

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

Gabriela Sánchez Hernández
Universidad Pedagógica Nacional, México

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

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

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

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

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

A partir de esta observación resaltaré los siguientes puntos:

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

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

I. EN BUSCA DEL TIEMPO CERCANO

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

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

Por su parte, lo lejos se refiere a la experiencia institucionalizada de la religiosidad. Es la forma en que la historia y la tradición religiosa median subjetivamente entre la persona y su objeto de devoción. Es necesario clarificar qué entiendo por “experiencia”.

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

Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible; es una forma de resaltar nuestra hondura y singularidad a través de

medios intersubjetivos y, paradójicamente, muchas veces típicos [...] De aquí que, como apuntara más arriba, una vivencia o una expresión sean totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común (de una estructura de experiencia [...] y cuya comprensión ha de partir de ello” [op. cit., 1997:12].

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

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

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

Para exemplificar lo anterior, tomo como muestra una de las prácticas relatadas por los informantes, utilizada para causar daño a un tercero:

Tabla 1.

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

Tiempo:	En cualquier momento del año, cuando las circunstancias lo ameritan. El entierro de la foto se debe realizar durante el amanecer.
Ejecutantes y su rol social, familiar, vecinal, barrial:	Individuo que desea la finalidad de la acción.
Objetos (metonimia y metáfora):	Azufre (destrucción, se asocia con el demonio, con el infierno, debido a que el azufre brota de la tierra). Una fotografía que representa la imagen y el ser de la persona a la que se le va a hacer el daño. El panteón simboliza la muerte, la oscuridad: territorio del mal.
Proyectiles verbales (escritos, orales, gestuales, ademanes):	-----

¿Qué se puede decir de la práctica anterior? En primer lugar, toda práctica propiciatoria forma parte de la experiencia en la vida de un informante y lleva en su seno una serie de conflictos y emociones: enojos, celos, odio, como sería el caso de quien utilice la práctica anterior.

El deseo de causar daño a otro es la acumulación de experiencias negativas con el ser objeto de su odio. La relación social con la persona a la que se quiere dañar es un modo de solucionar ciertos conflictos. Pero la interpretación de ese acto no es unívoca, la misma actitud puede reinterpretarla el mismo propiciador, en el futuro, como una acción desacertada, o bien, reivindicarla como una experiencia positiva. Esto significa que la práctica propiciatoria, como experiencia narrada, es un orden de la experiencia. La ejecución y la realización de la práctica es una forma de narrar la experiencia: se ensaya un modo de conducta, se ensaya un modo de narración, se asume un determinado entendimiento de conflictos o situaciones tensas y difíciles para el sujeto. Las prácticas propiciatorias no existen aisladas, son resortes que permiten la circulación de hechos y situaciones que dan, a su vez, fluidez a los procesos sociales, y en particular, a hechos que conforman la biografía de cada informante.

La intercesión de estas prácticas, en términos de experiencias, funciona como canalizador subjetivo que permite entender, aceptar y resignificar un momento particular en la vida de un individuo, una vez que algún punto del proceso de vida es alterado repentinamente. El objetivo es permitir que la vida del individuo continúe su marcha, ya sea con el viejo orden de cosas o con la instauración de una nueva situación que conlleva, a su vez, un orden distinto pero dador de sentido y de certeza.

Las prácticas propiciatorias aluden a experiencias que están estructuradas desde la narración, y evidencian contingencias que se tornan en dramas sociales o momentos de crisis en la vida de cada uno de los informantes. Las narraciones de sus experiencias son tomadas como una expresión que da orden, sentido y continuidad a las vivencias, y narrativas a los momentos de crisis de los sujetos explorados. Por ello, la noción de tiempo, desde los planteamientos de Paul Ricoeur [2000, 2001, 2002, 2010] es contemplado como un factor hermenéutico que deja ver los procesos de comprensión del antes y del después de un acontecimiento crítico en el curso de vida de los informantes.

La noción de experiencia expresada a través del relato es un concepto analítico que permite entender la reconstrucción de los procesos de vida desde la voz de los informantes. Las experiencias, sentires y subjetividades tienen su representación en lo corpóreo. En la realización de una práctica propiciatoria se juegan deseos, esperanzas, anhelos y expectativas. Si un informante somete su cuerpo a la limpieza de una sanadora, mediante un huevo o una aspersión, somete su cuerpo al ritual como el vehículo principal de sus acciones sociales. Es ahí donde se encuentra el resultado de sus acciones: el cuerpo es una forma de conocimiento del mundo exterior y su experiencia vivenciada a través de los sentidos constituye un puente de conocimiento de sí mismo y del mundo con el que se está en interacción [Conquegood, 2006; Díaz Cruz, 2008].

