

# Magia, ciencia y religión: estrategias de agentes religiosos migrantes y no migrantes

Luiza Maria de Assunção

## Introducción

*Digo: o real não está na saída nem na  
chegada: ele se dispõe para a gente é no meio  
da travessia*

*Digo: lo real no está en la salida ni en la  
llegada, sino que se presenta a nosotros en  
medio de la travesía*

João Guimarães Rosa

A través de la noción de “estrategias” —que caracteriza mejor el movimiento entre las actitudes mundanas y valorativas— proponemos profundizar en el análisis de las acciones y tránsitos en los campos religiosos. Ahora, por medio de los discursos de los agentes religiosos, caracterizaremos las semejanzas entre los dos grupos estudiados antes (migrantes y no migrantes).<sup>1</sup> Semejanzas en las estrategias que no deben ser menospreciadas, porque van desde la búsqueda de aprobación y sentido, pasan por cuestiones meramente mundanas y llegan hasta la actitud sincrética que asocia instancias distintas como la magia, la religión y la ciencia.

---

<sup>1</sup> Véase en este mismo volumen *Migración y cambio religioso en el contexto brasileño*. Para este trabajo, que es continuación del antes citado, fueron entrevistadas 36 personas. De éstas, 18 son originarias y residentes en la ciudad de São Paulo con historias de cambio religioso. Las 18 personas restantes son provenientes de otros estados brasileños y residentes en la ciudad de São Paulo, también con historias de cambio religioso.

Al continuar el recorrido anterior por la interpretación —actual y provocadora— sugerida por Pais (2001) al trabajar a fondo con las trayectorias de vida, se propone utilizar el concepto de espacios de estrategias para conducir reflexiones y puntualizaciones innovadoras en el tema de las estrategias de vida (en nuestro caso, trayectorias religiosas). Como vimos, la reflexión realizada por este autor será útil para trabajar las trayectorias religiosas, ya que su método —que prioriza las actitudes individuales— se aproxima del método weberiano a través del cual nos orientamos y trata del sentido subjetivo de las acciones y sus orientaciones.

En sus trayectorias profesionales, los jóvenes crean, en la concepción de Pais, *espacios de estrategias* a través de los cuales “lo importante es asegurar una autonomía individual, una libertad existencial [...] donde moverse” (*Ibidem.*). Estos *espacios de estrategias* nos parecen sugestivos para comprender el acomodo hecho por los agentes religiosos aquí estudiados, entre la actitud mágica y la actitud orientada hacia los valores.

No se trata apenas de estrategias entre religión y magia, sino entre éstas y la ciencia. Es decir, elaborar estrategias, por ejemplo, es servirse de mundos distintos como la ciencia y la religión para revertir un cuadro crítico de salud. MM10 fue a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)<sup>2</sup> por causa de una enfermedad: “Dios es mi verdadera medicina”. Conforme su testimonio, por medio de la IURD ella volvió a caminar y, así concluyó que la iglesia ayudó más que la medicina. Este también es el caso de MM18, que buscó la IURD porque tenía un nódulo en el seno y los médicos estaban casi sin esperanzas; entonces, empezó a frecuentar esta iglesia y prometió que “si soy curada, ya no salgo de aquí”. Después de su quinta visita a la iglesia, ya se sentía mejor y el médico le dijo que ella ya no tenía más nada.

La principal forma de llevar a cabo una estrategia religiosa consiste en revertir; situaciones contrarias que impiden obtener algo a su favor.

---

<sup>2</sup> La Iglesia Universal del Reino de Dios fue fundada en 1977 en la ciudad de Rio de Janeiro por Edir Macedo Berra, conocido como “Obispo Edir Macedo”. Consiste en una denominación religiosa neopentecostal, cuya característica principal es la llamada “teología de la prosperidad”, en donde el diezmo, obligatorio en esta denominación, es el argumento por medio del cual se construye toda la teología y predicación. El ritual se organiza con base en tres puntos principales: el exorcismo, la curación y consiguiente prosperidad (*N. de la T.*).

Consiste en tener una actitud como la de MM8, el cual entró en contacto con la iglesia a través de su esposa, a la cual quería mucho y para casarse con ella, necesitaba ser mormón, por eso comenzó a frecuentar esta denominación religiosa. Estamos frente a un caso en el cual es necesaria una solución rápida. Y solamente una estrategia (también rápida) puede dar cuenta de la solución-problema.

Otra forma de llevar a cabo estrategias es cambiando una visión de mundo por otra para obtener mejores resultados. Esta es la más común de las actitudes: sustituir una religión por otra más eficaz. MMII frecuentaba la religión católica, pero seguía con pensamientos inquietantes, “entonces, yo dije: tengo que buscar una cosa que yo vea que me está sirviendo”. Fue entonces que empezó a frecuentar la Iglesia Pentecostal Dios es Amor<sup>3</sup> y todo cambió para mejor. Otros testimonios también evidencian esta permuta en búsqueda de cambios radicales: MMI3 fue a la IURD porque el marido estaba muy enfermo, y al pasar a esta iglesia él tuvo muchas mejoras; MMI8 no podía tener hijos, pero a partir del momento en que empezó a frecuentar la IURD ella logró realizar este sueño.

Combinar varias visiones de mundo: en esto consiste el ser estratega. Lo podemos verificar en la siguiente afirmación:

De la iglesia católica participo porque fue la religión en que yo crecí, es la religión en la cual la mayoría de mi familia aún frecuenta, y yo acepto parte de la doctrina de ellos. Y en la Seicho-no-Ié<sup>4</sup> participo porque fue donde me encontré, donde me sentí completo, donde encontré todas las respuestas para mis preguntas (NMM2).

---

<sup>3</sup> La Iglesia Pentecostal Dios es Amor, consiste en una denominación religiosa pentecostal fundada en la ciudad de São Paulo por el misionero David Miranda. Su teología consiste en una ética restricta, en búsqueda de la perfección en un mundo marcado por la maldad. Se caracteriza por la evangelización con el fin de “lograr almas para Cristo” (N. de la T.).

<sup>4</sup> Consiste en una denominación filosófico-religiosa de origen japonés, monoteísta, que surgió en Brasil a partir de la década de 1930. Se trata de la fusión entre el cristianismo y el budismo, y su mensaje ético-teológico principal consiste en que todas las personas son hijas de Dios, y por lo tanto deben constantemente alabarlos y agradecerles. El status de hijos de Dios implica, en la doctrina Seicho-No-Ié, que todas las personas son iguales sin diferencias de raza, etnia o religión. Se dice que el status de hijos e hijas de Dios, con capacidades iguales en el mundo, crea la filosofía de vida en la cual se puede y debe hacer el bien para que el mundo sea mejor (N. de la T.).

Normalmente, el “hombre religioso” realiza estrategias de todos los tipos: audaces, discretas, creativas, tradicionales. Dependiendo de la situación y de quién esté realizando la estrategia, es decir, dependiendo del contexto social y de la historia de vida del sujeto, la estrategia puede variar de un extremo a otro.

