

Episodios religiosos: *exploraciones sobre la inespecificidad del carisma*

Joaquín Algranti*

Resumen

El objetivo del artículo consiste en explorar diferentes episodios religiosos que involucran formas particulares de carisma. Algunas de ellas se encuentran asociadas a personas santas mientras que otras se expresan en cargos y objetos extraordinarios. Partiendo de una sociología de las religiones comparadas elegimos tres casos de estudio que pertenecen respectivamente al protestantismo, al judaísmo y al catolicismo. En cada uno vamos a analizar: 1) los modelos de liderazgos diferenciales que impulsa la autoridad carismática; 2) la territorialización de las creencias en base a la producción de centros religiosos y 3) las estrategias institucionales e individuales de proselitismo. El carisma emerge de las comparaciones como un *locus* vacío, inespecífico, que depende de la construcción social que lleva adelante un grupo en un momento determinado.

Palabras Clave: Religión; Carisma; Evangélicos; Jabad Lubavitch; Religiosidad Popular

Abstract

The aim of this paper is to explore different religious episodes involving particular expressions of charisma. Some of them are associated with the figure of the holy-man while others are expressed in charges and extraordinary object. From sociology of comparative religion we choose three case studies that belong respectively to Protestantism, Judaism and Catholicism. In each we will analyze: 1) leadership models that drives differential charismatic authority, 2) the territorialisation of belief based on the production of religious centers and 3) institutional and individual strategies of proselytizing. The charisma emerges from comparisons as an empty *locus*, nonspecific, which depends on the social construction that a group conducts at a particular time.

* Dr. En ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires y la Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, Investigador Asistente del CONICET, docente de la USAL y de la UBA. (UBA-CO-NICET/CEIL) Correo electrónico: jalgranti@hotmail.com

Artículo recibido: 24-11-13 Artículo aceptado: 12-02-14

MIRÍADA. Año 6 No. 10 (2014) p. 61-88

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

Keywords: Religion; Charisma; Evangelical; Jabad Lubavitch; Popular Religiosity

Introducción

Los episodios religiosos que componen el artículo poseen un rasgo en común que los iguala más allá de sus diferencias, y resalta, a nuestro entender, el potencial explicativo de una sociología comparada. Aquello que los asemeja, los acerca y vuelve confrontables, es la manifestación de alguna forma particular de carisma a partir de la cual se definen situaciones en las que la planificación -más o menos orquestada- y la espontaneidad expresiva confluyen en un mismo acontecimiento.

Los sucesos que serán analizados no se restringen a un grupo religioso en singular, sino a tres expresiones bien distintas entre sí, al menos en principio. Los casos de estudio pertenecen -en sus definiciones más amplias- a los mundos protestantes, judíos y católicos, en una variante próxima a la religiosidad popular. Allí se ponen en juego modalidades situadas de carisma en donde las manifestaciones extraordinarias a las que alude el concepto, aquellas propiedades que subvierten la fuerza aplastante de lo cotidiano, se hacen cuerpo no solo en personas y cargos, sino también en objetos sagrados, en imágenes de devoción. Nos proponemos entonces estudiar el *carisma personal* que se construye en torno a la figura del pastor en una mega-iglesia evangélica; luego el *carisma de cargo* o función que asume el rabino en la comunidad jasídica de Jabad Lubavitch para concluir finalmente con lo que podríamos denominar como un *carisma de objeto* adherido a la imagen de un santo, San Expedito de la parroquia Nuestra Señora de Balvanera. En cada caso logra articularse efectivamente el esfuerzo colectivo por construir un centro, una geografía, desde donde emana la autoridad y su gracia, con los rasgos singulares de un tipo puro de dominación, inseparable de un ejercicio personalizado que parece “hecho a medida” de sus portadores. A lo largo del trabajo, y cuando el análisis lo requiera, vamos a utilizar el término *mediaciones carismáticas*. El concepto de mediación, no es un rebusque estilístico, ni un artilugio filosófico para naturalizar el origen y el resultado de un determinado fenómeno. Utilizamos esta categoría para hacer foco exclusivamente en el proceso de llegar a ser, o mejor dicho, en el proceso de llegar a definir, a proponer, un momento, una persona, un objeto como fuera de lo común, ajeno al curso habitual de los acontecimientos. Se trata de un tipo especialísimo de relación social que trabaja en la compleja tarea de re-traducir la realidad ordinaria en términos extraordinarios.

rios. Las mediaciones son entonces los esfuerzos conjuntos por producir un efecto de interrupción de los sentidos naturalizados en nombre de una realidad o un poder trascendente; a este primer momento de discontinuidad le sigue la misión de componer mundos carismáticos de diverso tenor e intensidad. Las diferencias de composición son por momentos tan grandes que invitan a pensar la naturaleza inespecífica del carisma, entenderlo como un lugar vacío que se reinventa constantemente.

El criterio de selección de los casos obedece a los registros de investigaciones recientes y otras pasadas en los que tuvimos acceso a esta forma singular de experiencia religiosa. Los trabajos recientes corresponden a un estudio cualitativo² del santuario de San Expedito y la cultura material que despliegan los peregrinos. Las investigaciones pasadas pertenecen a una tesis doctoral sobre las formas políticas que se gestan dentro de las mega-iglesias evangélicas. Para el caso específico de Jabad Lubavitch vamos a utilizar fuentes secundarias a través de los estudios realizados en los últimos años por Damián Setton y una serie de trabajos conjuntos orientados a comparar nuestros respectivos campos de estudio. Para contener la dispersión latente del método comparativo, nos proponemos identificar en cada caso tres dimensiones de análisis: 1) los modelos de liderazgos diferenciales que impulsa, en su especificidad, la autoridad carismática; 2) la territorialización de las creencias en base a la producción de un centro de referencia y 3) las estrategias institucionales e individuales de proselitismo. Antes de comenzar con el trabajo empírico nos proponemos llevar adelante y de manera acotada una revisión conceptual de los términos. En cuestiones relativas al uso de una categoría tan divulgada como es el de carisma es preciso realizar una breve digresión para ajustar los sentidos y alcances que comprende nuestro trabajo.

El lugar vacío del carisma

Para la sociología clásica -y aquí Weber es el referente implícito- el carisma designa un tipo específico de relación social en la que se ponen en juego cuestiones de autoridad, legitimación y obediencia, que se desprenden de las cualidades extraordinarias que detenta, exhibe, una persona. En la medida en que se lo construya como “individuo histórico” es posible encontrar esta forma de relación en distintas épocas, desde la antigüedad hasta las formaciones modernas, pasando por supuesto por la alta y baja edad media. Sin embargo,

cuando se lo concibe de manera típico ideal la dominación carismática pierde su referencia empírica y pasa a convertirse en una construcción analítica “pura”, lógicamente integrada, en donde se agrupan y se extraen las consecuencias de un tipo específico de dominación.

Existe en la obra de Weber una ambigüedad -que hace a la astucia- de la concepción sociológica del carisma sobre la que nos gustaría detenernos brevemente. Por un lado, la definición toma como propia, es decir, parte de la comprensión nativa del carisma y lo explica a través de los rasgos destacados de una personalidad a la que se la considera portadora de fuerzas sobrenaturales. No es trabajo de la sociología, aclara Weber, pronunciarse sobre la objetividad de estas cualidades -confirmarlas, desmentirlas, ponerlas a prueba, buscar el truco detrás del milagro-, basta con que los “dominados carismáticos” las acepten como tales. Si nos concentramos exclusivamente en esta definición inicial es posible sesgar la lectura, como efectivamente ocurrió, hacia una caracterización psicologista del fenómeno que hace del carisma un asunto de personalidades ilustres y nada más. Ahora bien, por otro lado, cuando el autor extiende la caracterización anterior, las comprensiones nativas pierden espacio y su argumento avanza sobre el trabajo social de construcción del carisma en donde son los dominados, y no tanto el líder, el guía o el caudillo, los que contribuyen a definir la naturaleza de esta relación social. El ejercicio, entonces, de la dominación carismática emerge como el resultado de un vínculo complejo, inestable, cambiante, en donde los adeptos obedecen, pero también exigen; reconocen la autoridad legítima, construyendo a su vez expectativas acordes a las cualidades del líder.