II. DISCONTINUIDADES Y CAOS VS. ORDEN Y CONTINUIDAD

La relación entre el lenguaje y el hombre es íntima y dialéctica: desde el punto de vista social, el sujeto es generador, trasmisor y operador del lenguaje; al mismo tiempo, se convierte en un producto de él.

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

Ricoeur no niega los aportes del estructuralismo. Incluso se sirve de ellos. Como filósofo del lenguaje, parte de la lengua como estructura o sis-

tema, para llegar al discurso. Su enfoque se encauza tras un severo rigor científico. Pero, a diferencia de los estructuralistas, considera que la esencia del lenguaje se encuentra más allá de los signos, no se queda en ellos. Por lo tanto, el significado del discurso no se encuentra encerrado en el signo, sino que se encuentra más allá de él. El acto del habla, el acto de decir configura gran parte de su pensamiento.

Al respecto Melano Couch señala que:

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

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

El relato y las narraciones de las prácticas propiciatorias volcadas en experiencias de cada informante permiten reconstruir no sólo su identidad, sino también el significado de cada una de las prácticas ejecutadas durante los momentos de incertidumbre y quiebre. Una aproximación a la definición de experiencia podría partir de la conceptualización que surge de las vivencias particulares, así como de sus motivaciones y necesidades; las que pasan de la conversión de un culto institucional a otro culto institucional, de aquí a la adopción de un santo popular, o la necesidad de contactarse a través de la doctrina espiritista o mágica con algún familiar fallecido y tantas otras formas y actitudes. Las expresiones de las experiencias obligan a ser precavidos al formular un concepto sobre ellas. Es necesaria una definición que deje al descubierto los distintos rincones que fundamentan la acción religiosa que, a su vez, brindan significados acerca del mundo y de sus propias conductas.

De ahí la importancia de la narrativa como modelo de reconstrucción hermenéutica. La relación entre narración y temporalidad ha sido analizada con detalle por Paul Ricoeur. A diferencia de los análisis estructurales y semióticos, donde prevalece el análisis intratextual del contenido en sí mismo, la hermenéutica permite calibrar tanto el sentido como el nivel ontológico del discurso, que para el presente caso se tomará a partir de las entrevistas a profundidad realizadas con participantes en esta exploración. Ya Schütz [2003] definió al ser humano como una síntesis biográfica, donde se

entremezclan tanto el universo simbólico construido antes de su nacimiento, y por tanto heredado, y las propias experiencias del individuo. Es en esta franja, algunas veces trazada de manera muy tenue, otras de manera grandilocuente, donde se instala el discurso y la narración del informante: su propio avatar. Entender la reconstrucción de los hechos acaecidos, la necesidad de colocarlos en una línea temporal, donde el relato cobre sentido y se estuture la experiencia y el relato acerca de los motivos de acercamiento al terreno de las experiencias religiosas, es tan necesario para el investigador como para el informante. El primero, para entender el mensaje; el segundo, para ordenar narrativamente su experiencia y también su experiencia vivida a través de la reconstrucción de su propia biografía: hecha siempre a partir del presente narrado que reconstruye, resignifica y reordena los acontecimientos vividos en el pasado que dan sentido y orientan, simultáneamente los actos y los hechos del presente.

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

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

³ De aquí surge la identidad religiosa, ese relato donde el informante construye paso a paso, con quién, dónde y cómo se relaciona consigo mismo y con su entorno. La identidad, que se construye a través de la narración, no escapa de su propia definición ontológica. La identidad es la casa de toda experiencia religiosa, cuando el relato y lo narrativo construyen paredes, piso y cimientos. De más está decir que el sustrato o el sedimento preciso de la identidad es el tiempo. Sin la temporalidad, ésta no se construye.

El lenguaje contenido en las narraciones de los informantes es en realidad una serie de reflexiones e interpretaciones sobre la existencia del hombre: sus devenires, avatares, trazos y huellas construidos a lo largo del tiempo.

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

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

III. APROPIACIÓN Y RECREACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

Para desarrollar la relación entre lo espiritual y lo material, entendida a partir del aquí y el ahora (necesidades y deseos) de los informantes, como uno de los principios regidores del proceso de apropiación y recreación de las prácticas propiciatorias, retomaré la propuesta de Geertz [1994] de experiencias próximas y experiencias distantes. La primera se refiere a las explicaciones y apreciaciones que las personas hacen de forma natural: explicaciones sobre las cosas que sienten y experimentan, desde las que pueden generar sentimientos de empatía con el prójimo y con el contexto donde se interactúa.