### 1. Estrategia: el acomodo de la actitud mágica y de la actitud valorativa

En la actitud mundana de la magia, a pesar de que los medios utilizados por los religiosos sean irracionales, éstos se manejan racionalmente, es decir, en el movimiento entre lo mágico y lo valorativo, tenemos lo que denominamos “estrategia”. De esta forma, es posible afirmar que la racionalidad mágica contiene elementos de la racionalidad en relación con fines. Es decir, “la acción mágica tiene, desde el punto de vista (subjetivo) de quien la ejecuta y practica, una fuerte característica (intramundana) de racionalidad de acuerdo con fines (intramundanos)” (Pierucci, 2001: 60).

En lo real encontramos la irracionalidad presente en situaciones donde lo que predomina es la razón u otro tipo de racionalidad. Aunque Weber hable de la coexistencia de la relación de tipo comunitaria y de la relación de tipo societaria, sin duda cuando habla de la civilización occidental, del capitalismo occidental, él deja claro que existe predominancia de la acción racional en relación con fines como forma típica de relación.

Aquí no nos referimos a la religión tribal, valorada como una religión tradicional del pasado, ya que, al fin de cuentas “ya no somos una tribu. La metrópoli esparrsa, diversifica, posibilita muchas opciones y abre oportunidades. Muchos son los posibles objetos de lealtad” (Prandi, 1991: 218). Nos referimos al vínculo que existe, en el presente, entre cuestiones religiosas que dicen respeto a un mundo mágico, que tocan el tema de la magia, pero buscada racionalmente. Aunque la relación entre la magia y el resultado esperado sea una relación externa, la magia es buscada intencionalmente con vistas a la obtención de un determinado fin.

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, consideramos que “estrategia” es el término más adecuado para designar una situación como

la que pretendemos describir. Hablar de estrategias religiosas posibilita que hablemos de cuestiones relacionadas con la magia que, sin embargo, pasan por la racionalidad con arreglo a fines.

### 1.1 Estrategias para el allende: respuestas para algunas cuestiones de la vida

*O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo*

*El inferno es una ausencia de final que no se puede ver. Pero nosotros deseamos el cielo porque deseamos un final: pero un final en el que, después de él, sigamos viendo todo*

João Guimarães Rosa

Son algunas preguntas determinadas las que impulsan la búsqueda humana por una religión o por religiones distintas. Pesan sobre todo aquellas preguntas tradicionales relacionadas con el allende, con el “más allá” de la vida, relacionadas en última instancia con la existencia humana.

MM1 – J., 47 años, católica y kardecista. La entrevistada buscaba en el kardecismo “una explicación”.

MM5 – W., 55 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista, fue al espiritismo *en búsqueda de respuestas para algunas preguntas de la vida*. Él no ve posibilidad de cambiar de religión, “porque ahora la cosa está mucho más racionalizada [...] está muy incorporada en mí”. Considera importante “*tener una ética religiosa*, poder tener una visión de que existe una divinidad y la cosa no sólo es el hombre individualizado”.

NMM2 – P., 29 años, católico y orientalista. El entrevistado dice que al buscar las religiones orientales “buscaba respuestas, buscaba llenarse [...]”. La *Seicho-no-Iê* fue donde yo me encontré, *donde me completó, donde yo encontré todas las respuestas para mis preguntas*”.

NMM3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado afirma que el espiritismo le proporcionó “*un esclarecimiento con respeto a la vida humana, a los hechos que ocurren después de la muerte*”. Él afirma que: “*lo más importante de todo es la persona acreditar en un Ser supremo y practicar la ley del amor y de la caridad*”.

NMM5 – A., 26 años, Pentecostés. El entrevistado dice que en la Iglesia Renacer en Cristo “hoy estoy recibiendo las respuestas que estoy buscando”. Escogió la Iglesia Renacer porque se identificó con ella. El entrevistado no permaneció en el catolicismo porque “creo que en la vida nosotros siempre tenemos que estar buscando una respuesta y cuando nosotros la encontramos tenemos que firmar los pies en ella”.

NMM10 – P., 35 años, orientalista. El entrevistado afirma que “hoy en día está todo muy materializado, sin considerar que *nosotros también somos espíritu*”.

NMM17 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado dice admirar el budismo debido a “*cuestiones más metafísicas y teológicas*”.

Se trata de “*cuestiones más metafísicas y teológicas*”, en las palabras de este último entrevistado. Son cuestiones profundas y de difícil comprensión, que cuando son planteadas sirven para tener “*un esclarecimiento con respeto a la vida humana, a los hechos que ocurren después de la muerte*”.

La satisfacción aquí ocurre en el nivel existencial. Quizá podamos arriesgarnos a decir que es la satisfacción que requiere de más trabajo por parte de los intelectuales religiosos, por ser la más compleja y, por eso, exige una mayor elaboración, un mayor cuidado. Son cuestiones de difícil satisfacción, pues son muy subjetivas, incidiendo de forma diversa en los diferentes agentes religiosos. A pesar de ello, es —si no la más importante— una de las más antiguas búsquedas religiosas.

Aunque la cultura moderna favorezca en gran medida la asociación entre la salvación y la satisfacción personal, el hombre religioso todavía se encuentra preso en la antigua necesidad de respuestas para su existencia. La búsqueda de sentido ronda los corazones de las personas que, a pesar de tener todo (o casi todo) que el mundo basado en la ciencia les puede dar, ansían por algo más: “la identificación entre salvación y satisfacción personal, propia de la cultura moderna, dificulta nuestro percibir contemporáneo en relación con las experiencias negativas (sufrimiento, fracaso, injusticia, muerte) de salvación, aunque frecuentemente tales experiencias hagan emerger en el hombre la nostalgia de Dios” (Miranda, 1992: 210).

## 1.2 Estrategias: la importancia de la plausibilidad

*Es una cuestión de fe, fe no tiene lógica, pero dentro de la fe  
tu puedes tener algunas explicaciones, algunas referencias  
[...]. Y a mi me gusta la lógica.  
(Testimonio de un entrevistado)*

La coherencia en la fe viene asociada a otras características que para los entrevistados son indispensables, tales como: un discurso interesante, una explicación plausible, lógica, razón, sustento, profundidad, sentido, esclarecimiento, raciocinio, claridad. Son estas características las que van a decidir si una religión es, de hecho, significativa para quienes a ella recurren. Es lo que podemos percibir en testimonios como los siguientes:

MM4 – A., 52 años, kardecista. El entrevistado, en relación con los preceptos de esta religión, dice que “procura tener un comportamiento correcto en búsqueda de la evolución”. No ve la posibilidad de cambiar de religión, pues el espiritismo responde a sus necesidades espirituales.

MM5 – W., 55 años, kardecista. El entrevistado está en el espiritismo hace 15 años. Según él, “el discurso empezó a interesarme”. Eran personas de nivel superior que fueron a entrevistarle, personas que “además de nivel intelectual, tenían un conocimiento doctrinario muy fuerte [...]”. Yo no quiero una explicación científica, sino una explicación plausible, una explicación en la que tú puedes adquirir una conciencia de porqué aquello es aquello”.