En Economía y Sociedad, Max Weber (1998, pp. 193-204) identifica cinco puntos en los que se descompone analíticamente la dominación carismática. Los primeros dos hacen referencia a lo que consideramos es la naturaleza inestable del carisma. Este depende en primer lugar del *reconocimiento* permanente de los dominados que validan, respaldan y señalan los atributos extra-cotidianos del líder. Se trata de un tipo de autoridad que requiere -como ninguna otra- de la mirada externa. De poco sirve que las personalidades se atribuyan a sí mismas la gracia o el don si no trabajan activamente para captar y sobre todo mantener el reconocimiento de los demás. Este se encuentra ligado a un segundo punto: la *corroboración*. Las formas y el fondo del ejercicio del liderazgo carismático deben traducirse en mejoras concretas, identificables, por los dominados. La corroboración apunta a un tipo de poder que, aunque se define en oposición a la vida cotidiana, impacta sobre ella y se materializa en progre-

sos visibles. Habría que correrse del lugar de juez en el que la sociología muchas veces recae al intentar evaluar objetivamente, como si de una ciencia natural se tratara, las conquistas, progresos, profecías o sanidades que los seguidores atribuyen a sus figuras. Son -casi exclusivamente- problemas de sentido en donde basta que los adeptos asocien un mayor bienestar a las potencias que moviliza el líder para que el carisma quede revalidado. Este vínculo también se expresa por la negativa; por eso cuando el poder no afecta positivamente la cotidianeidad de sus adeptos las condiciones extraordinarias del portador tienden a disiparse, flaquea entonces el reconocimiento de los dominados. Repasando, los primeros dos puntos señalan que el carisma existe a fuerza de ser permanentemente reconocido y corroborado.

Los puntos siguientes trabajan cuestiones relativas a dos variantes en las que la amenaza de “lo cotidiano” puede minar la autoridad carismática. En este sentido, el tercer punto que señala Weber es el de la *comunicación emotiva*. El séquito inmediato que secunda al líder o al caudillo no constituye una burocracia profesional regida por reglas y estatutos. Esto supondría encauzar el carisma en las fuerzas despersonalizadas y predecibles de un cuadro administrativo apegado a la rutina de los procedimientos. Mientras el problema de la sucesión no se presente en el horizonte, la comitiva, el círculo que rodea a la figura carismática, se encuentra gobernada por criterios de fidelidad, cercanía, valor, constancia, coraje, o sea, por principios más emotivos que racionales centrados en el llamamiento del líder. En tanto fuerzas de lo cotidiano el peso de la tradición y la racionalidad de la regla son enemigos de un tipo de dominación que pretende subvertir su continuidad. Lo mismo ocurre con el cuarto punto, focalizado en la *naturaleza antieconómica* de esta forma de autoridad. Es un error pensar a las variadas expresiones del liderazgo carismático divorciadas de la riqueza o el afán de lucro. Ellas pueden ser compatibles con la fortuna, “*con el brillo material*”, siempre y cuando no sea el resultado del ejercicio continuo y monótono de una actividad económica³. La tarea carismática y su sentido de misión se ubican por encima de la economía ordinaria irremediabilmente sumergida en la urgencia de la profesión o del oficio tradicional. Los puntos tres y cuatro giran en torno a la misma idea: el rechazo al legalismo de la burocracia y a la racionalidad de la actividad económica, obedece a la “*trabazón con lo cotidiano*” (Weber, 1998, p. 196) que suponen ambas fuerzas, poniendo en peligro -al menos en potencia- la naturaleza sobrenatural de la relación carismática. El quinto y último punto hace foco en *la fuerza revolucionaria* de este poder en épocas en donde priman sobre todo las formas

tradicionales de dominación. Aquí se destaca la orientación de un tipo de autoridad que renueva a los hombres desde adentro, es decir, que actúa sobre la conciencia y la conducta, apelando a la emotividad del vínculo. Siguiendo el argumento preciso de Perla Aronson (2007, pp. 216-220), podemos notar que el carisma propone una idea de cambio social diferente a las fuerzas racionalizantes de la burocracia que, apoyada en los medios técnicos, operan desde afuera, es decir, transforman primero el entorno –a las organizaciones y las cosas- y luego a los hombres.

Vista en su conjunto la definición weberiana parte de la concepción nativa del carisma, pero despliega después los puntos que hacen al trabajo social de construcción de un tipo peculiar de vínculo. Este depende y mucho del reconocimiento y la corroboración de los dominados así como del equilibrio que pueda construir con las fuerzas que amenazan su naturaleza excepcional. La inteligencia del argumento radica en tomar la definición de los actores como una parte constitutiva de la verdad del fenómeno, sin descuidar el aspecto relacional que lo dimensiona en base a múltiples condicionamientos. Entendido en sus efectos el carisma es un atributo del portador y es así y no de otra forma como adquiere su eficacia simbólica. Entendido en sus causas el carisma es la resultante de un proceso de construcción, de “llegar a ser” una figura destacada, indisoluble del papel que juegan los seguidores. En más de un sentido, las relaciones carismáticas designan el nombre de una inversión en donde las potencias sociales son representadas por una persona, un cargo o, como esperamos demostrar, un objeto. Por eso, el *locus* del carisma es un lugar vacío, inespecífico, en el que confluye un nudo de relaciones sociales. Ahora bien, la apropiación y ejercicio de esta posición le da un tono singular -muchas veces irremplazable- a la naturaleza del poder carismático, planteando así el problema acuciante de la sucesión.

En su definición ampliada, la categoría de Weber pierde la impronta psicologista que marcaron muchos de sus usos y aplicaciones posteriores. Emerge, por el contrario, la imagen de una relación social que trabaja, siguiendo el argumento de Edward Shils (1965, pp. 199-205) que continúa Clifford Geertz (2004, pp. 147-149), en la producción y el mantenimiento de un orden así como el simbolismo del poder que lo acompaña. El carisma expresa una suerte de conexión con los centros de mando desde donde se proponen y construyen las definiciones fuertes de “lo real”. Es la participación en la toma de decisiones, los actos fundacionales, que confirman o varían el rumbo de los acontecimientos, establecen límites, definen reglas, planes de acción, trabajan con la materia

misma de la realidad social en homología con un cosmos trascendente. Estas definiciones cargan, al menos en potencia, con el sentimiento latente de superioridad capaz de reforzar la autoimagen de un grupo y el diferencial de poder que confirma su posición, como supieron demostrar Norbert Elias y John Scotson en el estudio de los entrelazamientos de establecidos y marginados en Winston Parva. No existe uno sino múltiples centros relativamente articulados y en constante disputa que describen la geografía del carisma en la sociedad. Este se encuentra, incluso, de forma atenuada y dispersa en la dominación racional-legal, en la jerarquía de roles que, como demuestra Shils (1965, p. 210), se desprenden de la participación dentro de un “cuerpo” más amplio de profesionales que actúan en nombre de una institución. Desde esta clave de lectura, es posible rastrear procesos carismáticos no solo dentro de la religión y la política -con sus producciones singulares, sus transacciones de sentido y competencias-, sino también en el sindicalismo, las Fuerzas Armadas, el mundo del espectáculo, el deporte, la música, el arte, la academia, las redes sociales, es decir, en casi todos los dominios de la vida social. A los fines de nuestro artículo nos interesa recuperar la metáfora espacial que piensa el *locus* vacío del carisma a partir de la producción de centros en los que confluyen en un mismo momento y en un mismo territorio el reconocimiento de los dominados y las cualidades únicas que detenta una persona, un cargo o un objeto.

1. Perímetros sagrados.

Las precisiones realizadas en torno al concepto de Weber nos permite ahora introducir dos casos de estudio en los cuales se ponen en juego diferentes formas de actualización de la autoridad carismática dentro de organizaciones religiosas que, a simple vista, parecieran no tener nada en común. Vamos a reconstruir en este apartado el argumento central de una serie de trabajos que, en una clave de sociología comparada, llevamos adelante junto a Damián Setton, participando con ellos de espacios de intercambio académico⁴. La comparación en torno a los usos institucionales del carisma en la iglesia pentecostal Rey de Reyes y el movimiento judío ortodoxo Jabad Lubavitch, nos va a permitir introducir después un tercer caso cuyo interés radica en su especificidad: se trata de la devoción popular de San Expedito, que expresa la parroquia Nuestra Señora de Balvanera.

El argumento de los mencionados trabajos giraba en torno a la siguiente hipótesis: la manera en que se defina la naturaleza y la composición de la rela-

ción carismática que propone un grupo religioso modela fuertemente 1) la concepción, así como el ejercicio del liderazgo interno; 2) la estrategia de construcción social de un territorio sagrado con sus lugares santos, sus centros y proyecciones periféricas y 3) el modo de concebir el trabajo proselitista con las posiciones marginales, es decir, con aquellas personas no afiliadas o directamente ajenas al culto, pero que representan una zona de potencial conversión. Evidentemente la especificidad de la operación carismática que propone un grupo -para justificar en parte el sentimiento y la autoimagen de superioridad (Elias, 1998, p. 92)- no es un acto completamente libre. Es el resultado de una tarea sutil de invención en base a las reglas, los cánones y recursos que habilita una memoria religiosa. Veamos entonces el primer caso.