En el caso de las experiencias distantes, se refiere a las explicaciones y opiniones que individuos representantes de alguna institución social (iglesia, partido político, gobierno, entre otros) hacen sobre la realidad y sobre la vida en general.

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

Un ejemplo claro. El amor es una experiencia próxima, mientras que la explicación objetiva “clara y distinta” de un psiquiatra acerca de la función del amor es una experiencia distante. Incluso la religión como sistema es una experiencia distante, pero el acercamiento personal a un santo, popular o canónica es una experiencia próxima.

Las experiencias próximas aluden a las vivencias cotidianas de los hombres, a todo aquello que acontece día con día. Estas experiencias no están mediadas por una institución. Se mueven entre las cosas de todos los días. Se quedan reflejadas en el aquí y ahora: grabadas en la vivencia. Parten de lo emocional y terminan también en lo emocional. En el ámbito religioso, las prácticas propiciatorias brindan un significado particular a cada vivencia. Basta con el significado y la interpretación que el mismo ejecutante hace sobre su experiencia y viceversa. A continuación algunas muestras de casos.

Oscar⁵ se crió en un ambiente de padres matemáticos universitarios que practican desde hace muchos años, la regresión a través de la hipnosis. En ese ambiente, Oscar conoció diversas prácticas esotéricas. Una vez casado, Oscar vivió situaciones de infidelidad por parte de su esposa, lo cual propició que él iniciara el proceso de divorcio. En ese lapso, Oscar se enteró de que su esposa estaba embarazada y, por medio de recursos legales, solicitó una prueba de ADN para tener certeza sobre la paternidad biológica de su hijo recién nacido. Su esposa se negó a la solicitud y Oscar, inmerso en su incertidumbre, recurrió a los servicios de Juanita, curandera conocida por su familia desde hace varias décadas, quien le dijo que el niño no era su hijo.

Durante todo el tiempo que tomó el proceso legal, Oscar emprendió una serie de prácticas propiciatorias como el uso del péndulo, la lectura de tarot, las sesiones de protección y limpias con Juanita, su curandera de cabecera. Todas estas prácticas propiciatorias están sustentadas en la idea que Oscar posee sobre el manejo de la energía.

Oscar: Bueno, primero tienes que entender que la magia es, así como lo entiendo, manejo de energía. Es un manejo de energía..., pero de un tipo de energía que no se tiene todavía entendido por las ciencias físicas, ¿sí? Pero que también se puede canalizar, se puede transmitir igual que las ondas electromagnéticas. Sin que necesariamente lo sean, ¿sí? Todavía estoy en el proceso de tratar de entender qué tipo de energía es. Pero, al igual que con los sistemas físicos, tú

⁵ En el momento de la entrevista, “Oscar” tenía treinta y cuatro años y vivía en la colonia Roma. Era docente de ingeniería en la UNAM. Tiene estudios de licenciatura y maestría en Ingeniería Informática.

no puedes provocar efectos que, a través de la magia, provoquen efectos dramáticos, ¿sí? Porque tú estás violentando cierto orden y estabilidad de sistemas naturales. Si tú llegas a incurrir, a tratar de violentar un tipo de efecto a través de la magia, la misma naturaleza se encarga de tratar de provocar otros efectos para llevar todo otra vez a su cauce natural, y es entonces cuando tú entras en ciertas cuestiones caóticas. Lo mismo que pasa: tú tienes un río fluyendo y quieres desviarlo a fuerzas, te va a costar mucho trabajo, vas a invertir mucha energía en desviar el río y, a lo mejor, a final de cuentas, el dique que tú pongas, las barreras que pongas, se las puede llevar el río porque intenta volver a su cauce natural. Y en el dado caso de que tú logres desviar el río, estás provocando otros cambios en tu sistema. Cambias el medio ambiente, la flora y la fauna, también tienen efectos, lo mismo pasa con la magia.

Entrevistador: Y tú crees que, si haces algo que perturbe el devenir natural de una energía, ¿eso va a generar un karma negativo o eso te va a generar a ti una energía negativa?