NMM1 – A., 55 años, kardecista y orientalista. Según el entrevistado, existen algunas cosas incoherentes en el catolicismo: “yo sigo encontrando muchas incoherencias”.

NMM3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado afirma que no pretende cambiar de religión pues “el espiritismo me completa [...] es una creencia en donde todo tiene una razón de ser”. En su testimonio, él habla varias veces de una “fe lógica, racionalizada, con conocimiento de causa”.

NMM13 – V., 37 años, católica. La entrevistada actualmente frecuenta el ala de la renovación carismática católica, la cual “*me trajo de vuelta el sentido que había perdido por la religión*”.

NMM15 – E., 74 años, kardecista. El entrevistado se considera espiritista. Afirma que “el *Libro de los espíritus*, de Alan Kardec, así como el *Evangelio según el espiritismo* son espectaculares: te dan una visión muy diferente de la que tienes. Es mucho más plausible que aquello que aprendemos en la religión católica”.

NMM16 – S., 38 años, católica y kardecista. “el kardecismo empezó a gustarme más que la Iglesia Católica, responde más para mí que la Iglesia Católica [...]. La idea de la Iglesia Católica de que la vida acaba y te vas al purgatorio y te quedas esperando por el juicio final no me agrada, no responde para mí, es incoherente, no tiene sentido”.

NMM17 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado dice admirar el budismo por causa de “cuestiones más metafísicas y teológicas, que yo creo que son mejor resueltas en estas religiones que en el catolicismo”.

De acuerdo con estos testimonios, la estrategia, a pesar de ser una acción bien planeada, acomoda actitudes diferenciadas, como la actitud mágica y la actitud orientada por valores. Esta última, por más que aparente no estimular las estrategias, aparece como una forma de seleccionar visiones de mundo más o menos plausibles. La exigencia de plausibilidad es algo que, por más que nos parezca contradictorio en biografías que se encuentran demasiado presas en el “aquí y ahora”, está presente en los discursos de los entrevistados.

Se invierte en una estrategia si la visión de mundo relacionada con ella es coherente y explicativa. Debido al hecho de que ser estrategia —a pesar de ser una actitud de medidas—, implica riesgos, es preferible tener algunas certezas básicas antes de seguir adelante. Es una certeza que es fundamental traer consigo antes de partir hacia el riesgo de una estrategia, es poder, al menos, contar con visiones del mundo coherentes, consistentes, o aun convincentes. De dos, una: o se encara la estrategia como riesgo que debe ser bien planeado antes de ser ejecutado o, se enreda por caminos tortuosos, complejos, difíciles de pasar, dudosos, incompletos, amedrentadores, poco alumbrados. El sujeto puede, en su extremo, perderse y ya

no encontrar la salida. Puede arrepentirse amargamente quien haga tal elección sin planear debidamente, pues de ella podrían surgir muchos inconvenientes que no siempre podrán ser resueltos.

O sea, quien realiza estrategias difícilmente estará insensible a la plausibilidad de las visiones de mundo. Son éstas las que establecerán los criterios que irán a permitir la percepción de si lo invertido en la estrategia es o no viable. Por eso, cuando vemos los “discursos interesantes”, “explicaciones plausibles”, “coherencias”, “conocimiento de causa”, “fe lógica”, no debemos asombrarnos y ver en eso algo contradictorio a las estrategias. Tal como afirma uno de nuestros entrevistados, a pesar de que la fe no tiene lógica, es perfectamente posible tener explicaciones que sean razonables en su interior.

A pesar de que la secularización haya acarreado “un amplio colapso de la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales” (Berger, 1985: 194), la búsqueda religiosa está intrínsecamente relacionada a la cuestión de la plausibilidad. El hecho de ser asediado “por una vasta gama de tentativas de definición de la realidad religiosa o no” (*Ibidem.*), hizo que el hombre religioso acarrease consigo una cierta inseguridad en relación con la religión. Según Berger (1985), eso fue lo que ocurrió a partir del momento en que se instauró el fenómeno del pluralismo religioso.

### 1.3 Estrategias para el aquende (“*Para que vaya bien y vivas largos años...*”)

Una postura muy notoria entre aquellos que buscan determinada religión o religiones es la búsqueda de soluciones súbitas para problemas también súbitos como, por ejemplo, enfermedades generalmente incurables, de las cuales sólo un milagro puede dar cuenta.

MM2 – S., 38 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista. Por el hecho de estar enfermo de tuberculosis, entró al espiritismo y encontró la cura.

MM6 – M., 43 años, pentecostés. La entrevistada afirma que “a partir del momento en que recibí un milagro, que yo estaba con cáncer y yo fui a la iglesia y fui curada [...]. Entonces, a partir de este mo-

mento yo, *sabiendo que Dios ya había hecho ese milagro, me fui afirmando más en la Iglesia Evangélica*".

MMII – N., 49 años, pentecostés. La entrevistada frecuenta la Iglesia Dios es Amor. Dice que fue a esta iglesia con sus tíos, porque desde que llegó a São Paulo "sentía un dolor en el estómago: [...] y así, después de eso, yo no sentí más nada en el estómago".

MMI8 – I., 26 años, pentecostés. La entrevistada frecuenta la Iglesia Universal del Reino de Dios. Buscó esta iglesia porque tenía un ganglio en el pecho y los médicos ya estaban casi sin esperanzas. Entonces empezó a ir a la Universal y prometió que "si yo soy curada, ya no salgo de aquí".

NMM7 – A., 30 años, orientalista. Conforme la entrevistada, cuando entró en el budismo la situación de la familia no estaba buena y la entrevistada tenía muchos problemas de salud: "lo que yo buscaba era ser una persona normal físicamente y más todavía psicológicamente. Yo tenía disritmia".

NMM9 – S., 68 años, afrobrasileño. El entrevistado afirma que fue sanado por el espiritismo (pero no está claro si se refiere al kardecismo o a la Umbanda). También afirma que "*mi hermana mayor tenía un cáncer y ellos (los del Centro Espirita del barrio del Limão) no dejaron que ella sufriera tanto*".

NMMI2 – M., 64 años, católica. La entrevistada dice que su infancia como católica estuvo marcada por una enfermedad grave. Su madre hizo una promesa para la Virgen y ella quedó sanada: "entonces empecé a hablar, a caminar normalmente, me quedé curada, nunca más tuve nada".