1.1 El hombre de las situaciones extraordinarias: el carisma personal.

La mega-iglesia evangélica de Rey de Reyes es el escenario dentro del cual se despliegan procesos de territorialización de un carisma “subjetivo” fuertemente centrado en la persona del pastor y las dotes que, en tanto hombre sagrado, manifiesta en los cultos. En base a su historia y tradición podemos decir que para el neo-pentecostalismo el carisma ha sido siempre un asunto de personalidades. Existe, por supuesto, una composición⁵ de la autoridad religiosa en donde las *instituciones formativas*, con sus títulos y credenciales, el *parentesco* o capital social, que implica formar parte de una familia de profesionales de la religión, y las *experiencias dolorosas* y su modo de comunicarlas, pueden contribuir a esta forma de liderazgo. Sin embargo, es la persona la que condensa y conjuga en última instancia las cualidades excepcionales que la describen como un canal de comunicación del Espíritu Santo. En este tipo de comunidad religiosa, la naturaleza de las mediaciones carismáticas tiende a realizarse a través de la figura del pastor principal. Este es el caso de Claudio Freidzon en Rey de Reyes, pero también de Bernardo Stamateas en Presencia de Dios, Guillermo Prein en el Centro Cristiano Nueva Vida y Osvaldo Carnival en la Catedral de la fe, por nombrar solo a iglesias grandes, aunque podríamos encontrar patrones similares variando la escala de la organización. El patrón al que nos referimos es la analogía profunda que existe entre el pastor de referencia, la estructura que lo visibiliza y la comunidad que lo reconoce.

El carisma personal condiciona el ejercicio del liderazgo en tres sentidos. En primer lugar, la autoridad que se detenta no es una autoridad delegada, como vamos a ver en el próximo caso. Por más que existan aprobaciones públicas que

los pastores escenifican ritualmente en las campañas y eventos, los poderes sobrenaturales no descansan en un linaje, una entronización, sino en el sentimiento de presencia aquí y ahora del “mover del Espíritu Santo” en los cultos. Esto supone en segundo lugar una performance religiosa que desdobra la figura del líder para producir esta conmoción de los sentidos. Por un lado, la condición sagrada requiere un cierto apartamiento de los asuntos mínimos de la vida institucional y sobre todo de las demandas infinitas de cada uno de los creyentes. El pastoreo cotidiano, en todo lo que tiene de rutina y previsibilidad, va en desmedro de la fuerza disruptiva de las situaciones numinosas que protagoniza el especialista. Por eso, estas tareas se encuentran distribuidas entre los cuadros medios de la organización. Por otro lado, las intervenciones efectivas del pastor frente a su comunidad son auténticas demostraciones de los dones y carismas del Espíritu Santo. Estos actos cargados de simbología reactualizan la dinámica de reconocimiento-corroboración que los dominados exigen al portador del carisma. Y son los mismos dominados los que construyen, más allá del templo y sus representantes, un vocabulario de motivos para reforzar su carácter único. De ahí se deriva, en tercer lugar, la importancia de una proyección de sí que haga del líder -a los ojos de sus seguidores, colegas e invitados- una de las pocas personas capaces de convocar, pero sobre todo canalizar en contextos definidos las potencias sagradas y su naturaleza milagrosa. El debilitamiento de este rasgo, atenta contra las pretensiones de legitimidad y obediencia de este modelo de autoridad.

La territorialización del carisma personal requiere de la construcción de un centro, vale decir, un espacio en donde las cosas pasan, las personas de curan, se toman decisiones, se producen cambios, desahogos, encuentros; un ambiente en el que la materia misma de lo sagrado -en manos del pastor- interpela las biografías de los creyentes. Si bien el programa institucional de Rey de Reyes propone contextos carismáticos ajustados a la variada oferta de cultos (generales, de jóvenes, de mujeres, de sanidad, internacionales etc.), semanalmente distribuidos en las sedes de la iglesia, las energías religiosas alcanzan su máxima intensidad en la reunión del domingo que conduce Freidzon en la sede central del templo. Este es el centro en donde un representante -entre otros- del nomos pentecostal reaviva los sentidos fuertes de su tradición, el imaginario de las primeras comunidades cristianas y su experiencia del Espíritu Santo. La socialización secundaria hace de estos sentidos marcos de referencia evangélicos que permiten a sus usuarios “*situar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de sucesos concretos definidos en sus términos*” (Goff-

man, 2006, p. 23). La naturaleza descentrada del pentecostalismo refuerza la producción de múltiples centros emergentes en base a líderes zonales. La diferencia, en todo caso, radica en la escala de la organización y el intento por circunscribir espacios propios. A su vez, es difícil -pero no imposible- que iglesias de tamaños similares compartan una misma geografía a nivel de barrios o cuadras, según sus dimensiones⁶. Hasta el momento, y para utilizar el lenguaje de Mírcea Eliade (1985, p. 21), el *axis mundi* de cada mega-iglesias de Capital Federal no se superpone con otro de otra iglesia; cada una opera en barrios distintos (Belgrano, Caballito, Parque Patricios, Parque Chacabuco, Almagro), recreando una simbología y un carisma personal propio. La proyección de este tipo de autoridad hacia la periferia puede expresarse en el modelo de iglesias satélites que se apadrinan desde el centro o en los actos de evangelización en zonas alejadas o estratégicas; en cualquier caso y más allá de que se unjan líderes locales la figura carismática, a la cual se busca, se reconoce, se corrobora o descarta, sigue siendo el pastor principal en su territorio sagrado. Los tiempos de la estructura social y los tiempos de la biografía tienden a coincidir, circunscribiendo las facultades del hombre-santo a los contextos de intervención.

La autoridad carismática prefigura los modos de evangelización, es decir, el trabajo proselitista de sus miembros en una dirección precisa: orienta sus acciones hacia la extensión del círculo ampliado que compone la periferia y a través del cual se refuerza la simbología del centro. Es allí donde se reactualiza semanalmente la dinámica de reconocimiento-corroboración que fundamenta el lazo social con el portador del carisma. De hecho, el perfil del “recién llegado” ocupa buena parte de la estructura de interpelación de los cultos y sus momentos -la alabanza, la adoración, la primera y segunda prédica, el llamado a los que vienen por primera vez, la oración final etc.-. El reconocimiento de los nuevos amplía la legitimidad del pastor, renovando las potencias sobrenaturales que canaliza su figura, siempre inestable.

1.2 La santidad de lo posible: el carisma de cargo.

Ahora bien, el argumento de investigación al cual aludimos en este apartado hacía referencia a una segunda forma comparada de carisma cuyo rasgo dominante no descansa en las cualidades personales del caudillo, sino en el buen ejercicio de un cargo o una función. Parece a simple vista que esta definición de autoridad expresa subrepticamente el apego a las normas y a la fuerza *racionalizante*, desapasionada, propia de la burocracia. Por el contrario,