Oscar: Mmh, vamos a poner aquí que la energía, en este caso, creo que es un poco ridículo hablar de positivo-negativo. Más bien, lo que es positivo-negativo es la intención con la que la diriges. Entonces, tú puedes canalizar la misma. Te voy a poner el ejemplo: cuando tú vas a misa y toda la gente está orando se está generando energía y esa energía, en un momento dado, tú la puedes canalizar para bastantes cosas. Para cosas buenas, pero —aunque no lo creas y aunque estés en la iglesia— también se puede canalizar para cosas malas. De hecho, hay muchos brujos que hacen eso. Hacen sus trabajos a la hora de misa para poder tomar toda esa energía que muchas veces no tiene rumbo, pero que fue generada a través de todo lo que es el ritual de la misa, la oración y la toman, la canalizan para otras cosas. ¿Mmh? Aquí la cuestión es sobre la generación de karma; más bien, lo puedes interpretar como que si tú provocas efectos negativos, o sea, estás tratando de violentar algo, el mismo orden natural puede hacer que esas cosas se regresen a la fuente que eres tú. Entonces, de ahí se desprende una de las leyes mágicas que existen: que todo regresa a su fuente y se regresa multiplicado por siete o por nueve, dependiendo de la tradición.

¿Qué es lo que motivó a Oscar a buscar respuesta en las prácticas propiciatorias? Oscar se encontraba de pie frente a una fisura en su vida sin aparente solución: las instancias legales no remediaron su incertidumbre y desesperanza. Por lo tanto, él recurrió a lo que le era familiar desde pequeño: el acercamiento a lo que, desde una mirada científica y secular, se denomina lo mágico-esotérico. Las soluciones no vienen de experiencias distantes, sino de lo próximo, del instrumento a la mano que se encuentra en nuestro mundo de cosas, significados y sentido.

Por su parte, Diego⁶ se crió en la colonia San José Insurgentes, del Distrito Federal. Desde niño, escuchaba de sus padres que su casa estaba embrujada. Pasados los años olvidó esa experiencia y todo lo relacionado con ello. De adulto, comenzó a trabajar en el Instituto Nacional de Antropología como administrativo. Durante una celebración del día de muertos, en su trabajo le encomendaron arreglar el altar. Para esa ocasión, fue invitado un chamán peruano. En medio del armado del altar, Diego cruzó por delante del chamán, quien lo invitó a hacerse una limpia pues, a decir del chamán, él la necesitaba. Diego se negó rotundamente: se mostró escéptico, pues consideraba que tales prácticas se sustentaban en relaciones de poder y de clientelismo. El chamán insistió con una frase: "... lo necesitas". Diego se negó nuevamente. Pasados los meses, Diego y su novia sufrieron un secuestro *express*. Luego de esta experiencia, surge en Diego una interrogante que ha tenido presente, por lo menos hasta el momento de las entrevistas: no puede desvincular ciento por ciento su secuestro *express* de la ayuda que le ofreció el chamán peruano y que él rehusó recibir.

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

Cabe resaltar que estas prácticas propiciatorias tienen una orientación "local", pues aunque muchas provienen de filosofías y religiones orientales o nativas, su interpretación, significación y utilización tiene un sentido contextual que apela a los usos y costumbres del grupo en cuestión. Sin embargo, las prácticas propiciatorias guardan un aspecto diacrónico que pude observar a través del sentido pragmático manifestado por medio de los usos sociales que se hacen de ellas; es decir, si se analizan los motivos y las intenciones por las cuales son utilizadas estas prácticas, dejando a un lado la discusión de su eficacia, puedo señalar que las causas han sido siempre las mismas: salud, dinero y trabajo, amor, armonía, buenaventura

⁶ En el momento de la entrevista, 2004, el informante tenía treinta y cinco años de edad. Diego es el segundo hijo, de una familia de tres hermanos, y en ese momento vivía con sus padres. Durante la entrevista, se encontraba realizando una maestría en antropología y sus recursos económicos provenían de una beca del Conacyt.

y protección. A su vez, ellas están íntimamente relacionadas con procesos de vida, expectativas y ordenanzas socioculturales, tales como el género y las expectativas de vida según la generación (edad), los roles de pareja, las uniones conyugales, los divorcios, las pérdidas familiares y del trabajo, y relaciones sociales.

Muchas de las prácticas propiciatorias que fueron causa de delaciones y juicios realizados por la Inquisición en la época de la Nueva España tienen que ver con las condiciones de género, generación, procesos sociales y de vida arriba mencionados.

A lo largo del tiempo, el cambio se registra en términos de la forma en que se manifiestan y objetivan culturalmente las prácticas propiciatorias; no obstante, el sentido de pragmatismo de éstas y de la percepción de la experiencia de proximidad a partir de su ejecución, puede concluirse, es casi igual.