Si no hay Dios, "estamos todos en lucha contra las casualidades"<sup>5</sup>. Y las eventualidades no son pocas: llegan súbitamente y pueden provocar grandes daños en la vida de aquellos que no se previnieron garantizando los servicios del Dios del aquí y ahora. Servicios que no presuponen cambios de concepción de mundo, ya que éstos están accesibles a cualquier persona que los necesite. Es necesario apenas creer en su

<sup>5</sup> João Guimarães Rosa, en: *Grande sertão: veredas*.

eficacia, ya que, desde el punto de vista de la religión como servicio, se comprende que “nadie necesita necesariamente convertirse, cambiar su concepción del mundo para, a través del servicio mágico del oficiante religioso, tener acceso a las fuerzas del sagrado, las fuerzas sobrenaturales que abren el camino a la satisfacción de las necesidades, que pueden ser materiales, simbólicas, afectivas y otras similares” (Pierucci y Prandi, 1996: 100).

En la concepción de la religión como servicio, la prioridad no está “en la alabanza a Dios o en la predicación” (Negrão, 2001:52), sino en la resolución y solución de los problemas inmediatos que acosan a las personas. No existe, por lo tanto, “la idea de salvación, la búsqueda por un mundo mejor, en que la corrupción esté superada”. En las religiones “mágicas”, la búsqueda de los fieles es por la “interferencia en este mundo de fuerzas sagradas que vienen, eso sí, del otro mundo” (Prandi, 1991: 212).

Este fenómeno no es reciente. Desde otros tiempos, “las religiones primitivas eran consideradas por sus adeptos como un medio de obtener un poder sobrenatural [...], de control sobre la vida del hombre” (Thomas, 1991). Desde estos tiempos, las adversidades de la vida han estado presentes y hasta con mayor intensidad. Los hombres estaban más susceptibles a las dificultades terrenales, siendo que “la impotencia frente a la enfermedad era un elemento fundamental en la base de las creencias. Igualmente fundamental era la vulnerabilidad en relación con otros tipos de desgracias, principalmente cuando venían repentinamente” (*Idem.*: 26).

Aunque existan situaciones en que la adhesión a determinada religión ocurra de manera desvinculada de los problemas personales, esta todavía no es la regla: “a pesar de la disposición para escuchar, las conversiones se dan cuando existen otros elementos que desencadenan el proceso: enfermedad, penuria económica, desilusiones y problemas familiares” (Novaes, 1985: 91). Salvo algunas excepciones, en la mayor parte de los casos lo que vemos en la práctica es aquella postura de tiempos atrás, en que se buscaba una religión para atenuar los sufrimientos y prolongar los años de permanencia en este mundo. Esta búsqueda ocurre de manera consciente por parte de las personas que la emprenden. Ellas tienen noción de que el sufrimiento y la aflicción son los sentimientos que las impulsan en la búsqueda de determinadas

religiones. Esta conciencia está tan arraigada que “ya circula el dicho inicialmente difundido entre espiritistas y umbandistas: ‘ir por el dolor o por el amor’” (Negrao, 2001: 44).

Las personas muchas veces se insertan en el contexto religioso motivadas por cuestiones que van más allá de las necesidades personales, pero que están entrelazadas a ellas. Al fin de cuentas, un malestar en la familia puede intervenir en la calidad de vida de cada una de las personas aisladamente. Por eso, son cuestiones que tienen peso frente a la búsqueda religiosa.

NMM12 – M., 64 años, católica. En relación con el hecho de haber buscado la Umbanda, la entrevistada afirma que fue “para ver si podría acabar con los problemas dentro de la casa [...] era una situación muy difícil, muchos problemas que encontramos dentro de casa [...]: la hija que no va bien con el marido, las peleas... mi marido era alcohólico”. La entrevistada también buscó la Iglesia Universal del Reino de Dios por causa de estos motivos.

NMM14 – M., 48 años, afrobrasileña y pentecostés. La entrevistada comenzó a frecuentar la Umbanda “por causa del matrimonio, por causa de aquellas crisis que tenemos en el matrimonio: entonces vamos allá para hacer un trabajo [...]. Ahora ya no busco nada porque estoy bien. Mis hijos tienen salud, pero en la época en que empecé, el problema era el matrimonio, entonces yo buscaba una cura para mi matrimonio”. En la Umbanda, la entrevistada hizo un trabajo para “abrir el camino” de los hijos y del marido.

El bienestar material no es menos importante que la cura de una enfermedad. Se encuentra en el mismo nivel en cuanto necesidad básica de supervivencia. Es, por lo tanto, una fuerte bandera:

MM9 – M., 33 años, católico. El entrevistado frecuentaba la IURD, “pero para las campañas electorales, para negocios y empleo”.

NMM11 – N., 49 años, kardecista. La entrevistada, en relación con el motivo de haber buscado auxilio en el espiritismo afirma que “nosotros los seres humanos en verdad sólo entramos en una religión

diferente porque pensamos que ella va a dar un viraje en la vida, porque pensamos que vamos mejorar de hoy para mañana, porque pensamos que vamos mejorar si estamos desempleados, entonces, lo que te lleva a una religión es el desespero”.

NMM15 – E., 74 años, kardecista. El entrevistado buscó el espiritismo porque “necesitaba un empleo” por eso dice: “yo creo en una cosa: toda persona se lanza a una religión cuando necesita de algo”. El entrevistado conoció el espiritismo por medio de su vecina, cuando estaba desempleado.

NMM18 – Orientalista. El entrevistado dice que en el budismo “empecé a encontrar respuestas a través de los beneficios en lo cotidiano, porque yo era una persona profesionalmente sin suerte, una persona a la cual las cosas no ocurrían de la forma como yo quería, como yo objetivaba. Después de empezar la búsqueda de la práctica budista [...] logré atraer resultados concretos para el cotidiano [...], logré abrir puertas para poder tener una profesión que me diera una mejor ganancia”.

Esta bandera es levantada no sólo por aquellos que la demandan, sino por aquellos que la ofrecen, principalmente: los intelectuales religiosos. Es muy importante que tengamos claro el hecho de que, a pesar de ser una búsqueda constante, ésta sólo existe porque también existe una oferta constante. Es decir: “la invitación de un creyente que detectó algún área problemática en su vida hace con que, al buscar esta agencia las personas ya están, de cierta manera, adoctrinadas por aquél que las invita y ya se dirigen hacia la predicación predispuestos a encontrar la solución a sus problemas” (Novaes, 1985: 91).

Tal realidad nos pone en contacto con el punto de vista weberiano según el cual “la demanda ‘religiosa’ siempre fue, es y sigue siendo constituida esencialmente de intereses relacionados antes que nada con el más acá [...] En diversos momentos, en lugar de calificar esta demanda como religiosa, Weber prefiere calificarla de mágica. Lo propiamente religioso es la oferta [...]. Sólo de esta manera tiene sentido hablar empíricamente, y no normativamente como lo hacen algunos, de *homo religiosus*. Porque el hombre no nace religioso, él se vuelve religioso” (Pierucci, 2001: 61).