y siguiendo a Weber, podemos afirmar que las cualidades carismáticas exitosamente *rutinizadas* bien pueden depositarse en el conjunto de tareas más o menos previsibles que reúne un cargo de autoridad. Este es el caso que vamos a presentar a continuación a través del movimiento judío ortodoxo Jabad Lubavitch y su Director General, el rabino Tzvi Grunblatt. Las referencias de campo pertenecen en su totalidad a las investigaciones de Damián Setton sobre este grupo religiosos. Nuestra intención aquí es recuperar parte de los resultados de un estudio comparativo sobre las formas del liderazgo evangélico y judío. Siguiendo la lógica del artículo nuestra hipótesis plantea que el modo en que se conciba la relación carismática modela el ejercicio de gobierno, la *territorialización* de las creencias y el trabajo de proselitismo. En este caso la composición del carisma que detenta el rabino es una cualidad adherida en parte a un reconocimiento institucional oportunamente delegado y en parte a la gestión exitosa de su cargo. La figura, afin al neo-pentecostalismo, del hombre-sagrado capaz de convertirse en un instrumento de las potencias sobrenaturales para realizar milagros, curaciones, profecías, no es una posición de fácil acceso dentro del judaísmo ortodoxo de Jabad⁶, ni en el judaísmo en general. A diferencia del cosmos evangélico no es la evocación de las potencias sagradas y su efecto conmocionante lo que legitima el liderazgo de los rabinos. Su autoridad, así como las probabilidades de obediencia, se fundamenta en la virtud de la tarea asignada y en su modo de ejercicio. En este sentido, el Director General de Jabad de Argentina cuenta con la designación del *rebe*, el último portador del carisma subjetivo de Jabad. A la posición de mando delegada “desde arriba” se suma el reconocimiento de su comunidad y de sus pares que destacan la administración exitosa del rabino asociada básicamente al crecimiento y la proyección de Jabad en el espacio público. Las cualidades de buen organizador reproducen en menor medida los atributos multiplicadores del *rebe* que supo expandir el movimiento a escala global. De esta manera, a través de una autoridad que podríamos denominar de “oficio”, ceñida a la rutina, las acciones cotidianas, el esfuerzo y el sacrificio, se reactualizan, al menos en un sentido, los atributos y los resultados ejemplares del caudillo. Se trata de una forma de liderazgo que distingue claramente la posición carismática de naturaleza subjetiva, que supo encarnar Schneerson -y antes que él el linaje de los *rebbeim* jasídicos-, de un carisma objetivo, de cargo, que pese a su entrelazamiento con lo cotidiano logra significar la rutina como evidencia de la santidad de una tradición. Mientras el oficio del pastor se resume en su afán por trascender la atmosfera sofocante de la rutina para recrear un tiempo y espacio numinoso,

el oficio del rabino hace de ella su medio de trabajo a través del cual repite modelos ejemplares de liderazgo que contribuyeron a la expansión de Jabad. Por eso, la performance religiosa de Grunblatt no se ajusta al perfil de un hacedor de milagros que canaliza las potencias divinas para lograr lo imposible, aquello que excede el registro familiar y define un estado de ánimo carismático; después de todo su autoridad no emana ni se confirma en ese tipo de acciones. La puesta en escena del rabino trabaja sobre la proyección de una imagen basada en la preparación, el conocimiento de las fuentes sagradas (la Torá, el Talmud y los escritos jasídicos) y la oratoria, pero también en la performance de la humildad, el auto-sacrificio y la cercanía con la gente. Son las dotes de buen administrador los que mejor expresan el carisma y sobre todo el carácter excepcional, fuera de lo común, de su liderazgo.

Ahora bien, la territorialización del carisma objetivo también requiere de la simbología del centro. Los estudios de Damián Setton (2008, pp. 15-17) evidencian cómo el proyecto *jabadiano* de revitalización de la ortodoxia pone en juego estrategias particulares de diferenciación que se plasman en el territorio. El núcleo comunitario del movimiento se encuentra habitado casi exclusivamente por *lubavitchers*, es decir, por miembros activos de la organización que comparten entre sí pautas similares de vivir la fe. Ellas se expresan en los usos del cuerpo, la vestimenta, el lenguaje, las prescripciones y los ritos colectivos. La construcción del centro no supone aquí, a diferencia de las mega-iglesias evangélicas, la escenificación de una geografía milagrosa y la acción de un líder que la expresa. Por el contrario, el *axis mundi* que recrea la sede central responde a la lógica del carisma objetivo. Prevalecen entonces criterios institucionales de transmisión, enseñanza e instrucción en la ortodoxia, que encuentran en el rabino Grunblatt a uno de sus máximos referentes⁷. A su vez, es un espacio que interpela, en primera instancia, a la misma comunidad de los *lubavitchers* antes que a los no afiliados, por eso el encuentro no previsto entre estos dos perfiles religiosos puede generar tensiones e inconvenientes a la hora de definir situaciones concretas⁸. El modelo *jabadiano* apunta a crear espacios reservados principalmente a los judíos no ortodoxos, los Beit Jabad, -Casa de Jabad-, ubicados en distintas partes de la Capital Federal y la Argentina. Estas instituciones son empresas de difusión de la ortodoxia hacia el interior del judaísmo. Es preciso tener en cuenta que el peligro de la asimilación yace en la posición de exterioridad que este, el mundo de los gentiles, representa para el cosmos judaico. Por eso el intento por crear ambientes de interacción con los no afiliados es una forma de proponer zonas periféricas de participación e involucramiento. Lo in-

interesante de estos espacios es que se encuentran dirigidos por *lubavitchers* -que conducen las plegarias, cursos, seminarios etc.-, pero habitados por periféricos que en el mismo proceso de socialización en las formas de la ortodoxia, negocian y transforman sus sentidos. El núcleo de la comunidad y la periferia de los Beit Jabad delimitan territorios diferenciados. Esto es una variante sugerente al modelo de las mega-iglesias y su simbología del centro. La naturaleza frágil del carisma subjetivo requiere que las posiciones nucleares y periféricas coincidan en el suceso numinoso que lidera el pastor en el templo principal. Mientras que el carisma objetivo, ciertamente más estable, se lleva bien con la construcción de una comunidad nuclear, de miembros plenos y activos, desde donde se proyectan múltiples periferias en el trabajo con los no afiliados. Podemos decir, que la periferia refuerza la identidad del centro, pero sin superponerse con él, creando así un perímetro sagrado alternativo a la dinámica evangélica.

La comunidad *jabadiana* es portadora de un ideal misionero que se ajusta -de acuerdo a la hipótesis del artículo- al sistema de autoridad que sostienen sus líderes. Si nos ubicamos al nivel del programa institucional de la organización nos encontramos con múltiples técnicas de *shlijut* (proselitismo) entre las cuales se destaca la creación sistemática de centros de difusión con el objetivo de establecer primero zonas de contacto con los no ortodoxos y eventualmente nuevas comunidades de *lubavitchers*. El trabajo religioso de implantación de estos territorios “híbridos” implica movilizar permisos, recursos, contactos, donaciones, es decir, un conjunto de capacidades de naturaleza administrativa que requieren de las destrezas de un buen gestor. La legitimidad del cargo, al igual que el carisma objetivo, se pone a prueba y se revalida en la acción exitosa de proyección institucional de los Beit Jabad. Es la realización del ideal del emisario a nivel organizativo del movimiento. Estas técnicas de institución conviven con un conjunto desregulado, no sistemático, de prácticas individuales que llevan adelante los creyentes en la tarea cotidiana de difusión de la ortodoxia en sus círculos íntimos y en sus espacios de sociabilidad con judíos no ortodoxos. En homología con el mundo evangélico (Lehmann & Siebzeher, 2006, p. 24), las técnicas de proselitismo se encuentran desdobladas, por un lado, en un modelo de planificación que responde al programa institucional del centro y, por el otro, en las acciones creativas de sus miembros dentro de sus micro-espacios de interacción. Con respecto a esta última técnica, surge tal vez una de las principales diferencias entre ambos grupos. Ella radica, a nuestro entender, en el sistema de autoridad que se desprende del carisma subjetivo y objetivo. El primero, asociado a la figura del pastor, habilita y promueve las

formas desreguladas de proselitismo siempre y cuando no intenten replicar en menor escala las cualidades distintivas del líder, es decir, los ritos de sanación, los trances extáticos, el don de lenguas o profecía. Esto podría representar una suerte de amenaza o disputa por la canalización de las fuerzas sobrenaturales que evoca semanalmente el pastor principal. En la segunda fuente de autoridad, aquella que responde al ejercicio de un cargo -como vimos en el caso de Grunblatt, el Director General de Jabad- no aparecen situaciones similares de competencia; no por lo menos a esta escala. Es muy difícil que el carisma objetivado que se alcanza por las instancias de formación rabínica, la designación del *rebe* y una función directiva exitosamente desempeñada, sea desafiado por las técnicas de proselitismo que puedan poner en juego sus miembros en la difusión de la ortodoxia. Más allá de los acentos que se derivan de las distintas maneras de construir legitimidad y probabilidades de obediencia, la impronta proselitista invita a pensar comparativamente orientaciones similares dentro de grupos religiosos a los que se suele analizar de forma separada. Bajo esta clave es posible comprender provocativamente a los *lubavitchers* como los evangélicos del judaísmo. Y a los neo-pentecostales como una renovación de la ortodoxia dentro del mundo protestante.

