirigida a este público son los mismos de sus preferencias. Ahora bien, tales estilos musicales de la alabanza evocan, a propósito, los mismos discursos musicales externos: al escuchar los acordes de una “sentida” balada romántica de alabanza, las feligresas establecen una asociación inmediata con las baladas románticas “paganas”. Los dos tipos de canciones se encuentran así sustentando y reproduciendo, tanto con su contenido semántico como con su base musical, ese mito del amor-fusión romántico.

Por último, las canciones expresan otros elementos discursivos atinentes a la alianza entre las creyentes y la divinidad. Se trata del revivalismo de la figura del “pacto sagrado” entre Dios y su iglesia o su pueblo elegido, a través de la metáfora del matrimonio adaptada del poema erótico bíblico *El Cantar de los Cantares*. Cada feligresa suele considerarse como cónyuge de Jesucristo —lo que corrientemente se escucha en sus testimonios— y, asimismo, se expresa en las canciones, enfatizando el júbilo de una alianza que garantiza liberación, sanación, victoria y poder. (“¡Me gozaré...! ¡Me alegraré...! ¡Y cantaré al

Señor...! ¡porque han llegado las Bodas del Cordero de Dios! Y a su esposa será concedido... ¡Que se vista de lino fino —lino fino y resplandeciente— para recibir al Rey...!”, “¡Deja tu armadura, vístete de amor y ponte a luchar con la fuerza del Señor! Si tu enemigo es grande y sientes caer, no importa, yo te digo: ¡la victoria es de Yahvé!”, “En la angustia yo llamé al Señor... Él me curó y me liberó... El Señor está conmigo... ¡No temeré!”).

El soporte musical, en este último caso, incluye repertorios similares a tonadas judías tradicionales, en compañía de las cuales se motivan durante el ritual las llamadas “danzas litúrgicas”. En los contenidos, por su parte, sobresalen figuras literarias bíblicas. El ritmo acelerado de este tipo de canciones propicia el júbilo y sella la jornada entusiastamente. Aquí emerge, pues, un discurso del amor transformador, revolucionario en la vida individual y colectiva, “un amor-refugio contra la soledad, el miedo, la destrucción y la vulnerabilidad” (*ibid.*: 117) que se soporta en el *revival* del pacto sagrado como referente unitario colectivo fundamental, a través de un estilo musical que provoca entre los fieles la reminiscencia de lo antiguo, de lo nativista, como un retorno a la verdad indiscutible de lo sagrado.

Conclusión

En los párrafos anteriores he tratado de esbozar algunos aspectos determinantes en la congruencia entre la *configuración emotiva* de ciertos feligreses y el discurso de la alabanza musical carismática. Vemos cómo en ese diálogo entre la oferta y la demanda “religiosas” continúan apareciendo temas recurrentes que refuerzan estereotipos sobre los roles y las relaciones sociales, nutridos de un repertorio cultural común. Una “comunidad de términos” entre feligreses y canónigos adquiere una notable eficacia simbólica referida a los discursos involucrados. Tanto los contenidos como la musicalidad de las canciones carismáticas logran una empatía con algunos aspectos de la *configuración emotiva* de un público en particular, lo que nos habla de esa gran maleabilidad y capacidad adaptativa de los carismatismos a contextos determinados por la vía de la palabra, desestructurada y desterritorializada, volcada a la experiencia cotidiana más que al dogma. Estos apuntes generales sobre la relación entre alabanza carismática y configuraciones emotivas sólo pretenden referir la necesidad de analizar estos fenómenos a la luz de categorías de análisis

más profundas, relacionales y contextualizadas, tanto en su definición como en su aplicación. Sin duda, la hermenéutica etnográfica puede contribuir en gran medida en el desarrollo de esta tarea y, en este caso particular, para el estudio de fenómenos en constante emergencia como los carismatismos en América Latina.

maospina@universia.net.co

María Angélica Ospina Martínez. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia y becaria de la Maestría en Antropología Social de la Universidad de Los Andes. Actualmente es investigadora adscrita al Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y Creencias (GESREC) y a la Red de Estudios en Etnopsiquiatría, ambos de la Universidad Nacional, y es miembro directivo del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones (ICER). Sus trabajos se han centrado en las identidades juveniles a través de lo religioso y las terapéuticas rituales.

Recepción: 8 de octubre de 2004

Aprobación: 29 de octubre de 2004

Bibliografía

- Bastian, Jean-Pierre, (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, DF.: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre (2003), "Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse", Ponencia presentada en el III Encuentro del ICER "Globalización y Diversidad Religiosa", realizado en Bogotá del 2 al 4 de abril de 2003, disponible en: <http://www.geocities.com/icercolombia>, sitio oficial del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones (ICER).
- Bastian, Jean-Pierre (2004), "Pentecostalismos latinoamericanos, lógica de mercado y transnacionalización religiosa", en Ana María Bidegain (ed.), *Globalización y diversidad religiosa*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES), en prensa.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, (1992), *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Concilium. Revista Internacional de Teología. Movimientos en la Iglesia* (2003), núm. 301, junio, Navarra: Verbo Divino.
- Devereux, George (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México: Siglo XXI.

- Fuenzalida, Fernando (1995), *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*, Lima: Australis.
- Girard, René (1983), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Jimeno, Myriam (2002), *Crimen pasional: con el corazón en tinieblas*, Brasilia: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais.
- Ospina Martínez, María Angélica (2003a), *Tras la quimera de un nuevo ágape. Un estudio etnográfico de la Renovación Carismática en El Minuto de Dios*, tesis de grado no publicada para optar al título de antropóloga, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.
- Ospina Martínez, María Angélica (2003b), "Ágape, identidad y terapéutica entre los jóvenes carismáticos católicos", ponencia presentada en el X Congreso de Antropología en Colombia, Simposio "Jóvenes y Conflicto: Cursos Vitales, Reflexividad y Estrategias de Vida", Manizales: Universidad de Caldas, en prensa.
- Ospina Martínez, María Angélica y Fabián, Sanabria Sánchez (2004), "Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado", en Ana María Bidegain (ed.), *La experiencia cristiana en Colombia*, Bogotá: Santillana, en prensa.
- Paz, Octavio (1993), *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Seix Barral.
- Thomas, Florence (1999), *Los estragos del amor. El discurso amoroso en los medios de comunicación*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Turner, Victor W. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto (2001), "Salud y buena pinta. El neochamanismo como un sistema ritual emergente", en *Investigación en salud*, vol. III, núm. 3, diciembre, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias de la Salud.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto (2002), *El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*, Documentos CESO núm. 33, Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO).