

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:**

CABRERA, Paula. (2014). "Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica". En: *Revista Virajes*, Vol. 16, No. 1. Manizales: Universidad de Caldas.

**PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA  
PARA EL ESTUDIO DE LA SUBJETIVIDAD  
DESDE UNA PERSPECTIVA  
ANTROPOLÓGICA\***

**PAULA CABRERA\*\***

Recibido: 30 de marzo de 2014  
Aprobado: 18 de agosto de 2014

*Artículo de Reflexión*

---

\* El presente trabajo expone los resultados de mi investigación doctoral.

\*\* Antropóloga. Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Equipo de Antropología de la Subjetividad ([www.antropologiadelasubjetividad.com](http://www.antropologiadelasubjetividad.com)). Profesora del Departamento de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA); del Doctorado en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales, UBA); y de la Facultad de Humanidades (Universidad de Belgrano). E-mail: [cabrerapaula@yahoo.com.ar](mailto:cabrerapaula@yahoo.com.ar).

## Resumen

En este trabajo presento la propuesta teórico-metodológica desarrollada para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. Primero, refiero los principales ejes que la estructuran, a saber: habitus; modos de subjetivación; alquimias corporales; rituales e intersubjetividad. Luego, retomo estos ejes para mostrar la manera cómo fueron empleados en la investigación que realicé sobre grupos de espiritualidad carismática católica de la Argentina.

**Palabras clave:** subjetividad, habitus, modos de subjetivación, alquimias corporales, rituales, intersubjetividad.

## THEORETICAL-METHODOLOGICAL PROPOSAL FOR THE STUDY OF SUBJECTIVITY FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

### Abstract

The theoretical and methodological approach developed for the study of subjectivity from an anthropological perspective is presented in this paper. First, the main axes that structure it are referred: habitus, modes of subjectivity, bodily alchemy, rituals and inter-subjectivity. Then, these axes are resumed to show how they were used in the research on Argentinean groups of Catholic Charismatic spirituality.

**Key words:** subjectivity, habitus, modes of subjectivity, bodily alchemy, rituals, inter-subjectivity.

## Introducción

Fue en el marco de mi investigación doctoral, durante los primeros años del 2000, que comenzó a interesarme la temática de la subjetividad. En aquel momento me encontraba estudiando tres grupos de la Iglesia católica de la Argentina: **Renovación Carismática Católica**, **Comunidad de Convivencias** y **Parroquia Evangelizadora**, los cuales fueron identificados en mi investigación como **grupos de espiritualidad carismática católica**, categoría que propuse para referir a un conjunto de **creencias, prácticas, experiencias** y **sensibilidades** que daban cuenta de una **nueva forma de ser católico**. En estos grupos se promueve el retorno al tiempo originario del cristianismo primigenio, mixturas de universos simbólicos y formas rituales, doctrinales y organizacionales que resultan alternativas, y en ciertos aspectos heterodoxas, dentro del catolicismo local. En mi tesis doctoral (Cabrera, 2006) uno de los ejes centrales fue el estudio de la transformación de la subjetividad de los fieles carismáticos, producida a través de diferentes procesos de socialización religiosa. El trabajo de Sherry Ortner (2005) y su noción de subjetividad se conformó en un faro para mi estudio. Esta antropóloga estadounidense define la subjetividad como la interacción entre: (i) las formaciones sociales y culturales que modelan, organizan y generan “estructuras de sentimiento”<sup>1</sup> —lo que dentro de mi perspectiva conceptualizo como **maneras de ser**—; y (ii) los estados internos de los sujetos: modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, que animan a los sujetos actuantes —modos de actuar sobre las estructuras que conforman al sujeto y que entiendo como **maneras de hacer**—.

Esta idea de subjetividad fue uno de los ejes de mi estudio. Algunas de las preguntas rectoras que guiaron el trabajo tomaron en cuenta qué piensan los carismáticos sobre el mundo (qué es, cómo lo describen), la vida y el cuerpo; y cómo eso se entrama en la experiencia cotidiana de vivir, esto es, cómo viven/experimentan al mundo, la vida y el cuerpo<sup>2</sup>.

Al tiempo de finalizar mi tesis doctoral, decidí continuar con el estudio de la subjetividad para profundizar su estudio. En el año 2011, formulé por primera vez una manera de entender la subjetividad tomando algunos desarrollos teóricos de otros autores (Bourdieu, Csordas, Ortner), y algunos supuestos propios, con el objeto de armar una inicial propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva

<sup>1</sup> Raymond Williams (1980).

<sup>2</sup> Es necesario aclarar que estas son distinciones/divisiones analíticas, pero no lo que sucede en el fluir diario de los carismáticos. Es todavía un desafío para mi ‘encontrar’ la manera de escribir sobre esto sin establecer estas distinciones, aunque por el momento aún estoy en la etapa de búsqueda.

antropológica. En ella me encuentro trabajando desde entonces para poder determinar sus alcances y limitaciones. Asimismo, ha sido empleada por algunos de los miembros del **Equipo de Antropología de la Subjetividad**<sup>3</sup> y transmitida en los seminarios de grado y posgrado que dicto sobre este tema en las facultades en las que trabajo. En las siguientes páginas presentaré el estado actual en que se encuentra dicha propuesta. Como el objetivo central del artículo es presentar mi perspectiva, no profundizaré y/o desarrollaré los análisis ni las referencias a la investigación etnográfica.