En relación con la idea de experiencia próxima y el proceso social de apropiación y recreación de las prácticas propiciatorias, Gruzinski proporciona un ejemplo vívido acerca de la relación entre los devotos y los santos:

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

Todas las prácticas propiciatorias existen en la medida en que los hombres le dan vida y significado desde el ámbito de la experiencia cotidiana. En esta perspectiva fenomenológica, sería difícil encontrar una explicación fuera de la vivencia cotidiana. Es así como la subjetividad también crea realidades. Las subjetividades de los informantes explorados crean realidades que, al mismo tiempo, constituyen los insumos de un proceso continuo de apropiación y recreación de sus mundos de vida.

IV. EL SENTIDO DE LA PERIFERIA EN LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

La relación de poder situada en el contexto institucional católico, entendida como la forma de nombrar, definir y determinar lo que sí es aceptado como religioso y “bueno”, y todas aquellas prácticas tipificadas como mágicas, supersticiosas y fetichistas, de pronto asociadas con brujería y, por tanto, catalogadas como actos de menor valía que escapan al carácter formal, normativizado e incluso moral, cuya existencia está fuera de los límites establecidos por la institución.⁷ Es decir, que toda práctica considerada como mágica, supersticiosa o de brujería no está contemplada en el orden establecido por los cánones teológicos y místicos la Iglesia católica, ni desde el discurso de la ciencia occidental positiva.

Desde esta perspectiva católica institucional, su existencia se da al margen del centro, en la periferia o, más bien, en los límites de lo institucional. Para comprender esta relación de atracción y rechazo, de definición a partir de lo otro y de lo que no se es, recurriremos a una estrategia desarrollada por Larissa Adler [1993], la cual parte de la incorporación de las nociones de entropía, anomia, orden y marginalidad para entender fenómenos que se encuentran excluidos por un sistema, pero que logran sobrevivir y reorganizarse de una manera distinta a la ordenanza hegemónica.

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

La autora advierte:

[...] que aquellos los ámbitos que a primera vista parecerían sumergidos en la entropía y la anomia tienden a generar principios de orden y cómo ese orden

⁷ Los límites de lo establecido, el centro y la periferia obedecen a razones muy profundas. La realidad, para que ésta no se convierta en un caos al cual no podamos dominar, necesita ser ordenada, darle un sentido preciso. Las clasificaciones sobre nuestro entorno llevan el fin de poner coto al caos. Mary Douglas [1973] afirmaba que donde hay suciedad, hay sistema. Las normas de conducta, lo bueno y lo malo, lo contaminado y lo no contaminado, ordenan nuestra conducta, organizan nuestro universo simbólico.

La institucionalidad no escapa a este paradigma, como bien señala Peter Berger [2003] con el concepto de habituación. Toda institución, en su sustrato más profundo, es el itinerario de una serie de costumbres que los hombres han construido. Esas costumbres pertenecen a la vida cotidiana. Las instituciones son la suma de esas costumbres. Una institución es un referente sumatorio de muchas de ellas. A medida que la sociedad se complejiza, los hombres no podemos repetir y construir todos los días las mismas actitudes. Pero la historia de esa habituación es el resultado también de lo seleccionado, lo desecharlo, el producto de decir sí o no, en suma, de una clasificación. Las instituciones guardan también en su seno los sí o los no de su propia historia y conformación.

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

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

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

El rechazo a estas prácticas, sin embargo, no radica en la amenaza de excomunión o expulsión de los feligreses que las practican, sino en que la Iglesia católica y la ciencia occidental no admiten la existencia de prácticas de poderes sobrenaturales asociados a cosas, objetos, animales. Esto es, toda práctica propiciatoria que pretenda tener efectos prácticos sobre la modelación y orientación de un hecho de la vida cotidiana que no sea solicitado a Dios o que no recaiga en la autoridad racional del conocimiento científico de occidente, es considerada superstición, fetichismo o brujería.

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

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

Por “lo sagrado” me refiero a ciertos lugares como las iglesias; ciertos momentos como las festividades importantes; ciertas acciones como oficiar misas [rea-

lizar rituales de paso, etc.]; en los que estaba presente lo divino o lo sagrado. Frente a éstos, los demás momentos o acciones son profanos.