1.3 Figuras de devoción: El carisma de objeto.

Hasta ahora pudimos ver que, en tanto formas de autoridad, las mediaciones carismáticas recaen muchas veces sobre personas y cargos a los cuales se sacraliza; vale decir, se los aparta de los asuntos convencionales para participar de uno de los centros posibles desde donde se afirma y recrea la realidad singular de un cosmos religioso. Ejemplos puntuales del mundo evangélico y judío nos permitieron dar contenido a esta apreciación desde una sociología comparada. También el catolicismo argentino, en toda su extensión y variedad histórica, reconoce en la actualidad ambas formas de carisma⁹. Sin embargo, nuestra referencia al universo católico avanza en otra dirección. Nos interesa caracterizar un tipo específico de operación carismática que no actúa sobre personas, funciones, ni grupos, sino sobre objetos, imágenes de devoción que expresan al menos un aspecto de las potencias sobrenaturales de la vida religiosa. Veamos entonces al santo de “las cosas imposibles”, “las cosas urgentes”, como señalan los devotos de San Expedito que acuden al santuario Nuestra Señora de Balvanera en el barrio porteño de Once. Conservamos -aunque resulte repetitivo aclarar- la línea argumentativa de los otros dos apartados: la

idea es ver en la especificidad de la definición situada del carisma formas particulares de liderazgo, territorialización y proselitismo.

Comencemos con una observación sencilla que sale del trabajo de campo y marca un punto de partida diferente respecto a los otros dos casos estudiados. Si bien existen excepciones, podemos afirmar que en términos generales los peregrinos que se acercan al santuario todos los meses rara vez conocen el nombre del cura párroco o cualquier otro referente del cuerpo sacerdotal encargado de officiar misas, pronunciar plegarias y peticiones, impartir la comunión o bendecir objetos. La conducción de la ceremonia, así como las prácticas rituales que implica acceder a la imagen del santo, se encuentran en manos de un elenco religioso cuya autoridad se expresa, en primera instancia, por las fuerzas de la tradición y la burocracia. La tradición es otra forma de hablar de la historia sedimentada en la geografía de la ciudad, en sus construcciones, parroquias, iglesias, colegios, universidades, librerías, editoriales, es decir, en todas las marcas católicas que habitan el paisaje religioso de Buenos Aires desde sus orígenes. El templo de la Parroquia Nuestra Señora de Balvanera pertenece a la época de Juan Manuel de Rosas, fue inaugurado durante su gobierno en 1842¹⁰. La reconversión reciente de la parroquia en el santuario de San Expedito obedece en parte al cruce entre un punto de referencia, una estructura eclesial de larga data, y un punto nodal en términos de circulación como es el barrio de Once. Ciertamente la tradición es un elemento vivo de la autoridad católica en el territorio. Por su parte, la fuerza de la burocracia es de otro orden. El funcionamiento del santuario requiere, sobre todo los 19 de cada mes, del trabajo coordinado de los *cuadros medios* que integran el sistema de servicio. Los servidores¹¹ representan la posición intermedia entre el cuerpo sacerdotal, abocado a las tareas rituales, y el peregrino que visita el templo. La autoridad del servidor emana de la pechera que lo designa como tal y lo convierte durante el tiempo que la use en un representante de los cuadros organizativos de los que dispone el templo durante la festividad. Ahora bien, el elemento movilizador que desata las energías religiosas y un estado de ánimo carismático entre los peregrinos no es un sacerdote distinto, ni un cargo de la curia, sino una imagen, una en particular¹², de San Expedito. Se trata de una estatua de cuerpo entero -toda una pieza de madera-, ubicada en uno de los pasillos laterales de la iglesia y cubierta por una cúpula de acrílico para evitar el desgaste del contacto físico al que estuvo expuesto efectivamente en las primeras exposiciones. Es allí donde los sentimientos de presencia -de fuerza, poder y voluntad- alcanzan probablemente su máxima expresión, en donde “se toman desiciones”, como explica el párroco:

...en los santuarios grandes como San Cayetano o la Virgen de Lujan, se toman decisiones en el lugar del santuario que quizás en otros lugares no se toman. Me refiero al tema este de cambio de vida radicalmente; hace tanto tiempo que tengo esta adicción y a partir de hoy a partir de esto que me sucedió... entonces, decisiones importantes para la vida algunas veces se toman acá en santuarios grandes, delante de Dios. Y es impresionante, es impresionante ser testigo de esos cambios. (Padre Juan Carlos)

La situación religiosa se encuentra definida en torno a la figura del santo y las propiedades sagradas que se desprenden del momento de la contemplación, pero también de las conversaciones internas, los rezos, la escritura de intenciones y sobre todo el contacto físico con la imagen. Si nos concentramos exclusivamente en los objetos de santería que participan del culto podemos ver que ellos evidencian la dinámica de la relación social que mueve al peregrino¹³. Llevar, dejar, utilizar, comprar, hacer bendecir y traer de vuelta; son las formas particulares de la reciprocidad que Marcel Mauss (2009, pp.155-167) había resumido en las tres obligaciones de dar-recibir-devolver. El intercambio se encuentra movilizado por la intención que realiza el peregrino. Las intenciones son de dos órdenes distintos: pueden ser una forma de “agradecer” los favores recibidos o una manera de “pedir” por cuestiones muy puntuales o por proyectos de mediano y largo plazo; por supuesto, que las intenciones escritas y rezadas pueden contemplar ambas actitudes a la vez. Lo que evidencia la intención es la naturaleza práctica de esta propuesta de carisma. Al santo se lo conoce y se lo valora en su uso, esto es, en el diálogo entre las necesidades más o menos concretas del creyente y las posibilidades efectivas que ofrece la situación religiosa que rodea la imagen de apartarlas del horizonte próximo, para que participen de un plano distinto de la realidad¹⁴. San Expedito ofrece la oportunidad de sacralizarla a través de una actitud religiosa diferente de la conmoción y el estremecimiento que propone el pastor, el hombre de las situaciones milagrosas, pero distinta también de la admiración que despierta el rabino en el buen ejercicio de su cargo. El carisma de objeto que actualiza la imagen evoca una sensación de familiaridad, de cercanía, en donde el santo, los santos, la virgen, son extensiones de vínculos de grupo, algo así como un familiar más.

En última instancia, siguiendo a Marc Augé (1996, p. 67), se personalizan los dioses solo para utilizarlos y comprenderlos; sin duda se puede agregar que se los comprende para utilizarlos y que se los utiliza para comprenderlos.

En esta forma peculiar de vínculo con lo sagrado se produce un efecto carismático que modela el liderazgo en la siguiente dirección. El cuerpo sacerdotal de la parroquia Nuestra Señora de Balvanera coloca la estructura, vale decir, las fuerzas orquestadas de la tradición y la burocracia, al servicio de una forma de devoción popular que habita la periferia o incluso los márgenes de la definición estricta del culto católico. El trabajo eclesial que supone adaptar la iglesia a un santuario tiene como meta intentar conducir las formas emergentes de la religiosidad popular. No es una tarea que se proponga, al menos en principio, generar algo nuevo, sino encauzar las devociones existentes, alejarlas de “la magia”, como dicen los sacerdotes, al referirse a un vínculo puramente instrumental con las creencias. La legitimidad del carisma proviene del encuentro virtuoso entre prácticas informales, pero instituyentes de la vida religiosa –altares domésticos, rituales improvisados, todo tipo de ofrendas así como interacciones mínimas de difusión-, y una estructura en movimiento que se flexibiliza para albergar las devociones populares que están a su alcance.

¿Qué ocurre en este caso con la *territorialización* de las creencias? La simbología del centro que propone el santuario apunta a reunir en una misma geografía y una misma temporalidad las manifestaciones periféricas del culto a San Expedito. Traer hacia el centro es la fórmula que resume una política eclesial de re-evangelización de los márgenes. Cuando el cardenal Bergoglio convoca a Juan Carlos, el párroco actual de la iglesia, le dice:

la gente ya no conoce [Nuestra Señora de] Balvanera, ya es San Expedito (...) es un santuario limitrofe...Bergoglio tiene, -se corrige- el Papa Francisco, tiene esas frases que uno dice... ¿de qué me estás hablando? ¿Limitrofe con qué? Me dice: está como en el límites de lo que llamaríamos la iglesia oficial (padre Juan Carlos).