## La perspectiva teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad<sup>4</sup>

Cuando hablo de **perspectiva** me refiero a un conjunto de **maneras de ser** y **de hacer** una investigación. Centralmente, es un **lugar** y **forma** desde el y la cual: mirar; decir; hacer; analizar; estudiar; interpretar; teorizar. Por ello puede ser empleada para el estudio de distintos grupos y problemas de investigación.

Ahora bien, **¿qué entender por subjetividad?** Inicialmente, podría decir que la subjetividad refiere a: los modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados, sentidos, conformados socioculturalmente que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; como también lo que cada sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución. Desde mi perspectiva, la subjetividad no versa exclusivamente sobre lo individual, lo personal, íntimo. Precisamente, uno de mis supuestos iniciales es entender que la subjetividad es construida socialmente, que se conforma junto a otros, en interacción y relación con ellos. Es por esto que parto de una concepción de sujeto como una trama senso-perceptiva y significativa, constituida a la vez que constituyente. En esta dirección, retomo la concepción de *self*<sup>5</sup> propuesta por el antropólogo estadounidense Thomas Csordas (1990, 1994), para quien el *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientada en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. Para este autor, el *self* se produce como una conjunción de una experiencia corporal pre-reflexiva, es decir, un mundo culturalmente constituido y la especificidad situacional o habitus (Csordas, 1994). Entiendo que esta noción de *self* incluye varios de los sentidos que considero en mi enfoque de la subjetividad en tanto conformada socioculturalmente, en

---

<sup>3</sup> Conformado en el año 2009, con lugar de trabajo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>4</sup> Parte de esta perspectiva fue presentada en trabajos anteriores (Cabrera, 2009; Cabrera, 2011; Cabrera P., Mosqueira M., Pochintesta P., 2011).

<sup>5</sup> Que podría traducirse como sí-mismo, uno-mismo.

cuanto subjetividad desde la intersubjetividad, desde el ser-en-el-mundo<sup>6</sup> (Merleau-Ponty, 1993 [1945]), por eso me resulta fructífera.

Entonces, la **noción de subjetividad que propongo** refiere a:

- la **sensibilidad, los sentidos, pensamientos y significados socioculturalmente constituidos (maneras de hacer, pensar y sentir corporizadas)**,
- la acción, práctica, experiencia, en suma, el carácter vital y constituyente de la subjetividad, es decir, **qué ‘hacen’ los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden**<sup>7</sup>, en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporo-espacial determinado.

Esta idea de subjetividad me permite comprender al sujeto como momento activo de la producción social y, a su vez, comprender el mundo social como espacio de génesis de la subjetividad. Así, podemos considerar cómo la subjetividad actúa sobre las condiciones que nos conforman, no obstante, además, cómo el contexto en el cual vivimos nos conforma. Michel Foucault (1995, 1996) sostiene que el sujeto no es una sustancia, sino una *forma*. Retomando esta idea, podemos decir que se *conforma* a partir del modo como cada uno/a se relaciona consigo mismo, con los otros y el mundo social.

Desde esta conceptualización he desarrollado la **perspectiva teórico-metodológica** en la que considero, de manera interrelacionada, las siguientes **dimensiones analíticas**:

i) **Maneras de ser**: retomo el concepto de **habitus** de Pierre Bourdieu (1991, 1995, 1999) para plantear la subjetividad como sistemas de disposiciones<sup>8</sup> (categorías de percepción, apreciación y acción) que el sujeto tiene incorporadas, estructuras sociales y culturales corporizadas y practicadas.

ii) **Maneras de hacer**: aquí resulta útil la propuesta de Michel Foucault (1995, 1996, 2002, 2009, 2010) sobre los **modos de subjetivación** que me permite considerar cómo en cada momento histórico se van construyendo diferentes formas de subjetividad. Tomando como base esto, lo que específicamente me interesa observar es lo activo, la práctica,

---

<sup>6</sup> O desde el siendo-en-el-mundo.

<sup>7</sup> Esta idea se centra en lo posible, en lo potencial, resultado de los condicionamientos y la creatividad, de las condiciones de hecho y lo efectivamente hecho en cierto tiempo y espacio.

<sup>8</sup> Para el autor la disposición designa una manera de ser, una predisposición, tendencia, propensión o inclinación a actuar de determinada manera (Bourdieu, 1991, 1995, 1999).

el hacer, la experiencia, en suma, la interrelación y el resultado de lo indeterminado y las maneras de ser. Las maneras de hacer refieren, pues, a los sujetos actuantes y su accionar, a las prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian de las disposiciones o trabajan sobre ellas, a las acciones donde se observa qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden. Estas *maneras de hacer* están **íntimamente entramadas** con las *maneras de ser*.

iii) Alquimias corporales<sup>9</sup>: aquí incluyo la corporalidad y sensibilidad (emociones, sentimientos). Dentro de esta dimensión, el paradigma del *embodiment*<sup>10</sup> (Csordas, 1990, 1994) es el marco desde el que efectúo el estudio.

iv) Los **procesos de socialización (conformación y transformación de subjetividades)** como **prácticas rituales**.

v) Las **relaciones sociales/intersubjetividad**.

Si bien aún me encuentro profundizando varios de los alcances y limitaciones de tales dimensiones analíticas a lo largo del trabajo mostraré, de manera sucinta, la forma en qué las mismas me permitieron estudiar la subjetividad de creyentes católicos que participan en grupos de espiritualidad carismática de la Argentina.