Recordando el pensamiento de Bastide, se entiende lo sagrado relacionado con el análisis del poder de una religión impuesta sobre otra.⁸ Es necesario señalar que la noción de magia no es unívoca: ésta se encuentra mediatisada por el entorno donde se desarrolla, de ahí su reproducción y las prácticas que conlleva. El concepto *magia*, dentro de la propia historia del cristianismo, manifiesta un polo de tensión. Desde el rechazo del judaísmo por las prácticas de hechicería y magia, definidas en el libro del *Deuteronomio*, los milagros en el *Antiguo Testamento*, donde es rechazada una explicación “mágica” y entendida como una intervención de Dios, los milagros de curación y exorcismos en el *Nuevo Testamento*, la lucha del cristianismo desde San Ireneo hasta San Agustín contra la Gnosis y los pormenores propios del Concilio de Trento contra Lutero, por la definición del sacramento y su contenido sagrado, hacen que debamos entender la magia, desde el punto de vista cristiano, como un definir de su propio conflicto. Se puede decir, corriendo el riesgo de un reduccionismo de la historia del cristianismo, que es una historia de la lucha de su propia magización con las ideas que otros grupos no católicos tenían al respecto, una lucha que se resume en que el mundo debe estar desencantado. Una representación de este conflicto interno de la Iglesia, es la historia de la Conquista, donde aquellos conquistados se convirtieron en paganos, brujos, supersticiosos, ingenuos e ignorantes; donde el rechazo del otro se estigmatizó desde una concepción eurocéntrica, violenta y totalmente vertical. De esta forma, la definición de Bastide encuentra su significado.

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

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

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

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

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

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

Mis informantes parten de un catolicismo estructural básico. Todos se definen católicos, militantes o no. De esta base surge la mayor parte de las definiciones, conceptos y praxis devocionales que los informantes desarrollan en su vida cotidiana. Aquí, la tradición católica obra como columna señera. Esta columna en sí misma guarda la idea del dios católico que estos informantes respetan y tienen como parámetro fundamental.

Es clara y conocida la posición de Durkheim acerca de lo sagrado y lo profano, géneros separados. El primero involucra los mitos, las leyendas, dogmas, la naturaleza de las cosas sagradas, las reglas de conducta que lo sagrado requiere. Una forma de dar sentido al mundo, al espacio, al tiempo, al cosmos. Mientras que lo profano es aquella dimensión que no guarda relación con lo sagrado. Puede ser afectado por ella, pero no pertenece a este ámbito. Durkheim aclara que, aunque ambos poseen matices y contrastes, la división es universal. El pensamiento religioso conlleva en sí mismo esta división. Eliade llevó a su hermenéutica religiosa dicha división con el fin de definir los tiempos sagrados (hierofanías). Pero es necesario, a la luz de la complejidad social y la literatura antropológica, ponerlo en cuestión o, por lo menos, matizarlo a la luz de los nuevos componentes de nuestra sociedad, junto con el proceso de desencanto weberiano y la creciente secularización.

El monopolio de lo que significa “sagrado” ha sido tutelado por la Iglesia católica. Pero la religiosidad popular, las manifestaciones culturales y los nuevos movimientos religiosos han sabido quitar la titularidad eclesiástica de lo sagrado e incluso de lo profano; de tal suerte que las tradicionales fronteras y divisiones hegemónicas e institucionales de lo sagrado y lo

profano han sido movidas, desdibujas, atenuadas, resemantizadas y por tanto (re)situadas en una infinidad de relativismos, sustentados según las experiencias cercanas de los sujetos.

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

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

Cuenta Rosario:⁹

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

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

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

Sandra¹⁰ afirma sobre la institución católica:

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

¹⁰ Sandra, en el momento de la entrevista, tenía veintinueve años, vivía con su mamá y se encontraba realizando un doctorado en antropología. Desde niña, vivió en la

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

Oscar me comentó:

Creo que gran parte de mis cuestionamientos, inicialmente, eran por la religión organizada. La forma en cómo veía que se llevaban las actitudes de los mismos ministros o sacerdotes, que no me parecía muy congruente a veces con lo que predicen. Era, sí, como que muy tajante su posición, descartando que hubiera otras posiciones, actitudes frente a la vida. Y eso fue lo que me llevó a, primero, cuestionar el hecho, bueno, si existen tantas religiones y todas dicen que son las poseedoras de la verdad y los demás, pues viven en el error. O casos más drásticos, que se van a ir al infierno y pierden su alma.

De nuevo, Sandra:

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

Sandra: Una visión hegemónica del mundo, con apellido occidental o protestante, blanca o clase mediera. Finalmente, también transgredes al rollo del mercantilismo, de lo que ahora se valora como humano, aunque, por el otro lado,

colonia Narvarte. En su momento recibía una beca del Conacyt, como estudiante de posgrado. Complementa su ingreso con clases de danza. La influencia católica proviene de su abuela. Con el correr de los años vinculó lo enseñado por su abuela, junto con danza prehispánica (movimiento de la mexicanidad) y prácticas de santería, las cuales ha adoptado, específicamente, en cuestiones de medicina tradicional.

estas prácticas han generado mucho mercado, la gente compra, acumula, cambia. Pero me parece que se transgreden ese tipo de valores, de raciocinio, que te lo enseñan en la escuela; si transgredes eso, te da la oportunidad de transgredir más cosas en un nivel más amplio y tener un mejor nivel de vida.