El proceso siempre inacabado de institucionalización de San Expedito apunta a crear una cierta topografía del carisma de “objeto” que le permita sumarlo a otros santuarios con historia como San Cayetano, la virgen Desatanudos, la virgen de Lujan, la virgen del Milagro y la virgen de San Nicolás entre otros. Podemos reconocer que los centros de peregrinación se diferencian de las mega-iglesias y de las Casas de Jabad en un aspecto sensible: en los santuarios las mediaciones carismáticas se encuentran ancladas -de manera casi permanente- al territorio que alberga, custodia y promociona, la figura de devoción. Aquí las imágenes materializan la fuerza efectiva de las potencias sobrenaturales y sus posibilidades de impactar positivamente en la vida de los cre-

yentes. Por eso el que circula no es el hombre sagrado en su empresa evangelizadora, ni aquel que detenta un cargo de autoridad y difusión; en este caso, el que circula, en primer lugar, es el peregrino por los distintos circuitos que lo conducen hacia el centro del cosmos que recrea la iglesia en tanto custodia reconocida del carisma de objeto de San Expedito.

Aquí el proselitismo adopta dos modalidades acordes al ejercicio de la autoridad religiosa. A nivel institucional, la construcción de un centro, un *locus* de devoción, tiene como objetivo conducir¹⁵ las formas emergentes de la religiosidad popular. Es un intento de re-catolizar las prácticas y los símbolos marginales, aquellos que se encuentran a medio camino entre las formas de institución, incluso en sus versiones extendidas, y lo que el punto de vista sacerdotal define como “la magia” para designar los usos instrumentales de la fe que escapan a su campo de intervención. El sacerdote, en homología con el médico ante las terapias alternativas (Fadlon, 2005), trabaja en un ensayo de domesticación de la religiosidad popular, proponiendo límites, relecturas y nuevas definiciones, siempre frágiles y sobre todo cambiantes. Es una estrategia de evangelización “hacia adentro” que apunta a participar a los peregrinos de la construcción social del carisma del santuario. A nivel de las prácticas, el proselitismo que vehiculiza el santo conoce tantas estrategias como personas y circunstancias^{Xvi}. Son acciones que no cuentan con ninguna regulación, de ahí en parte su carácter plástico, su capacidad para admitir innovaciones, respetando a su vez una cierta gramática en el modo en que se da a conocer y se recomienda la figura de San Expedito. La difusión individual no representa, al menos en principio, una disputa por la geografía del carisma; tampoco los altares personales que recrean espacios domésticos de devoción –con sus familias de santos y vírgenes– mientras habilitan, a su manera, instantes carismáticos. En todo caso la disputa geográfica puede plantearse con otras iglesias de la capital federal que incorporen imágenes equivalentes en sus altares laterales u otros centros de peregrinación exitosos como la Iglesia de San Expedito en Bermejo, Caucete, provincia de San Juan. Si el santuario sale fortalecido de las contiendas, si logra instalarse –y esto no es seguro, ni irreversible– en los marcos sociales de la memoria de un colectivo, en sus hábitos, rutinas, sus monumentos y calendarios, el carisma de objeto puede alcanzar grados de permanencia ciertamente más altos que el hombre-sagrado del Evangelio, pero también que el carisma de cargo o función del rabino, siempre expuesto al mal ejercicio de las responsabilidades delegadas. Las propiedades excepcionales se emancipan de las biografías y de las funciones.

Conclusiones: cuando la creencia es el territorio

Para concluir nos gustaría recomponer abreviadamente el argumento central del artículo. Lejos de un intento de cierre la propuesta de este apartado apunta a explicitar, a hacer visible, las líneas rectoras del razonamiento que intentamos llevar adelante para deducir a futuro sus potencialidades, pero también y especialmente los puntos ciegos que puedan surgir de nuestra perspectiva. Pues bien, empecemos por el principio. ¿Qué es el carisma? A sabiendas de la historia y los usos de un concepto fundacional de las ciencias sociales, la intención del artículo fue pensar al carisma como un lugar vacío. Consideramos que esta clave interpretativa se remonta subrepticamente a los mismos textos de Weber y de manera más notable a las relecturas que de ellos realizaron Shils y Geertz, en distintos momentos. Pensarlo como un lugar vacío y por lo tanto inespecífico supone evitar las definiciones que se detienen en el momento sustantivo -con su consecuente riesgo psicologicistas- para recuperar dos aspectos en tensión dentro del argumento weberiano. Se trata de reconstruir, en toda su eficacia y como punto de partida, la definición de los mismos agentes sobre el fenómeno; esto supone darle un espacio destacado a las concepciones nativas que comprenden al carisma en sus “efectos”, es decir, como manifestaciones de fuerzas subyacentes que el portador canaliza y, en un punto, manipula a su antojo.

Ahora bien, este momento inicial de captación del objeto requiere a continuación del esfuerzo sociológico por aprehender todos los aspectos relativos al trabajo social de construcción de la autoridad carismática. Trabajo que otorga un rango privilegiado al papel que juega ya no tanto el caudillo, sino los mismos dominados en el reconocimiento del liderazgo, con su respectiva obediencia, su corroboración y puesta a prueba incesante, el involucramiento comunitario, la producción de riqueza y la fuerza revolucionaria de la propuesta. El carisma, visto no solo en sus “efectos”, sino también en su “proceso”, pasa de la definición sustantiva a la idea de una relación social, una mediación carismática cuyos rasgos particulares dependen del modo en que se actualicen los términos que vinculan a los dominados con el líder o la fuente última de autoridad. De ahí el carácter vacío o inespecífico de una relación que puede ser construida en direcciones bien distintas, colocando en el centro de la escena a una persona, a un cargo o incluso a un objeto de devoción. En cualquier caso, y para decirlo en términos marxistas, el carisma como proceso y praxis colectiva requiere de una acumulación originaria¹⁷. Ella abreva indefectiblemente

en la historia sedimentada de un grupo, en los programas institucionales y de manera más amplia en las tradiciones en la que se inscriben. El plus de significado de esta forma peculiar de autoridad es inseparable de una expropiación y acumulación previa; proceso negado, pero efectivo en la producción de “lo específico” de una situación extraordinaria.

Pensar en términos de operaciones carismáticas es una forma de hacer blanco en el trabajo social de construcción y reconstrucción de lo extraordinario; esta tarea es indisociable de la creación de uno o varios centros que operan como puntos de referencia, tal vez fijos, tal vez móviles, pero siempre formativos de la realidad social y los sentidos fuertes, los marcos de la experiencia, que le otorgan identidad a un grupo. La fuerza instituyente de la geografía carismática expresa el punto de encuentro, la coincidencia situada, entre la propuesta de un elenco de gobierno, que se asume en representación de un colectivo, y las posiciones intermedias, periféricas y marginales que refuerzan desde algún lado -incluso la crítica o la provocación deliberada- las definiciones de la realidad que se encuentran en juego. De aquí se desprende la imagen de la creencia como un territorio que se construye, se habita y se recorre de acuerdo al tenor de sus centros carismáticos.

Siguiendo las líneas rectoras del argumento nos propusimos ponderar distintas formas de definir este tipo de autoridad. Nuestra intención no fue recopilar de manera enciclopédica una variedad de definiciones, sino poner en juego una hipótesis relativamente sencilla que consiste en inducir de la naturaleza de las mediaciones carismática y el trabajo social por conservarlas, formas específicas de ejercicio del liderazgo, la territorialización y el proselitismo. Esperamos que esta hipótesis y sus respectivos hallazgos -los tres tipos “inespecíficos” de carisma- puedan trascender en alguna medida el territorio de la religión y echar luz sobre otros dominios sociales de alta impronta simbólica como el submundo del deporte, la publicidad, el espectáculo, la moda, la academia o las elites. Volviendo a nuestro trabajo podemos decir que, en base a una sociología de las religiones comparadas, el objetivo del artículo apuntó a trabajar con tres grupos, inscriptos en tres tradiciones diferentes. Protestantes, judíos y católicos nos permitieron pensar comparativamente la naturaleza de un carisma de persona, de cargo y de objeto. Cada uno de estos casos representa diferentes grados de institucionalización, y por lo tanto de permanencia en el tiempo. La naturaleza del poder religioso, y sus estructuras temporales, cambian cuando se encuentran circunscriptas a biografías personales, a la reproducción de un cargo directivo o a las formas de la devoción popular.

En este sentido, el carisma subjetivo o biográfico del “Evangelio” exalta la figura del líder, siguiendo el rumbo de una tradición que hace del pentecostés, sus dones, y la referencia a las primeras comunidades cristianas el escenario de construcción de un cosmos cuyo centro es la mega-iglesia de Rey de Reyes del pastor Freidzon. Las condiciones de posibilidad del hombre-sagrado requieren de una cierta distancia con el pastoreo diario, su universo de problemas y rutinas menores; también supone la posibilidad de ocupar el centro de escena en el acontecimiento extraordinario que recrea semanalmente el culto principal del templo. Allí, en ese tiempo y espacio, se construye el excedente de significación de donde emana la autoridad individual. En el carisma subjetivo lo sagrado se manifiesta, se fabrica y propone, bajo la forma de lo numinoso; aquel sentimiento de fascinación y terror (*Mysterium Tremendum*, la sensación de criatura, de absoluta dependencia) que introduce la experiencia radical de la otredad, el extrañamiento de “lo santo”, tal y como supo estudiarlo la fenomenología de la religión (Otto, 1925, pp. 7-34; Van Der Leeuw, 1964, pp. 442-515).