## ¿Por qué elijo hablar de *antropología de la subjetividad*?<sup>11</sup>

Por un lado, tal como lo mencioné anteriormente, porque entiendo que la subjetividad está conformada socioculturalmente, aunque habitualmente

---

<sup>9</sup> Formulé este término en el año 2005 cuando presenté un proyecto de investigación postdoctoral para ser presentado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), titulado: "Alquimias corporales y cuerpos renovados. Un estudio sobre la redefinición de la noción moderna de sujeto en Buenos Aires". Esta idea de ALQUIMIA, que refiere a las posibles transformaciones que puede operarse con la materia, en mi caso, me permitió pensar las transformaciones operadas con y a través del cuerpo. Por ello me resultó inspiradora para considerar las experiencias, representaciones, sensaciones, sentidos, entre otros, de la corporalidad y su conformación y transformación. Entiendo que es una expresión que condensa varios de los sentidos sobre los que vengo trabajando, por eso continúo utilizándola.

<sup>10</sup> Que puede traducirse como corporización.

<sup>11</sup> Expuse esta expresión por primera vez en el año 2009 cuando conformé el **Equipo de Antropología de la Subjetividad**. Hasta ese momento no había encontrado ningún trabajo o equipo que empleara este nombre de *antropología de la subjetividad*, por eso decidí utilizarlo para identificar al grupo y a un 'espacio temático' probablemente poco trabajado en la disciplina. Es por ello que una de las primeras propuestas del Equipo fue realizar un estado del arte sobre el estudio de la subjetividad dentro de la antropología del país y del exterior. Parte de los resultados, confirmaron esta parcial vacancia temática.

se halla empleado a esta categoría para referir a lo personal, individual, íntimo, indeterminado. Esto mismo es lo que sucedió en los primeros trabajos que comenzaron a destacar el carácter sociocultural del cuerpo y unos años después los referidos a las emociones, los que por décadas (cuerpo y emociones) habían sido estudiados a partir de su determinismo biológico. Entiendo que el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica permitiría, pues, relevar esa dimensión sociocultural.

Por otro, porque me interesa desarrollar mis investigaciones tomando como punto de partida, de recorrido y de llegada, la manera tan particular y rica con la que la antropología ha construido conocimiento desde hace más de un siglo, atendiendo a la 'perspectiva de los actores' para 'hablar' de las diferentes dimensiones de la vida sociocultural. Y como la subjetividad tiene mucho que ver con eso, entiendo que la investigación etnográfica, en cuanto concepción y práctica del conocimiento, en tanto forma de conocer, es una de las maneras en que puede estudiarse la conformación y transformación de subjetividades en diversos contextos de socialización.

## La investigación

En este punto presentaré rápidamente algunos de los ejes de la investigación etnográfica que realicé entre los años 2000 y 2005 en el marco de mi tesis doctoral. Luego, retomaré las cinco dimensiones analíticas que he mencionado para mostrar cómo las he utilizado en el estudio de la espiritualidad carismática católica local.

En el momento en que decidí pesquisar los grupos de espiritualidad carismática, el catolicismo evidenciaba un proceso de transformación experimentado por la Iglesia católica en su devenir, así como también modificaciones dentro de la propia feligresía. Por ello, en la investigación, opté por considerar las formas en que grupos católicos de orientación carismática<sup>12</sup> modificaban sus creencias e instituciones a la luz de ciertos cambios que ocurrían en la sociedad. Ahora bien: ¿qué se estaba modificando?; ¿por qué?; ¿de qué permitían hablar esos cambios dentro de la Iglesia y el catolicismo<sup>13</sup> argentino?; ¿qué lugar ocupaban en la sociedad la Iglesia<sup>14</sup> y el catolicismo? Estas fueron solo algunas de las cuestiones que aparecieron para conducir el estudio de la **Renovación Carismática Católica, Comunidad de Convivencias y Parroquia Evangelizadora**. A lo

<sup>12</sup> Es importante aclarar que los grupos de espiritualidad carismática católica no son un grupo mayoritario dentro de la Iglesia Católica sino que ocupan una pequeña porción, aproximadamente entre un 20 o 30 % de la membrecía católica.

<sup>13</sup> Hablo de catolicismo para referirme a significados, universos de sentido, cosmovisión, ethos, prácticas, en suma, habitus en el sentido expresado en las páginas anteriores.

<sup>14</sup> Me refiero a Iglesia como institución, vehículo de recreación y difusión del habitus católico.

largo del trabajo consideré sus historias, principales características, formas de organización, sistema de creencias y rituales a partir de la etnografía realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires<sup>15</sup>.

La noción de **espiritualidad carismática católica** es una categoría nativa que retomé para referir a un **conjunto de creencias y prácticas** particulares que daban cuenta de una **nueva forma de ser católico**. La misma resultó útil dado que contenía varios de los sentidos relevados en la etnografía junto con la dimensión del análisis antropológico. Con ella indiqué, a la vez, un **estado** y una **experiencia**:

- el concepto de **estado** se vincula con las maneras de hacer, pensar y sentir, en determinado tiempo y espacio, que conforman la subjetividad. Para los carismáticos, el estado arquetípico a alcanzar es el de *ser renovado, hombre nuevo o verdadero cristiano*<sup>16</sup>.
- El concepto de **experiencia** remite a la manera desde la cual se es católico hoy en día, conformando un conjunto de características particulares que le permite a los fieles pertenecer y participar de una forma novedosa en una institución tradicional como la Iglesia católica.

**¿Cuáles son sus elementos constitutivos? La característica notable es la experiencia de** lo que los creyentes denominan *bautismo en el Espíritu*

*Santo*<sup>17</sup> o *efusión del Espíritu Santo*, que provoca ineludiblemente una transformación en quien lo experimenta. Los grupos que participan de esta espiritualidad a través de diferentes prácticas como *seminarios, convivencias, retiros*, promueven en los fieles ese reavivamiento del Espíritu Santo con el fin de que lo descubran dentro de sí y comiencen a vivirlo. Si eso sucede, el creyente atraviesa una experiencia transformadora en su vida. A partir de allí se inicia en un camino indicado por el grupo, para realizar lo que en mi estudio defino como **proceso de transformación gradual de la subjetividad**. Esa experiencia de *pentecostés personal*, como también se le

<sup>15</sup> Utilizaré indistintamente los nombres de Ciudad, Ciudad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

<sup>16</sup> En los próximos puntos desarrollaré este tema. A lo largo del trabajo, las categorías nativas serán referidas en letra cursiva.

<sup>17</sup> En las concepciones religiosas cristianas se proclama la creencia en la Santísima Trinidad, tres entidades que configuran la deidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Los católicos, y también los carismáticos, entienden que las 3 figuras participan de una misma esencia y naturaleza y son la deidad -Dios-. Las mismas existen y obran conjuntamente. Para los creyentes en Pentecostés –primera venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles-, luego de la muerte de Jesús, Dios envió a su Espíritu, momento desde el que mora en la Iglesia y en este mundo.

conoce, se expresa en el carismático de la siguiente manera: necesidad de transformación de la vida: paso del *hombre viejo* al *hombre nuevo*<sup>18</sup>; ejercicio de los carismas<sup>19</sup>; preocupación por realizar tareas de evangelización<sup>20</sup>; avidez por la práctica oratoria; aprecio por la Biblia, su estudio y cumplimiento; experiencia de una nueva relación con Dios, en las formas de comunicación y en las maneras de concebirlo y sentirlo; activa participación del laico en la vida eclesial y en la del grupo o comunidad.

A esto refieren los carismáticos cuando se definen a sí mismos como *renovados*. Esta producción de la espiritualidad carismática católica se genera en diferentes instancias y a través de lo que en mi estudio y análisis considero como rituales (*grupos de oración, seminarios, retiros, misas*, entre otros)<sup>21</sup>. La experiencia y la práctica de los carismáticos fue el ‘espacio’ desde y donde trabajar los interrogantes que guiaron mi indagación<sup>22</sup>. Es por ello que para el estudio de la conformación y transformación de la subjetividad carismática tomé en cuenta diferentes prácticas/actividades que funcionan como espacios de socialización religiosa. En este artículo, me referiré exclusivamente a los *grupos de oración*.

En cuanto a las características de los fieles, el nivel socioeconómico medio es el que prima en los grupos de espiritualidad carismática católica de la Ciudad de Buenos Aires, con una notable diferencia a favor del número de mujeres con una edad promedio de 40 a 55 años. El número de fieles que tiene cada grupo carismático y cada actividad es variable. Hay *grupos de oración* de 15 miembros, otros de 60 y algunos, incluso, con más de 100. Lo mismo con la participación en el resto de las actividades de los 3 grupos. La mayoría de los miembros son de tradición católica que por diferentes motivos estaban *alejados de la Iglesia* —como suelen decir los carismáticos— o participaban poco<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> *Hombre nuevo, ser renovado, verdadero cristiano*, refieren a lo mismo y es utilizado de manera indistinta por los propios carismáticos.

<sup>19</sup> En griego, *karis* significa gracia o don. Según me aclararon diferentes miembros de los grupos, los carismas “*son gracias que otorga el Espíritu Santo a los fieles*”, “*es una expresión del poder y gracia de Dios en el Espíritu Santo*”, “*es la gracia que Dios hace visible y concreta en una persona determinada mediante una manifestación externa y extraordinaria*”.

<sup>20</sup> Evangelizar quiere decir predicar la doctrina católica (contenida en el libro de la Biblia).

<sup>21</sup> No puedo extenderme aquí en una descripción sobre sus distintas características. Para profundizar en este, y todos los otros tópicos que mencione brevemente en el presente artículo, pueden consultarse los siguientes trabajos: Cabrera, 2001, 2003, 2004, 2006.

<sup>22</sup> Mi investigación fue realizada entre los años 2000 a 2005. Desde entonces, los cambios ocurridos a nivel social, económico y político, tanto local como internacional, imprimieron a la Iglesia Católica en su conjunto. Por ello es importante tener presente que mi estudio refiere a lo que sucedió con la espiritualidad carismática católica desde que llega al país, a fines de 1960, hasta los primeros años del 2000, ya que ese es el recorte temporal que he considerado. Queda pendiente efectuar un nuevo estudio sobre lo sucedido desde entonces hasta la actualidad.

<sup>23</sup> En mi Tesis Doctoral explico detalladamente esta situación vinculada con la historia de la Iglesia nacional e internacional desde el año 1960 hasta fines de la década del 90 (Cabrera, 2006). Es necesario

Los motivos de entrada a los grupos de espiritualidad carismática católica son variados. Muchos fieles ingresan por haber vivido una experiencia de sanación —física, psíquica o espiritual— en alguna de las actividades a las que asistieron por primera vez por recomendación que les hace algún familiar, amigo o profesional, al igual que por acompañar a un familiar o amigo; otros lo hacen buscando una solución para los problemas que viven; algunos por una búsqueda espiritual o simplemente por curiosidad.