## 1.4 Estrategia: sincretismo

*Mi familia era muy religiosa y muy católica, a pesar de que nuestra religión es muy mezclada [...] la religión era una cosa muy fuerte, pero mezclada [...] aunque yo había empezado a frecuentar el espiritismo, yo me iba un poco a la iglesia. Ese cambio es una cosa interesante, pues no es un salto, o una especie de cambio de colores que... este... cómo se dice... degradar.*

(Testimonio de persona entrevistada)

Elaborar estrategias es sincretizar, es constituir una religión. Es hacer que las diferencias se unan para constituir un todo coherente. Es mezclar actitudes y mentalidades sin complicarse. Es vivir el desencanto del mundo juntamente con el encanto, cubriendo brechas que, en el mundo modernizado, la ciencia no es capaz de hacerlo. En suma, es volver posible la religión —así como en un juego de colores—, usando diversas combinaciones y estadios: es degradar el color que a principio estaba encerrado en sí mismo. Uno de los significados de degradar es “disminuir progresivamente la intensidad de un color en una pintura” (Diccionario Larousse).

MM3 – J., 49 años, orientalista. El entrevistado afirma que “quiera o no quiera, soy budista, pero nosotros nunca olvidamos nuestras raíces: siempre me sorprende a mi mismo hablando de los santos de la iglesia católica”.

NMM6 – Católica y orientalista. La entrevistada dice no tener una religión determinada: “yo no tengo exactamente una religión en el sentido de estar filiada a una doctrina [...] ahora estoy en un proceso de experiencia espiritual. Por ejemplo, hablo mucho de la espiritualidad cristiana, pero hay un otro lado que yo vivo a través de lo que conozco del hinduismo”.

NMM7 – Orientalista. La entrevistada es budista. Cuando era niña, iba a la Iglesia Mesianica con su madre y su tía y afirma que: “allá es diferente, era muy mezclado. Tu rezabas tres rezos: rezaba católico, oraciones mesianicas y egipcioismo”.

NMM9 – S., 68 años, afrobrasileño. El entrevistado afirma que antes sus padres “estaban un poco para el espiritismo, pero nunca dejaron de frecuentar las misas”. Él afirma que “aunque me haya vuelto espiritista, siempre tuve fe en el catolicismo [...] al fin de cuentas, todo es igual”.

NMMI7 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado, en relación con las religiones en general, afirma que “creo que en una sociedad laica y moderna como la nuestra, las religiones tienden a misturarse”.

NMMI8 – Orientalista. El entrevistado cree que la reencarnación, en el espiritismo, “se aproxima al budismo [...] se encajan en estas cuestiones”.

Afirmaciones como: “los fundamentos de las religiones son más o menos parecidos” y “se aprende tanto en una como en otra”, forman parte de discursos a través de los cuales los agentes religiosos buscan argumentar y justificar la posibilidad ilimitada de colocar creencias distintas sobre un único fundamento: sólo hay un Dios.

Por medio de este principio, los sujetos se apropian de diversos contenidos religiosos y los traducen tal cual fuera un calidoscopio, produciendo infinitas combinaciones. Entonces es posible señalar, así como hizo Carvalho que “la presencia de creaciones de signos religiosos, es decir, de una construcción progresiva —en lugar de un aferrarse a la tradición— de sistemas sincréticos cada vez más torcidos, siempre mutantes, calidoscópicos, que se apoyan en una cultura religiosa en constante ampliación” (1992: 153).

Muchas mezclas. Aquello que no cambia de una vez por todas, se integra al seductor universo de colores que no se imponen, de los colores que se mezclan: es el degradar de las creencias.

#### 1.4.1. Sincretizar es servirse de mundos distintos: ciencia y religión

En un mundo donde impera la modernidad, es de esperarse la certeza de las cosas y acontecimientos, ya que todo es previsto, desarrollado y resuelto por la ciencia, es decir, los hombres raramente tendrían algo

de lo cual quejarse. Entretanto, no es así que se desarrollan los hechos. La verdad es que la ciencia no es accesible a todos, mucho menos tiene soluciones para todas las necesidades.

**MM2** – S., 38 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista. Con la muerte de su padre y el hecho de estar enfermo de tuberculosis, él encontró la cura en el espiritismo. Dijo que el tratamiento de su enfermedad, si dependiera sólo de los médicos, iba a ser más prolongado. Con el espiritismo, se recuperó en cinco meses: “fue eso lo que me llevó a creer y seguir”. Entretanto, el entrevistado no descarta la importancia de la medicina en su cura al afirmar que “logré una cura que, si no fue completa, al menos ayudó y aceleró el proceso de la medicina normal, del tratamiento médico normal”.

**MM 6** – M., 43 años, pentecostés. La entrevistada dice haber sido curada del cáncer en la Iglesia Asamblea de Dios: “a partir del momento en que recibí el milagro, yo estaba con cáncer y fui a la iglesia y fui curada, entonces yo fui con el doctor y constató que yo ya no tenía más el nódulo que me iban a operar. Me hice nuevamente los análisis y ya no tenía nada”.

**MM10** – M., 37 años, pentecostés. La entrevistada dice que entró en la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) después que tuvo un derrame y ya no podría moverse, quedando prácticamente paralizada. Ella fue a la IURD debido a su enfermedad: “Dios es mi medicina”. Según la entrevistada, fue a través de esta denominación religiosa que ella volvió a caminar y por eso ella cree que la iglesia ayudó más que las medicinas.

**MM18** – Pentecostés. La entrevistada frecuenta la IURD. Buscó esta iglesia porque tenía un nódulo en el seno y los doctores ya estaban sin esperanzas. Entonces, ella empezó a frecuentar la Iglesia Universal y prometió que “si soy curada, ya no salgo de aquí”. Cuando era la quinta vez que ella estaba frecuentando esta iglesia, ya se sentía mejor y el médico dijo que ella ya no tenía más nada.

**NMM9** – Afrobrasileño. El entrevistado afirma que fue curado por el espiritismo (Umbanda). También afirma: “mi hermana mayor tenía un cáncer y ellos (*los del Centro Espirita del barrio del Limão*) no deja-

ron que ella sufriera tanto. Allá yo llevé a todos los que conocía. Mi cuñado una vez tuvo miedo, pues no estaba siguiendo orientaciones médicas, pero sí orientaciones espiritistas y él estaba con miedo. Nosotros hicimos una pregunta al *preto velho*<sup>6</sup> y él dijo: 'no se preocupen ustedes: yo cierro los ojos del médico', y así fue".

En estos momentos, de fracaso del mundo de la técnica y de la ciencia, todavía sobra espacio para la actuación de la religión y de las prácticas mágicas, las cuales "nunca llegan a desaparecer [pues] el mundo desencantado no llega a todas las capas sociales de la población; la ciencia está cada vez más obligada a disminuir el intervalo de lo previsible; lo inesperado y lo imprevisto vuelven reiteradamente a atacar" (Prandi, 1991: 189).

Podemos observar, en los relatos de algunos entrevistados, que la religión es percibida como un recurso extra cuando todo parece estar perdido, cuando la ciencia, con todos sus "poderes reales" es descalificada y, cuando no es sustituida, es asociada a los "poderes sobrenaturales", los cuales terminan por proporcionar una mayor eficacia en determinadas situaciones.