Diferente es el caso del carisma objetivo que analizamos a través del Director General de Jabad Lubavitch Argentina, el rabino Grunblatt. La construcción de la autoridad depende aquí de la designación y el ejercicio -continuo, sacrificado, exitoso- de sus funciones. El desdoblamiento de la gracia permite concentrar en la figura ausente del último rebe, Menajem Mendel Schneerson -y los *rebeim* jasídicos-, las potencias sagradas en su faceta milagrosa, habilitando, a su vez, la posibilidad de sacralización de las tareas cotidianas que requiere la buena conducción de las casas de Jabad en la Argentina. La santidad de lo posible se alimenta de atributos vinculados al conocimiento, la preparación, la cercanía, la humildad, la disposición constante a atender los asuntos profanos de la comunidad; orientaciones distintas a las del hombre de las situaciones imposibles. El arte de recrear -en menor escala y en otras geografías- las acciones ejemplares de los grandes líderes del jasidismo en la expansión del movimiento, nos permite asociar el carisma de cargo, no con la irrupción evangélica de lo numinoso, sino con el sentimiento sagrado de la tradición, el linaje -biológico o espiritual-, que refuerza la identidad y la memoria colectiva de un grupo.

Por último, el carisma de objeto escenifica una operación simbólica distinta de las otras dos. Se produce aquí un descentramiento del peso específico de las grandes personalidades y los cargo prestigiosos en tanto fuentes de poder, autoridad y oportunidades de obediencia; ninguno de los dos gravita con inten-

sidad en la definición dominante de lo sagrado. Como vimos, pocos de los peregrinos que visitan el santuario de San Expedito conocen el nombre del párroco, son pocos también los que atribuyen proporciones milagrosas a sus tareas. Las mediaciones carismáticas recaen en este caso sobre una imagen de devoción. Ella pertenece en principio a las modalidades expresivas de la religiosidad popular que la iglesia intenta atraer al instituirse como centro de peregrinación, destino o punto de llegada de esta forma singular de carisma hecho en madera. La disposición del peregrino frente al santo no parece estar regida, al menos en primera instancia, por el estremecimiento de la idea de dios, ni por la santidad de la tradición. La imagen emerge entonces como un “modelo de” la realidad y un “modelo para” actuar en ella, retomando la distinción de Clifford Geertz (2004, pp. 91-92), a través de necesidades prácticas expresadas en intenciones. En este ejemplo la vivencia de lo sagrado remite a un sentido de familiaridad y de uso. Por eso, los devotos tocan, acarician, besan, expresan gratitud y afecto frente a la entidad a la que le entregan sus proyectos más preciados, preferiblemente en su santuario y, si es posible, en su día.

La topografía carismática, en sus diferentes versiones y tradiciones, nos ofrece un paisaje espiritual en donde tienden a replicarse modelos de entramados similares, genéricamente comprendidos bajo la figura de centro-periferia. En este escenario, el *locus* vacío del carisma, con su plus de significado característico, representa una de las principales estrategias de marcación de la geografía religiosa; es decir de producción de centros que refuerzan el sentido de realidad y el sistema de codificación de un grupo. Es en el corazón cíclicamente recreado de un *nomos* en donde las formas simbólicas -con sus esquemas de tipificación, ordenamiento, registro-, y las formas sociales que nombran, alcanzan su grado más alto de correspondencia; en donde el “pensamiento clasificador”, siguiendo la hipótesis pionera de Durkheim y Mauss (1972, pp. 68-73), se encuentra con la organización social. Ocurre entonces que la especificidad de una visión del mundo se convalida colectivamente, se afirma, se fortalece, se celebra con otros. El mapa, supo advertir con razón Gregory Bateson (1988, pp. 208-210) en su teoría del juego y la fantasía, no es el territorio. Pero también señalaba que los rituales, y podemos agregar, en tanto prácticas situadas en el “centro” de un cosmos, desdibujan esta diferenciación. Es probable que las relaciones mapa-territorio alcancen aquí, mediadas por el carisma, su máximo grado de identificación.

Referencias

- Algranti, J. & Setton, D. (2011a). Leadership, proselytism and identity in the Jewish and Pentecostal fields in Argentina. Comparative analysis in Habad Lubavitch and Rey de Reyes. *Alternative Spirituality & Religion Review*; Vol. 2 p. 184 – 214.
- Algranti, J. & Setton, D. (2011b). La territorialización de las creencias: las formas del proselitismo en judíos y evangélicos. Trabajo presentado en el X Congreso Argentino de Antropología Social. La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América latina. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires del 29 de noviembre al 2 de diciembre del 2011.
- Ameigeiras, A. & Suarez, A, L. (2011). Peregrinación, devoción mariana y sanación: El caso de las apariciones de la Virgen en Salta. *Ciencias Sociales y Religión*, 1, 105-129.
- Ameigeiras, A. & Suarez, A, L. (2013). Buscando la paz. Peregrinos al cerro de las Apariciones de la Virgen de Salta. *Sociedad y Religión*, 23(39), 117-150.
- Aronson, P. (2007). Max Weber. El carácter revolucionario del cambio, la quimera de las revoluciones. En Aronson, P & Weis, E (Edits.) *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”* (pp. 215-235). Buenos Aires: Gorla.
- Augé, M. (1996). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, G. (1988). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Campos, R, B, C. & Mauricio Junior, C. (2013). As formas elementares da liderança carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal. *Mana*, 19(2), 249-276.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (1972). De ciertas formas primitivas de clasificación. En Mauss Marcel, *Lo sagrado y lo profano* (pp. 13-72). Barcelona: Barral Editores.
- Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.

- Fadlon, J. (2005). *Negotiating the holistic turn: the domestication of alternative medicine*. Albany: State University of New York.
- Freston, P. (2000). The political evolution of Brazilian Pentecostalism 1986-2000. En André Corten y Andre Mary (Org.) *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique et Amérique* (pp.287-306). Paris: Karthala.
- Geertz, C. (2004). *Conocimiento local. Ensayo sobre interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Giménez, A. (2013). *Estrategias de intercambio de información y reciprocidad en las búsquedas de salud del Área Metropolitana Bonaerense*. Tesis de Maestría no publicada, Instituto Universitario Nacional de Arte Área Transdepartamental de Folklore, Argentina.
- Goffman, E. (2006). *Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Lehmann, D. & Siebzehner, B. (2006). *Remaking israeli judaism. The challenge of Shas*. London: Hurst Company.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Oro, A, P. (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 19(53), 53-69.
- Otto, R. (1925). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pace, E. (2007). Extreme messianism: the Chabad movement and the *impasse* of the charisma. *Horizontes Antropológicos.*, 13(27), 37-48.
- Renold, J, M. (2008). El padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica, y otros ensayos. En Juan Mauricio Renold (Comp.) (pp. 125-149). Buenos Aires: Ciccus.
- Setton, D. (2008). La comunidad y el Centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, 23, 9-29.
- Setton, D. & Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*. 19(38), 77-94.

- Shils, E. (1965). Charisma, Order and Status. *American Sociological Review*. 30(2), 199-213.
- Van Der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1998). *Economía y Sociedad*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Notas

1 El estudio sobre las formas de circulación de objetos religiosos en el santuario de San Expedito se inscribe dentro de un proyecto de investigación más vasto que tiene como objeto el análisis de la cultura material religiosa. Los lineamientos de este proyecto en curso se encuentran en el PICT 2010-0524 -“Espacio de producción cultural y religión en Buenos Aires. Análisis comparado de las estrategias de producción y circulación de bienes simbólicos en el mundo evangélico”-, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

2 Se afianzan, entonces, formas no rutinarias, antieconómicas, de sostén material del poder carismático afines por ejemplo a la lógica del mecenazgo, los modelos mendicantes, la conquista de un botín y la extorsión violenta o formalmente pacífica (Weber, 1998, p.196).