Los laicos que cumplen alguna labor dentro de los grupos son denominados *servidores*. Sus tareas son: (i) organizar y guiar las distintas actividades como los *grupos de oración* donde imparten enseñanzas y predicán la *palabra* —Biblia—; (ii) ocupar diferentes puestos en los *ministerios* (música, consejería); (iii) ser “*un maestro en la fe*”, para lo que deben prepararse como “*modelo de vida*” y como “*maestro que enseña con su propia conducta*”; (iv) asistir a los fieles que pertenecen a la comunidad: escucharlos, contenerlos, orientarlos tanto cuando están en el grupo como fuera de él. La mayoría de los *servidores* también colaboran económicamente con el grupo. En suma, ser *servidor* implica esencialmente un gran compromiso que se asume, primero, con uno mismo y en la relación con Dios; lo que también implica un crecimiento espiritual y haber experimentado una transformación. Y, en segundo término, compromiso con la comunidad, que deviene necesariamente del anterior y que contribuye al establecimiento de lazos comunitarios.

## Los grupos de oración

Es un encuentro semanal de 2 horas de duración que se realiza en las parroquias que participan de la espiritualidad carismática católica o, en el caso de una *Parroquia Evangelizadora*, en la casa del *servidor* que estará a cargo del grupo. En mi estudio argumenté que uno de los objetivos centrales de estos encuentros es iniciar a los fieles en el *habitus* carismático. En el transcurso de esas dos horas pueden distinguirse etapas con objetivos específicos para contribuir a esa iniciación:

- *Socialización inicial*: momento para marcar el ingreso tanto corporal como emocional/espiritual a un tiempo y espacio sagrado. Por ejemplo, se propone comenzar con unos minutos dedicados al canto o una breve

---

aclarar que en el trabajo me centro en un proceso de transformación que tiene lugar dentro de la propia Iglesia, para sus miembros o, como dicen los carismáticos, para los *propios bautizados*, los que no tuvieron su *pentecostés personal* y no llegaron a ser *verdaderos cristianos*. Es decir que no se trata de reclutar gente sino de cambiar a la membresía católica.

oración para *disponerse internamente para recibir al Espíritu Santo* —como explican los *servidores*—. En algunas comunidades, dedican un tiempo al testimonio<sup>24</sup> de los *hermanos*<sup>25</sup>, lo que permite que los miembros se conozcan y que también puedan aprehender de lo que escuchan de otros miembros.

- *Instrucción carismática*: son los *servidores* los encargados de dar las distintas enseñanzas que tienen como meta la instrucción y crecimiento individual y comunitario de los fieles que componen el grupo. El *servidor* encargado explica el tema mientras la gente, sentada, escucha. Algunos toman nota de lo que se dice, otros hacen preguntas, es decir, funciona como una clase<sup>26</sup>.
- *Práctica oratoria*: los carismáticos consideran que orar es una experiencia de contacto entre el ser humano y Dios. Orar es dialogar con la deidad, estar ante su presencia. El fiel puede cerrar los ojos o tenerlos abiertos, estar parado o sentado, orar en voz alta o para sí. Las comunidades carismáticas resaltan el poder que posee la oración para recibir respuesta por lo que se está orando, por ejemplo: sanación, trabajo, solución de un problema familiar; también es un medio de transformación y crecimiento espiritual. No solo se la practica durante las distintas actividades que realizan como los *grupos de oración*, *misas*, *retiros*, sino que en cualquier actividad o momento del día, el creyente puede y debe orar<sup>27</sup>. Cuando es realizada colectivamente es una práctica que contribuye a establecer lazos comunitarios y modelar experiencias individuales<sup>28</sup>. Esta es una etapa con gran énfasis en la agencia de los sujetos. Los *servidores* que conducen el *grupo de oración* van indicando, de manera indirecta, qué hacer, al orar en voz alta pidiendo, alabando o

<sup>24</sup> Puede ser el relato de una experiencia o situación vivida por un fiel en la cual se cree que ha actuado Dios. En ocasiones, ese relato refiere a una experiencia o situación que atraviesa el carismático en su vida, como por ejemplo un problema de salud, familiar o laboral.

<sup>25</sup> Como se denominan los carismáticos entre sí.

<sup>26</sup> Los temarios varían de un grupo a otro y en función de la antigüedad de pertenencia de los participantes. Las enseñanzas se basan en la Biblia y el Magisterio de la Iglesia. Por ejemplo se refieren a la fe -qué es, cómo se la obtiene, cómo se la aumenta, para qué se usa-, la salvación en Cristo -la vida después de la muerte-, el pecado, la conversión -vivir la misma vida que llevó Jesús-, los preceptos de la Iglesia, cómo ser un cristiano en la vida diaria.

<sup>27</sup> Por ejemplo, se insiste en la práctica oratoria cuando el individuo atraviesa una situación difícil, un momento de decisión, ante las pruebas, para pedir a la deidad una guía o ayuda. Infinidad de testimonios versan sobre el hecho de que la persona está orando y se siente interpelada para abrir la Biblia en determinado lugar y leer un pasaje específico que es considerado como la "*respuesta del Señor*" a lo que se estaba orando.