Ocurre, entonces, tanto una sustitución de la ciencia por la religión como una asociación de ambas en determinados momentos. El lugar en donde la ciencia (con toda su eficacia) no logra entrar es en la religión que realiza milagros, donde "el pensamiento racional y el conocimiento científico logra explicar solamente una parte de los problemas del sufrimiento, del dolor, de la enfermedad y de la salud, permaneciendo las cuestiones que rodean la naturaleza del problema" (Schweickardt, 2002: 231). Así la religión entra en escena.

Este proceso, en principio, podría ser considerado contradictorio, sin embargo, "la reinscripción de lo sagrado (salvaje, instituido, mágico o religioso) en el espacio social de la metrópoli, conviviendo al lado del pensamiento racional, utilitario, manipulador y secular, no se realiza como contradicción (o como un modelo a ser superado)" (Silva, 1995:

---

<sup>6</sup> Los "preto velhos" (negros viejos) son espíritus de los esclavos negros ancianos que se presentan y son venerados en la Umbanda. Representan espíritus de humildad, paciencia y sabiduría. Sus manifestaciones son muy respetadas y hasta invocadas, ya que son los que orientan, prestan auxilios, consejos y dan recetas de medicinas naturales para los males del cuerpo y también del alma (N. de la T.).

31). Trátase, entonces, de percibir la ciencia y religión como modelos distintos y, sin embargo, posibles de convivir en un mismo mundo sin ningún problema. La verdad es que “consiste en dos lenguajes simbólicos que, si existen o persisten es porque los dos tienen algo que decir, o sea, su poder de representar la realidad o proponer patrones de orientación del comportamiento colectivo sigue actuando, sea para entender el mundo tal como ‘es’ o como ‘debería ser’, para explicar el dolor o para aludir a las dimensiones ontológicas de la vida humana” (*Ibidem.*).

No es posible que la ciencia ignore totalmente la religión, así como no es posible que la religión ignore totalmente el pensamiento mágico. A este pensamiento se acude cuando las religiones institucionalizadas no producen un contenido plausible. Es sabido que la “ciencia, siendo fruto del esfuerzo humano de racionalizar todos los elementos de la vida, no logró eliminar la búsqueda mágica para los sufrimientos exactamente porque la vida es demasiado compleja para encerrarse en simples modelos” (Schweickardt, 2002: 89).

Tanto en los casos de la ciencia como de la religión se trata, en primer lugar, de modelos económicos por medio de los cuales se comercializa la cura para la enfermedad. Tanto las instituciones médicas como las religiosas “se organizan en términos empresariales, racionales, para vender sus servicios y mercancías a una clientela necesitada”. Además, el hecho de que estas dos instituciones se encuentren en un mismo nivel consiste “en la razón porque frecuentemente se transita de una empresa a otra [...] y este tránsito sugiere que las dos desarrollan las mismas funciones” (Alves, 1984: 115).

Sin embargo, más allá de una “explotación de la fe popular” que creemos deben llevarse a cabo, en la opción por la religión como instrumento de cura de las enfermedades está implícito “el desespero con relación a la cura humana: la inaccesibilidad de los servicios de salud, el alto costo de las consultas médicas y de los medicamentos, las barreras burocráticas que se interponen entre el enfermo y la cura” (*Idem.*: 116).

### 1.4.2. Sincretizar es servirse de mundos distintos: magia y religión

*...Allá había un propósito para la sal. Costaba hasta 20 pesos, una sal allá adentro y el pastor consagró y ungió [...] entonces yo puse la sal en el zapato de mi marido, puse en su billetera y dije: 'Ay, Dios mío, el Señor tendrá que honrar' y sólo con eso mi marido logró un empleo.  
(Testimonio de una entrevistada)*

El apego a elementos mágicos puede ocurrir en momentos en los cuales tanto lo religioso institucionalizado cuanto la ciencia, no logran dar el sentido y el resultado esperados, es decir, “el problema del dolor y del sufrimiento es una fuerte motivación para la búsqueda de elementos mágicos para la cura, conduciendo a las masas hacia prácticas religiosas no jerarquizadas, no intelectualizadas, no formales” (Schweickardt, 2002: 60).

NMM 3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado frecuenta el kardecismo, donde se inició después de la muerte de su esposa. En el espiritismo kardecista él frecuenta las reuniones de “recibimiento de ‘toques’ magnéticos. Es parte del espiritismo, de la práctica del espiritismo”.

NMM7 – Orientalista. La entrevistada es budista “hago *daimoko* por las mañanas y por las noches. Por las mañanas estoy convencida de que voy tener un día perfecto”.

NMM10 – P., 35 años, orientalista. El entrevistado frecuenta el budismo: “todas las semanas nos reunimos en la casa uno o de otro para hacer las oraciones y los relatos. Así se hace: tú tienes las oraciones, los *gonguiô*, que tú haces todos los días volteado para el este, que es donde nace el Sol. Y en las oraciones, tú haces los pedidos. Quien recibe las gracias hace los relatos de las gracias que alcanzó”.

NMM12 – M., 64 años, católica. La entrevistada afirma que su niñez en el catolicismo estuvo marcada por el hecho de tener una enfermedad grave y que su madre hizo una promesa para la Virgen y ella quedó curada: “entonces yo empecé a hablar, a caminar normalmente: quedé curada y nunca más tuve nada”.

NMM14 – M., 48 años, afrobrasileña y pentecostés. La entrevistada recientemente estuvo en la Iglesia Universal del Reino de Dios y siempre escucha los programas de radio de esta iglesia: “me gusta la oración que ellos hacen [...]. Yo pongo un vaso con agua y sigo todos los pasos que ellos piden”. En la Umbanda, la entrevistada hizo un trabajo para “abrir el camino” de los hijos y del marido.

Estas situaciones “mágicas” son llevadas a cabo con mucha frecuencia. Primero, tanto la ciencia como la religión dejan un espacio para ellas. Segundo, porque “aquello que funciona no es cuestionado, pues son suficientes para explicar la realidad vivida. Los símbolos no son racionalizados, sino sentidos y vivenciados. Por lo tanto, la pregunta sobre el significado está en el plano de la intelectualización del fenómeno, mientras la magia está en la vivencia del mismo” (*Idem.*: 172).

Por medio del pentecostalismo y de las religiones afrobrasileñas “el país transitó por un amplio proceso de *remagicalización*, una valoración de la magia como no se había visto durante mucho tiempo” (Pierucci y Prandi, 1996: 98). Mucho de eso se dio debido a la pérdida de eficacia del catolicismo como fuente tradicional de plausibilidad y al hecho de que el vacío dejado por éste no fue ocupado por las interpretaciones no religiosas del mundo (*Ibidem.*).

Los entrevistados, al mismo tiempo en que parecen manipular lo sagrado, también establecen con él ciertas negociaciones. Por ejemplo, los agentes religiosos manipulan lo sagrado por medio de rituales, pero también imploran a este mismo Ser superior que tome en cuenta el sacrificio que se hace, estableciéndose, así, una negociación. Sería apenas manipulación si no hubiese un diálogo entre esos individuos y su Dios y, al contrario, todo se resumiera apenas en rituales manipulados.