3 Los espacios de intercambio fueron, en primer lugar, el II Workshop titulado “Antropologías y religiones: un enfoque etnográfico”, realizado el 29 y 30 de abril del 2011 en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y luego el grupo de trabajo “Símbolos, espacios sociales y relaciones de poder” en el marco del X Congreso Argentino de Antropología Social, organizado por la misma institución entre el 29 de Noviembre y el 2 de Diciembre del 2011. Las ideas presentadas contaron con los comentarios y las observaciones precisas del Dr. Cesar Ceriani Cernadas. El presente artículo recupera el diálogo estimulante de estos ámbitos de trabajo y un argumento de investigación desarrollado previamente (Setton & Algranti, 2009; Algranti & Setton, 2011a; Algranti & Setton, 2011b).

4 En este sentido, los estudios de Ari Pedro Oro (2003, pp. 55-59) y Paul Freston (2000, p. 290) sobre la proyección política de la *Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil*, muestran el modo en que la autoridad carismática y su eficacia constituyen una composición compleja entre cualidades individuales y fuerzas institucionales que se ponen en juego. Si ampliamos el espectro y prestamos atención a las formas de liderazgo y evangelización, el trabajo reciente

de Campos Roberta Bivar Carneiro y Mauricio Junior Cleonardo (2013) muestran -a través de trayectorias ejemplares- las distintas expresiones que puede adoptar la performatividad carismática en el trabajo de expansión del pentecostalismo.

5 Por ejemplo, el templo principal de *Presencia de Dios* de Bernardo Stamateas se encuentra a ocho cuadras de *La Catedral de la fe* de Osvaldo Carnival. Aunque la distancia es relativamente corta para la escala y el alcance de las instituciones, ambas pertenecen a barrios distintos como son Caballito y Parque Chacabuco.

6 Estas proezas corresponden en todo caso a los grandes líderes del movimiento, es decir, al linaje sagrado de los *rebeim* jasídicos y de manera más reciente a las acciones (sanadoras y proféticas) del último rebe: el rabino Menajem Mendel Schneerson. Su muerte en 1994 deja vacante la dimensión podríamos decir milagrosa de Jabad, aunque algunos autores, como Enzo Pace (2007, pp. 42-44), sostienen la continuidad de una impronta carismática fuertemente identificada con el mesianismo. Los marcos de la memoria judía permiten que el rebe continúe siendo una figura de referencia que interviene, guía, aconseja a los fieles, pero su ausencia física deja sin efecto la posibilidad de un carisma subjetivo. El legado de Jabad se extiende a todo el mundo a través del trabajo de emisarios que fundan secciones locales del movimiento.

7 Cabe aclarar no es uno, sino uno conjunto de rabinos los que se encuentran a cargo de la instrucción. La formación de los lubavitchers depende de Grunblatt, pero también de los rosh ieselivá, es decir, los directores de los centros de instrucción religiosa, los institutos de estudio extranjeros y el trabajo de discusión de los textos jasídicos entre estudiantes. En este sentido, la trasmisión de la enseñanza puede autonomizarse en algún grado de la figura de Grunblatt. Agradezco a Damián Setton por la lectura de una versión preliminar del artículo y el señalamiento de este y otros puntos.

8 Vale la pena la extensión de la cita en la que Damián Setton (2008, p.16) ejemplifica los problemas cotidianos que enfrentan los rabinos en la difícil tarea de construir una definición homogénea (con su idioma, sus perfiles de creyentes, sus interés y conocimientos) de las situaciones religiosas: “*Los viernes por la noche asisten a la plegaria desde lubavitchers hasta periféricos, lo cual ha causado algunos inconvenientes respecto a la definición del espacio. Un rabino explicaba lo difícil que le resultaba planificar la clase anterior a la plegaria, debido a que entre quienes lo escuchaban había tanto lubavitchers como no afiliados, con niveles de conocimiento desiguales y diferentes intereses. Mejor sería, afirmaba, que cada uno tuviera su propio espacio y que los más ortodo-*

xos tuviesen sus propias clases donde les hablasen en su propio idioma. En definitiva, la pregunta ¿dónde estamos? se intentaba responder distinguiendo dos dimensiones de Jabad Lubavitch: la comunidad y el centro de difusión, cada uno habitado por diferentes clases de sujeto.”

9 La figura del hombre-sagrado emerge, por ejemplo, en las acciones del padre Ignacio, el cura sanador de la iglesia “Natividad del Señor” en Rosario (Renold, 2008; Giménez, 2013). Lo mismo podríamos decir de María Livia y el fenómeno de la Virgen del Cerro en Salta (Ameigeiras & Suarez, 2011; 2013). Por su parte, la rutinización de un carisma “objetivo” de función o cargo encuentra en el obispo de Roma, el Papa, una de sus expresiones paradigmáticas.

10 Pese a haber sufrido numerosas ampliaciones y refacciones conserva la estructura que lo convierte en un edificio histórico que ha acompañado el desarrollo del barrio. Aquí se destaca también por su antigüedad la terminal del Ferrocarril Sarmiento, la estación “Once de Septiembre”, inaugurada en 1882. Ella constituye uno de los principales puntos de conexión con la zona Oeste del Gran Buenos Aires.

11 Ellos contribuyen a organizar a la multitud, conservar las vallas, garantizar la circulación, evitar robos, lidiar con los puesteros, recibir las ofrendas de alimento, dinero, flores etc., cuidar la mesa de velas, las ventas de la santería, regalar estampitas y programas, asegurar que no falten hojas y biromes para escribir las intenciones, luego llevar las cajas, limpiar los baños, atender el buffet, dar aviso a la policía o a la cruz roja en caso de que algo pase y sobre todo custodiar la imagen del santo. Pueden llegar a ser hasta 600 voluntarios si la convocatoria es muy grande, como el último 19 de abril del 2013.

12 En realidad existen dos imágenes del santo. Una principal cubierta y protegida del contacto físico de los peregrinos gracias a un cofre de acrílico que la resguarda. Y una imagen sustituta de menor escala conocida como el “Junior”. Esta última, de uso cotidiano, puede ser tocada, acariciada, besada directamente y se encuentra unos metros antes de la estatua principal, en la entrada del santuario. Los sacerdotes decidieron colocar al Junior a modo de reemplazo para que los creyentes pudieran manifestar afectivamente su fe, evitando el desgaste natural de los materiales que componen la imagen central.

13 Buena parte de los creyentes llevan y dejan algo para el santo, para las otras personas o para el santuario (ofrendas de alimento, ropa, regalos con leyendas, dinero, flores, estampitas). También consumen, hacen uso, en el momento de artículos vinculados a la práctica ritual de la oración (como encender velas sobre una mesa) y el rito de bendición de los objetos que imparte el sacerdote (sobre imágenes en miniatura, rosarios, llaveros, pulseras, cruces, distintivos

etc.). Y luego, una vez bendecido, traen para el espacio doméstico, para regalar o tener por las dudas, los artículos de santería y los efectos personales (las llaves de la casa, del auto, fotos de familiares, celulares, billeteras) que los acompañaron en la peregrinación.

14 Recordemos que la intención remite a un área profundamente íntima de la persona habitada por sus deseos, preocupaciones, expectativas, miedos, sus apuestas propias y ajenas, las de su familia, amigos, pareja etc.-. El individuo y el grupo conviven de manera relativamente indiferenciada en este terreno.

15 Conducir significa promover, en el marco amplio y convocante de la festividad de San Expedito, definiciones restringidas que interpelen a un cierto “retorno” a la vida de iglesia, es decir, a los cursos de catequesis, los sacramentos de iniciación, curación o servicio, o a algún grado de compromiso con las tareas organizativas del santuario.

16 En nuestro trabajo de campo, la respuesta a la pregunta sobre cómo conocieron a San Expedito se encuentra ligada -en la amplia mayoría de los casos- a una misma secuencia: un problema puntual (la búsqueda de un embarazo que no llega, la lentitud de los tiempos judiciales, una operación por venir, incertidumbres en el trabajo, accidentes de tránsito, peleas familiares, la urgencia por tener los papeles de la moto etc.), un conocido, aunque a veces también puede ser un completo extraño, que recomienda y testifica el carácter milagroso del santo, una estampita con su imagen acompañada de la oración correspondiente y una promesa cumplida, por cumplirse o, en algunos casos, directamente postergada.

17 Acumulación que tampoco está exenta de los mecanismos sutiles o explícitos de expropiación de los recursos de otros grupos competidores. Los recursos pueden ser desde bienes materiales hasta saberes, ritos sanadores, fórmulas ceremoniales, técnicas de pastoreo, modos de oratoria y reglas precisas de interacción.