<sup>28</sup> He presenciado situaciones en las que grupos de 30 o 40 creyentes oran en lenguas -glosolalia- de manera colectiva.

agradeciendo, lo que es imitado por los asistentes. A su vez, la música también contribuye a promover la experiencia de determinados estados emocionales. De esta forma tanto la guía como la música, funcionan como claves comunicativas en esta performance ritual del *grupo de oración*. Esto no implica que haya interesantes irrupciones de espontaneidad y liberación corporal que son elementos carismáticos claves.

Uno de los objetivos del *grupo de oración* es que cada fiel se ejercite en la experiencia carismática producida por el poder del Espíritu Santo. De esta manera se sustenta uno de los principios básicos y característicos de la espiritualidad carismática, el que los beneficiarios de los carismas sean todos los fieles y no solo un grupo o estamento. Esta etapa, entonces, también contribuye a que los creyentes tengan experiencias sensibles de contacto con lo divino.

- *Hermenéutica grupal*: al terminar la oración comunitaria, la gente comparte lo experimentado en ella en lo que denominan *discernimiento de espíritus*. Esta etapa también es conducida por los *servidores*. En algunos *grupos de oración* los fieles entregan dinero como ofrendas para contribuir a las necesidades de la comunidad.
- *Socialización final*: para finalizar, los presentes se saludan, algunos van a charlar con los *servidores*, otros conversan entre sí y luego se marchan. Si la comunidad tiene que dar algún aviso o anuncio<sup>29</sup>, ese es el momento que utilizan para hacerlo.

Recapitulando, en las primeras páginas presenté la propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica donde expliqué qué entiendo por subjetividad, cuáles son las dimensiones analíticas que considero para su estudio y por qué hablo de **antropología de la subjetividad**. Luego, referí brevemente los temas centrales del estudio que realicé con grupos de espiritualidad carismática católica donde expuse cuáles son las particularidades principales de los 3 grupos que consideré en mi investigación etnográfica, la composición de la feligresía y las características de los *grupos de oración*, práctica que elegí tratar en este artículo. A continuación, retomaré cada una de las 5 dimensiones analíticas que conforman la propuesta teórico-metodológica para mostrar, muy esquemáticamente, cómo tal propuesta

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, promocionar la futura realización de un *Seminario o Retiro*, o la visita de un sacerdote extranjero al país.

me permitió estudiar la conformación y transformación de la subjetividad carismática<sup>30</sup> en el contexto de socialización de los *grupos de oración*.

## Las dimensiones analíticas en acción

### 1. *Habitus o Maneras de ser*

A partir de la propuesta inicial por considerar lo que hay de sociocultural en la conformación de la subjetividad, entiendo que la noción de habitus resulta válida porque permite dar cuenta de lo adquirido a la vez que corporizado/incorporado<sup>31</sup> de manera durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes. Esta noción desarrollada por Bourdieu (1991, 1995, 1999), da cuenta de la manera en que las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras que los sujetos utilizan para comprenderlo. Esto permite considerar juntamente varias de las dimensiones que incluyo en mi conceptualización de subjetividad. En un estudio sobre la subjetividad, lo que observamos son acciones, comportamientos, ‘haceres’ —si es que cabe el término—, conductas de la gente con la que trabajamos. También podemos incluir lo que los sujetos expresan (dicen) de manera tanto oral como práctica. Podría decir que trabajamos con lo que Bourdieu (1991) define como sentido práctico, que da cuenta del hacer con sentido y del sentido expresado en prácticas (la historia incorporada —disposiciones prácticas—, al igual que la historia objetivada). El habitus se expresa, manifiesta, por el sentido práctico. De esta forma puede considerarse lo social incorporado, practicado en y por el cuerpo. La noción de habitus al dar cuenta de lo estructural incorporado, hecho cuerpo (sistema de disposiciones), permite superar el problema del sujeto individual, ya que es la incorporación de lo social en el sujeto, a la vez que atender a la estructura estructurada en y por la práctica corporal, pero no en la individualidad, sino en la intersubjetividad.

En mi investigación sobre la espiritualidad carismática, consideré el ideario religioso carismático católico como un habitus, es decir, como principios de percepción, apreciación y acción adquiridos y corporizados

---

<sup>30</sup> Si bien hablo de subjetividad, esta idea en singular no implica desconocer ni creer que hay una sola subjetividad en un grupo. Su uso tiene por objeto dar cuenta de las regularidades que se encuentran entre los miembros de un grupo, por eso precisamente hablo de antropología de la subjetividad y del componente sociocultural entramado con lo individual. No es mi propósito el estudio de cada subjetividad e individualidad sino de las características y subjetividad grupales, ya que eso es lo que pretende relevar un estudio desde una perspectiva antropológica.

<sup>31</sup> Incorporado en el sentido de hacer propio algo.

por medio del aprendizaje implícito o explícito. Son esos sistemas de disposiciones —formas de ver el mundo, actitudes— que el creyente tiene incorporados, estructuras sociales y culturales corporizadas y practicadas. Dentro de este habitus, específicamente, me centré en: la percepción y experiencia del cuerpo, el sentido de la vida y la categorización de la realidad/mundo.

El habitus en tanto esquema de percepción, pensamiento y acción debe ser transmitido a los sujetos que participan en los grupos. Una de las tesis centrales de mi investigación es que para ello hay un proceso de socialización que apunta a la aprehensión de este habitus carismático lo que provoca una transformación de la subjetividad. En mi estudio, analizo este proceso de socialización de los grupos carismáticos como rituales.