## 2. Relativismo religioso: un no-divisor de aguas

A pesar de la posibilidad de estrategias puntuales, éstas se realizan dentro de los límites de dos variantes del campo religioso: la magia y la religión. Estas dos formas de relacionarse con lo sagrado abarcan todas las estrategias. Por medio de ellas las estrategias se realizan, y eso ocu-

re en función del relativismo religioso. Éste es puesto en práctica porque “Dios, además de ser sólo uno, dio el libre albedrío a los hombres” (testimonio de un entrevistado).

Tal como en la investigación realizada por Negrão (2001), que constató en este tipo de discurso la justificativa del movimiento interno al interior de las religiones protestantes<sup>7</sup>, encontramos agentes religiosos que también se comportan de forma semejante, pero que van más allá del campo protestante. Éstos lidian con tal discurso de manera más abarcadora. Decir que “sólo hay un Dios” no significa apenas la apertura para circular en el campo protestante. Mucho más que eso, lo que vemos es una justificativa que torna posible el tránsito por todo y cualquier tipo de creencia. Estos sujetos visibilizan cómo se hace, actualmente, el acuerdo entre magia y religión, y cómo (al contrario de lo que se piensa), este acuerdo ocurre sin ninguna confusión. Lo que encontramos aquí son “identidades porosas” (Sanchis, 1997) que articulan, al mismo tiempo, dos cosas distintas: la búsqueda por la redención y la resolución de los problemas cotidianos. En este tipo de religiosidad, encontramos “un interés pragmático en el origen del sentido religioso. La orientación mágico-religiosa recomienda un intercambio ritual asiduo y constante con los seres sagrados, sin embargo, de modo especial con aquellos ‘comprobados’ como milagrosos (virgen, santos, *animitas* milagrosas). Eso para que ‘todo te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra’” (Weber, 1964: 328; Parker, 1996: 282).

Los agentes religiosos de esta investigación pueden ser considerados, al contrario de hijos del racionalismo Occidental, como hijos de una cultura “hemiderma”<sup>8</sup> latinoamericana de la cual habla Parker (1996). Una cultura que se constituye por identidades porosas, que fácilmente entran en contacto unas con otras, no de forma impositiva, sino de manera híbrida. El racionalismo occidental y la exclusividad de su racionalidad ética no encuentran lugar frente a la religiosidad la-

---

<sup>7</sup> En Brasil las religiones protestantes son las que surgieron a partir de la Reforma Protestante en los siglos XVI y XVII en Europa: luterana, calvinista, reformada, presbiteriana y metodista. Éstas se implementaron en el territorio brasileño a partir de 1810 y hasta 1900 con la inmigración masiva de europeos (*N. de la T.*).

<sup>8</sup> Cultura que establece un diálogo entre lo tradicional y lo moderno.

tinoamericana y a su racionalismo “hemidermo”, lo cual no se limita a lo que le imponen y busca en sus raíces un complemento simbólico sustantivo. Trátase de un racionalismo en los modelos y estilo de la religiosidad popular, donde por medio de un “mayor distanciamiento del complejo mecanismo de la racionalidad formal [...] lo mágico aparece como una alternativa de solución” (Eleta, 2000: 130-131). Sin embargo, no por eso consiste en un racionalismo libre de coherencia, al contrario, se trata de un racionalismo que “se afirma en la trascendencia y no en un aglomerado de supersticiones y de magia” (Parker, 1996: 165).

Nuestra cultura, que une lo tradicional a lo moderno, todavía favorece, en el ámbito de la religión, una transformación idéntica. Al posibilitar que lo sagrado abarque formas opuestas, sin que con ello se vuelva contradictorio para los sujetos que lo buscan, encontramos “un camino de transformación para otra concepción de religión que no se contrapone necesariamente a lo mágico: ambas pueden ahora completarse o volverse una sola cosa” (Eleta, 2000: 145).

La fe religiosa que vemos llevada a la práctica por el agente religioso es una fe propia de la creatividad de esos sujetos, los cuales no se dejan intimidar por lo que se considera “políticamente correcto” en la racionalidad ética Occidental. Es una fe que, claro está, se alimenta de esta racionalidad que se impone, pero, no obstante, no se deja dominar por ella. Toma para sí misma los contornos de esta racionalidad, pero no se deja capturar completamente, va cosiendo, tejiendo significados que no sólo se alimentan de esta racionalidad dada, sino que van más allá de ella. Un “más allá” que no es futurista, al contrario, es nostálgico: recuerda un pasado encantado.

Además del campo de prácticas y de los factores estructurales favorables a la reproducción del sentido religioso, existe una racionalidad popular, diferente de la occidental, en la cual habita, encubre y retroalimenta la fe religiosa. La religión como factor determinante en la conformación de patrones culturales, que orientan y regulan esas prácticas, se reproduce por una virtud propia y característica de la mentalidad colectiva del pueblo. Es lo que llamamos de *sincretismo de la mentalidad popular* (Parker, 1996: 305).

Revivir este pasado nostálgico es ir más allá de las fronteras limitantes de lo simbólico, fronteras que se construyeron a lo largo de milenios. Estas mismas fronteras fueron rebajadas y en su lugar se confeccionó algo como una “colcha de retazos” que es hecha de retazos de racionalidades diversas, cada una de ellas con su grado de importancia e interdependencia entre sí, pues cada una de estas racionalidades son cosidas una en la otra para formar esta “colcha simbólica”.

¿Estaremos hablando de reencantamiento? ¿Este concepto polémico que en los últimos años ha sido muy discutido? ¿Sería el momento de arriesgarse y suponer tal “herejía”? Muchos no están de acuerdo en debatir este concepto y terminamos sin saber si el mismo es un concepto tomado de Max Weber o si es un concepto en contra de Weber. Pierucci (2001) hace una crítica a los defensores de un posible reencantamiento, pues éstos cometen el error de asociar la noción de secularización a la de desencanto religioso del mundo. Este último lleva al grave error de asociar el desencanto a la pérdida de la religión y, por lo tanto, reencanto con la vuelta del sagrado en el mundo modernizado y científico. Para Pierucci (2001) eso es ir en contra de Weber, además de poner el fin de la religión en la boca de Weber.

El desencanto es comprendido como el apartarse, el controlar o el superar la magia. En este sentido, lo que la realidad nos enseña es que no hubo desencanto, mucho menos que llegamos al fin de la magia. Lo que vemos en Brasil es una religión libre, sin amarras, que se alimenta del extremo del ritual mágico y del extremo del ritual religioso. Es en este sentido que Pierucci afirma que la vuelta de lo sagrado es posible, es decir, “mientras se trata de desencanto como retirada de la magia de la práctica religiosa”. Como ejemplo de ello, recordamos que “del profetismo judaico al protestantismo ascético el progreso del desencanto no fue acto continuo” (Pierucci, 2001: 167).