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

De nuevo, Oscar:

¿Qué está buscando la gente? Está buscando resolver necesidades espirituales que la religión oficial, la que heredaron de sus padres, no les está resolviendo. Y ahí tú tienes, en parte, el *boom* de las iglesias cristianas. Las iglesias cristianas, ¿por qué tienen ahorita todo este éxito? Porque están cobrando terreno, porque usualmente empiezan con comunidades muy pequeñas y el pastor, ministro, como se le llame, conoce a cada uno por nombre, sabe en qué trabaja, qué hace, qué problemas tiene. Hay una atención más personalizada, ¿mmhh? No todo el mundo recurre a otra secta o a una iglesia cristiana. Entonces, ¿qué es lo que hacen? Se empiezan a volver muy eclécticos, se vuelcan hacia New Age, aunque realmente no saben que son New Age, y empiezan lo mismo, empiezan a tomar de aquí, de allá... no me dijeron que, para armonizar mi casa, ponga el espejito rectangular ahí en la entrada, o ponga una esfera facetada de cristal.

De manera puntual, Margarita¹¹ narra:

El médico me dijo de todos modos que mi mamá estaba entre la vida y la muerte. O sea, fue algo bien duro, digo yo... definitivamente, creo que las personas como yo, Margarita, lo que has leído, no nada más que metafísica, he leído libros científicos también y finalmente creo que la gente pasa a otro plano, y que con la muerte, no hay cosas que no puede... —¿cómo se dice?— cambiar, entonces, yo no creo que poniendo eso, haciendo eso. Fue muy de repente, y mi mamá estuvo internada ahí, y luego nos la devolvieron, y estuvo un mes todavía con nosotros pero delicada y con oxígeno, entonces ya no recurrías a nada porque ya

¹¹ En el momento de la entrevista, contaba con 29 años de edad. Es arquitecta y vive en la colonia San Nicolás, de la delegación Magdalena Contreras, con su padre viudo y con una hermana casada y madre de dos hijos. En su momento, realizaba sus labores en un banco, como administradora de avalúo. Es aficionada al tarot (como usuaria y como tiradora) y frecuenta de manera asidua a los Hare Krisna. Participa en su culto, asistiendo al templo y a sus procesiones. En su vida cotidiana, lleva a cabo rituales New Age para la protección de su casa, con el fin de ahuyentar las “malas vibras”.

son cosas científicas que te están diciendo, mira, lo estás viendo, tu mamá tiene deshecho el pulmón, tu mamá tiene problemas de coágulos, y también presión del corazón, el problema no es corazón, porque mi mamá tenía presión arterial pulmonar, con ciento sesenta, ciento ochenta [...] de (alcohol) en la sangre, son enfermedades graves, incurables, que no vas a... como que [...] hay cosas que tienes que respetar, fue muy doloroso, fue muy difícil para mí, todo, la vida ya no tiene color, vi toda la vida gris, pero no por eso recurrí a esas cosas, ¿no? No lo entendí, para mí fue un shock y así lo dejé, pero no... le dije a mi mamá, me cayó el veinte, le dije a mi mamá que la amaba, tuve la oportunidad de decirle eso y despedirme bien de ella, por ese lado me siento bien y me duele. Yo creo que una de las pérdidas más dolorosas que pueda tener un ser humano es la pérdida de su madre, casado o no casado...

En este caso se ausenta lo trascendente para dar lugar a una visión terrenal y cotidiana, enfocada en la búsqueda de soluciones de los problemas de todos los días, entre esas soluciones, se encuentra también la resignación ante situaciones como la muerte.

En párrafos anteriores se mencionó la secularización. Ésta se define como el creciente despojarse de lo sagrado que surge a fines del siglo XIX. La tecnología, las nociones científicas en la vida cotidiana, el papel de la religión que ha dejado de ser central para ser periférica y no la principal normativa de nuestras vidas.

La pregunta que surge es si las técnicas propiciatorias de los informantes están involucradas por la secularización. A todas luces no es así, dada la necesidad de encontrar nuevamente a través de lo mágico y lo religioso una nueva interpretación de los acontecimientos cotidianos que llevan implícito lo económico y los avatares de todos los días. Podemos decir, por otra parte que la secularización ha impactado fuerte a las instituciones, despojándolas de su carácter único, de ser rectores de la vida de la gente, parámetros de normatividad. Esto ha traído, en consecuencia, que los habitantes de este mundo secularizado hayan podido ser más plásticos en sus concepciones.