Aunque la idea de habitus resulta valiosa en los mencionados aspectos, entiendo que no presenta las mismas posibilidades cuando considero la dimensión sensible (emociones, sentimientos). Es allí donde los estudios de la denominada antropología del cuerpo y antropología de las emociones se presentan como campos fértiles. En el ítem, **3. Alquimias corporales**, retomo a dichos trabajos.

## 2. Modos de subjetivación o *Maneras de hacer*

Para Foucault (1995, 1996), los modos de subjetivación son las prácticas de constitución del sujeto, es decir, los modos o técnicas a través de los/las cuales el sujeto se constituye a sí mismo. Retomar esta idea me permite considerar la historicidad de las condiciones sociales de existencia y la manera en que conforman el habitus. Si bien el autor reconoce que las instituciones ‘producen’ individuos capaces de reproducir tales instituciones, los modos de subjetivación admiten considerar la constitución del sujeto desde lo social (familia, instituciones —escuela, entre otros—) y la constitución del sujeto desde las *tecnologías<sup>32</sup> del yo* o *prácticas de sí<sup>33</sup>*.

Según Foucault el sujeto no es autónomo, sino resultado de los modos o prácticas de subjetivación que cambian histórica y culturalmente, por eso él estudia las *tecnologías del yo* para analizar cómo se constituye el sujeto. Y es en este sentido que retomo sus propuestas. Para el autor una modificación en las prácticas subjetivas tendrá efecto en la formación del sujeto, por ello nuevas prácticas pueden transformarlo al cambiar las reglas por las que se rige, a la manera de introducir una nueva forma de subjetivación.

<sup>32</sup> Para Foucault (1995) las tecnologías refieren a un conjunto de procedimientos.

<sup>33</sup> Son los modos en que un individuo actúa sobre sí mismo, son el conjunto de experiencias y técnicas que dan forma al sujeto y lo ayudan a transformarse a sí mismo (Foucault, 1995, 1996).

Dentro de mi perspectiva, esta propuesta de Foucault está estrechamente vinculada con lo que denomino como **maneras de hacer** y con los **procesos de socialización** en tanto **prácticas rituales**. En torno a esto, parto del supuesto de que todos los sujetos poseen una subjetividad (**maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales**) desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y su vida. En el caso de los carismáticos católicos, al pasar a formar parte de un grupo de espiritualidad carismática, como resultado de diferentes rituales (como los *grupos de oración*) se producen modificaciones en la subjetividad, operándose una transformación de la misma. Ello sucede a través de diferentes *tecnologías del yo* como la instrucción carismática, práctica de la oración, ejercicio de carismas, discernimiento de espíritus; es decir, en cuanto proceso/forma de subjetivación. De esta manera puedo considerar cómo el ejercicio continuado de nuevas prácticas y experiencias, contribuye a la conformación y transformación de la subjetividad.

En suma, y para retomar lo que expresé anteriormente, las **maneras de hacer** permiten dar cuenta de qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden, es decir, lo efectivamente posible —resultado de los determinismos y la indeterminación, los condicionamientos y la creatividad—. Las **maneras de hacer** intentan conjugar el carácter activo, constituyente y transformador de la subjetividad a la vez que su carácter constituido (*habitus*)<sup>34</sup>.

Entiendo que si bien la propuesta de Foucault resulta útil para estos fines cuando intento considerar la experiencia vivida y el aspecto constituyente y potencialmente transformador de tales prácticas donde aparece involucrada la sensibilidad y/o la corporalidad, encuentro algunas limitaciones empíricas. Allí es donde, una vez más, los avances de los estudios socio-antropológicos sobre la corporalidad y las emociones presentan una opción y, por tanto, aparecen como otra dimensión analítica.

### 3. Alquimias corporales

A fines de los años 1970, dentro del campo de la antropología, se produce un desarrollo sistemático de enfoques teóricos y metodológicos<sup>35</sup> que ponen en evidencia que hay diferentes modos de percibir, apprehender,

<sup>34</sup> Es importante aclarar que para Foucault las *tecnologías del yo* se realizan/producen en el marco de relaciones de poder y de relaciones con la verdad -juegos de verdad-. De manera que el carácter constituyente de la subjetividad se conecta con un horizonte cultural. Es por ello que en mi propuesta articulo las *maneras de hacer* con las *maneras de ser*.

<sup>35</sup> Para un estado de la cuestión pueden consultarse los trabajos de Blacking (1977), Citro (2009, 2011), Le Breton (2002), Lock (1993), Scheper-Hughes y Lock (1987), Turner (1994), entre otros.

categorizar, significar, experimentar, practicar y sentir la corporalidad, poniendo en cuestión que el denominado 'cuerpo' es un mero objeto natural. Retomando el trabajo de las antropólogas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987), a lo largo de las últimas 4 décadas pueden distinguirse 3 grandes orientaciones en los estudios sobre la corporalidad: (i) cuerpo social, perspectivas que se centraron en los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura (Douglas, 1973); (ii) cuerpo político, perspectivas que se centraron en la regulación, vigilancia y control de los cuerpos individuales y colectivos (Foucault 2002, 2008); (iii) cuerpo individual, estudios que partieron de la experiencia vivida retomando análisis de tipo fenomenológico (Crossley, 1995; Csordas, 1990, 1994; Jackson, 1981).