No queremos responder, aquí, al declive de lo sagrado. Sabemos que hoy en día lo sagrado no tiene la relevancia que tenía en otros tiempos, así como sabemos que lo sagrado no volverá a ser el centro en torno del cual la vida es conducida y pensada. El progreso científico vino para sustituir esta centralidad y difícilmente podrá retroceder. Volver hacia atrás, como sabemos, es imposible. Es decir, “el

regreso a lo religioso no provoca ningún regreso de la influencia de las iglesias: éstas siguen su decline [...]. Nadie podrá negar el decline de lo sagrado, aunque podamos inquietarnos con su permanencia o con el reaparecimiento de creencias irracionales y de comportamientos mágicos” (Touraine, 1994: 254-255).

Para deshacernos de este equívoco y, al mismo tiempo, aclarar el porqué de la importancia actual de los fenómenos religiosos, nos conviene tomar en consideración el hecho de que el sagrado que existe hoy no es el mismo que existía antes, pues “la antigua religión como fuente de trascendencia para la sociedad como un todo fue fragmentada y perdió toda su utilidad. La religión que tomó su lugar es una religión para causas locales, para arreglos específicos” (Pierucci y Prandi, 1996: 273).

Si es así, ¿porqué, entonces, las religiones se han fortalecido y multiplicado? ¿Sería una reacción, aunque tardía, al proceso de desencantamiento provocado por la ciencia? De acuerdo con esta línea de pensamiento, algunos autores afirman que los vacíos dejados por el mundo científico son llenados por las religiones y sus propuestas tentadoras de servicios mágico-religiosos. O sea, “el suceso de la religión y la crisis de la sociedad son, de esta manera, dos caras de una misma moneda, cuyo valor es la propia crisis de la razón” (Pierucci y Prandi, 1996: 104).

La sólida presencia de la magia ocurre por medio del carácter flexible por medio del cual ella se presenta y se difunde. La magia logra extenderse y avanzar debido al hecho de que, en su propia naturaleza —que promueve apertura e innovación— favorece tal situación: “el carácter flexible de la magia le permite convivir y, a veces, fundirse con otras expresiones culturales, garantizando su presencia en los diversos sectores de la sociedad y atravesando todo el tejido social” (Eleta, 2000: 123).

Al hablar de magia como factor de reencantamiento, es menester reflexionar sobre la actual relación entre magia y religión. Actualmente éstas ya no son percibidas como contradictorias, sino que se reconoce en la magia un instrumento que refuerza “el vínculo entre el fiel y el objeto de la fe, estableciéndose entre los dos una relación directa” (*Ibidem.*).

Las personas entrevistadas, algunos de cuyos testimonios fueron analizados en el transcurso de este texto y el anterior que forma parte de este libro, han buscado lo sagrado por todos los medios posi-

bles. Como forma de protegerse de las “tempestades” cotidianas, ellas construyen su propio “paraguas simbólico de protección” (Parker, 1996: 282), y éste es confeccionado con mucha creatividad, a manera de ser práctico y útil.

En otras palabras, el “matrimonio”, realizado por los agentes religiosos aquí analizados, entre cosas tan distintas como la racionalidad tradicional y la racionalidad movida por valores es una de las formas de atribuir significados diversos a la realidad, sin con ello contradecirse. Al mismo tiempo que es “funcional”, esta actitud proporciona respuestas a las cuestiones existenciales de las personas. ¿Qué otra cosa necesitan ellos?

## Consideraciones finales

Aunque la condición social de los migrantes y no migrantes influya en las diferentes trayectorias religiosas, el objetivo de esta investigación fue el de señalar que, independientemente del proceso de migración/no migración, las personas construyen relaciones con lo sagrado que van de un extremo a otro: de los valores en sí mismos hacia los intereses personales y mundanos (aquí y ahora). Este tema fue analizado en el discurso de los agentes religiosos entrevistados.

Hemos visto como los dos grupos se caracterizan por un mismo estilo de comportamiento frente a lo sagrado. Este estilo consiste en el tránsito entre dos extremos de conducta: por un lado, encontramos una acción racional orientada hacia los valores y, por otro lado, se constata una acción tradicional muy cercana al pensamiento mágico. Fue posible evidenciar cómo, al fin de cuentas, el movimiento del campo religioso sigue ocurriendo entre los límites de la magia y de la religión. Son dos formas de relación con lo sagrado que mantienen una dialéctica a través de los tiempos: una invadiendo el campo de la otra, en una relación fluida, donde el relativismo religioso refuerza las mezclas y los intercambios.

Debido a esta dinámica, lo que aparece con claridad en los discursos son sujetos que mezclan dos estilos de conducta. Por medio de un cierto relativismo religioso, el cual se sostiene en argumentos como “Dios nos

dio el libre albedrío” o, principalmente, “sólo hay un Dios”, ellos transitan en los dos extremos del campo religioso, asimilando concomitantemente las posturas mágico-rituales y movidas por valores. Este hecho nos enseña que “aunque exista una convicción ético-doctrinaria por parte de la persona religiosa, la búsqueda de protección contra las dificultades de la vida material y psicosocial sigue actuando” (Negrão, 2001).

## Bibliografia

Alves, Rubem, 1984, “A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?” En: *A cultura do povo*, São Paulo, Editora Cortez.

Berger, Peter, 1985, *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas.

Carvalho, José J., 1992, “Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. En: Maria Clara Bingemer, *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola.

Eleta, Paula, 2000, “O encanto do mágico. A magia como fator de reenchantamento e fragmentação da religião na América do Sul”. En: R. Cipriani *et al.*, *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*, Petrópolis, Editora Vozes.

Miranda, Júlia, 1995, *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*, São Paulo, Maltese.

Miranda, Mário de França, 1992, “A salvação cristã na modernidade”. En: Maria Clara Bingemer, *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola.

Negrão, Lísias, 2001, *Urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado*. Relatório científico anual de projeto temático. São Paulo, FFLCH/USP.

Novaes, R. R., 1985, “Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania”. En: *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, Marco Zero, v.19.

Pais, S. J. M., 2001, *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*, Porto, Editora Âmbar.

Parker, Cristián, 1996, *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*, Petrópolis, Editora Vozes.

Pierucci, Antonio y Reginaldo Prandi, 1996, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec.

Pierucci, Antônio y Flávio de Oliveira, 2001, *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de Livre-Docência.

Prandi, Reginaldo, 1991, *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec.

Sanchis, Pierre, 1997, “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. En: Oro, A. P. y C. A. Steil, (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Editora Vozes.

Schweickardt, J. C., 2002, *Magia e religião na modernidade: Os rezadores em Manaus*, Manaus, Editora da Universidade do Amazonas.

Silva, Vagner Gonçalves, 1995, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Editora Vozes.

Touraine, Alain, 1994, *Crítica da modernidade*, Lisboa, Instituto Piaget.

Weber, Max, 1994, “Sociologia da religião: tipos de relações comunitárias religiosas.” En: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, UnB, v. 1. pp. 279-418.