Sandra comentó sobre las prácticas y creencias:

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

Esta nueva forma de ver la vida sin lo sagrado hegemónico, ha golpeado la legitimidad de las instituciones. Si éstas apartan para sí lo sagrado, es

necesario buscarlo en otras dimensiones, quizás, en el espacio de la privacidad y con nuevos conceptos heurísticos.

El pensamiento de Sandra me da la clave acerca de las condiciones que favorecen el cambio de supuestos religiosos y la necesaria apertura a otras formas y filosofías distintas de ver la vida que, a veces sin ser nuevas, se toman y se transforman para darle un sentido diferente a las cosas. El mundo técnico-científico nos ha mostrado una faceta donde todo es explicable, y lo que no puede ser explicado desde un punto de vista científico no tiene cabida; por lo tanto, esta veta también muestra sus limitaciones y pasa a ser periférica en la estructura y composición de los ámbitos de sentido y de la vida cotidiana de los informantes.

ASEVERACIONES FINALES

Muchos de los informantes manifiestan que no poseen problemas en realizar prácticas propiciatorias, definiéndose católicos. ¿Qué significa esto?

Se puede entender como una amplitud de la noción de lo sagrado, donde los parámetros tradicionales han quedado atrás. Esta plasticidad permitió, y permite a dichos informantes, transitar su vida tratando de encontrar un sentido a sus pasos. Las prácticas propiciatorias permiten entender al mundo desde otro lugar, pueden enriquecer sus propias vidas y la de sus seres más próximos de una manera flexible, donde la espiritualidad no se restringe a normas precisas, sino a tratar de entender esto que me ocurre, que va desde la muerte, la vida en el más allá, los problemas cotidianos en el trabajo y las contingencias afectivas y económicas. Las prácticas propiciatorias representan la posibilidad a la mano de los informantes, dentro de su propio ámbito de sentido y dentro de sus dimensiones cotidianas, de favorecer un cambio sin tener que recurrir a terceros institucionales.

En una interpretación fenomenológica, el sentido de cada uno de los ejes y caminos construidos de las biografías de los informantes, hasta ahora expuestos, se sustenta en el orden de sus experiencias. Ese orden, a su vez, brinda un sentido, una orientación y una noción de certeza sobre el futuro, por lo menos en un plano inmediato. Cuando aparece el caos en algún aspecto de la vida de los informantes —amoroso, laboral, afectivo, entre otros tantos—, las prácticas propiciatorias aparecen como mecanismos heurísticos para restaurar el orden y el sentido perdidos.

Las prácticas propiciatorias son entonces una de tantas posibilidades de ordenamiento de la experiencia [Berger, 2003], son una especie de promesa restauradora, de esperanza en momentos de crisis: la esperanza de la constitución de un nuevo o viejo orden que permita al sujeto seguir andando.

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

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

Con base en todo lo anterior, fungen como herramientas y mecanismos de supervivencia y defensa emocional ante momentos de crisis. Las prácticas propiciatorias muchas veces se vuelven centrales en la resolución de problemas y conflictos que son traducidos como caos, desorden y anomia. Los informantes explorados han demostrado que no necesitan ser sancionados por el discurso o mensaje oficial de la institución católica, pues ellos mismos se sienten en la libertad y con la capacidad de buscar alternativas que brinden sentido y esperanza a diversos aspectos de sus biografías, sin considerar que lo que hacen es marginal o periférico, sino todo lo contrario.

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

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Larissa y Marisol Pérez Lizaur

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

Auge, Marc

1998 *Las formas del olvido*, Barcelona.

Berger, Peter L. y Thomas Luckman

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

Bourdieu, Pierre

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

Calzato, Walter y Pablo Cirio

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

Conquegood, Dwight

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

Díaz Cruz, Rodrigo

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

1998 *Archipiélago de rituales*, Barcelona, Anthropos.

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

Douglas, Mary

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

Durkheim, Emile

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

Geertz, Clifford

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

Gruzinski, Serge

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

Mardones, José María

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

Melano Couch, Beatriz

1983 "Hermenéutica Metódica: Teoría de la interpretación de Ricoeur", Buenos Aires, CINAE.

Ortiz Echaniz, Silvia

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

Pampillo, Gloria

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

Quezada, Noemí

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

Ricoeur, Paul

2000 *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo Veintiuno editores, México.

2001 *La metáfora viva*, Trotta- Ediciones Cristiandad, Madrid,
2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, F.C.E.,
2010 *La memoria, la historia, el olvido*. F.C.E. Buenos Aires.

Rivera Carrera, Norberto

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

Schutz, Alfred

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

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

Taylor, Charles

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