En los últimos 20 años, diversos estudios realizan abordajes donde conjugan esas tres grandes tendencias (por ejemplo: Citro, 2009, 2011; Desjarlais, 1992). Mi propuesta se enmarca en esta última dirección, esto es, concebir de manera conjunta aquellas ideas que entienden el cuerpo como símbolo y representación, aquellas que atienden al carácter constituido de la corporalidad (Bourdieu, Foucault, entre otros) y las que se centran en el carácter activo y transformador de la práctica corporal en la vida social (Crossley, 1995; Csordas, 1990, 1994; de Certeau, 1996; Jackson, 1981; Comaroff, 1985). Por un lado, concebir y estudiar el cuerpo en tanto representación sociocultural me permite 'armar' la imagen corporal dentro del habitus religioso carismático católico. Por el otro, detenerme en el carácter constituido abre a la consideración de la genealogía corporal, de un cuerpo 'atravesado' por discursos, historia y estructuras económico-políticas que lo modelan (Foucault, 1995, 2002, 2005, 2008; Citro, 2009, 2011). Asimismo, la perspectiva centrada en el carácter activo y transformador de la corporalidad, en este caso retomando el enfoque fenomenológico del *embodiment* de Csordas (1990), se adecua con una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico más que un objeto de estudio, lo que permite evidenciar la manera en que llevamos lo social con nosotros antes de cualquier objetivación (Csordas, 1990, 1994). Este enfoque se fundamenta en el reconocimiento del *embodiment* como sustrato existencial de la cultura y el sujeto (Csordas, 1990). Según este antropólogo, los estudios sobre *embodiment* son estudios sobre la cultura y la experiencia entendidas como el ser-en-el-mundo corporizado, lo que implica que la experiencia corporizada (los distintos modos de experimentar y significar los cuerpos) es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Dentro de su paradigma, resultan de interés las pautas culturales de la experiencia corporal y la constitución intersubjetiva de significaciones a través de la experiencia. Es en torno a esto que, en

mi perspectiva, el enfoque de la fenomenología cultural desarrollado por Csordas, resulta fértil como el ‘marco’ desde el que analizar lo que denomino como **alquimias corporales**. El *embodiment* se conforma en la instancia que me permite capturar el carácter constituyente de la subjetividad de manera de poder vincularlo, a su vez, con la emocionalidad, ya que es en el cuerpo donde la conciencia, las sensaciones y la agencia se producen, realizan y expresan.

En el desarrollo de mi etnografía, en torno a esta dimensión sobre la corporalidad, indagué específicamente cómo los carismáticos concebían, sentían y experimentaban el cuerpo. Si bien no me extenderé en este trabajo sobre estos temas, entiendo que es necesario mencionar que en el **habitus carismático** hay una **percepción del ser humano como una unidad, una totalidad** compuesta de cuerpo y alma. Para ellos **el ser humano es en sí uno, íntegro. Un ser psicológico, fisiológico y espiritual**. Este es un enfoque holístico donde todas sus partes se afectan entre sí y estas afectan igualmente al todo. Si bien se establece una distinción entre la parte física, mental y espiritual, se basan en la interrelación entre lo interior —alma: espíritu, mente— y lo exterior —parte física—. El acento está puesto en esta concepción holística que no contradice el dogma católico tradicional, pero que pasa a ser central en su ser y hacer. Hay un predominio de lo espiritual involucrado en la génesis del malestar, así como en su terapéutica y en la vida en general. Esta concepción integral que recuperan los carismáticos es una característica que los diferencia de otros grupos de la Iglesia y por la cual también muchos fieles se acercan y deciden participar. A su vez, gran parte de sus rituales se fundamentan en ella.

Junto con estas líneas de estudio desarrolladas sobre la corporalidad, las investigaciones antropológicas referidas a la emoción<sup>36</sup>, sentimientos<sup>37</sup>, afectos, en lo que podría denominarse como **antropología de las emociones**, es otro de los pilares sobre los que se erige mi perspectiva. Varios de estos trabajos se diferencian de los estudios que intentan explicar la emoción directamente en términos biológicos, al ocuparse de la emoción como una construcción social, cultural e histórica particular, donde las emociones pueden concebirse como un idioma cultural entre los seres humanos

<sup>36</sup> Según el diccionario de la Real Academia Española, la emoción es una reacción afectiva intensa producida por la impresión de los sentidos, las ideas o recuerdos que se traduce en gestos, actitudes u otras formas de expresión. En la bibliografía sobre el tema podrán encontrarse trabajos que la consideren de diferente modo. Autores como Geertz la entienden como “*los estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos*” (1991:101). Lyon y Barbaley (1994), incluyen dentro de ésta a la sensación, sentimientos y afectos. En mi trabajo prefiero hablar de sensibilidad para poder incluir en ella a las emociones, los sentimientos y los afectos. La sensibilidad refiere pues a la manera de sentir y sentirse en la vida.

<sup>37</sup> En algunos trabajos los sentimientos son entendidos como estados de ánimo más vinculados con la dimensión espiritual e íntima del sujeto.

(Leavitt, 1996; Lutz-White, 1986; Lutz, 1986; Lyon y Barbalet, 1994; Rosaldo, 1984). En varios de estos estudios, se plantea una relación entre cultura y emoción a la vez que se busca comprender el rol de la emoción en la vida social y en la agencia. En el análisis de las experiencias sensibles que tienen por objeto la conformación y/o transformación de la subjetividad, retomo la línea de Michelle Rosaldo (1984) para quien las emociones son procesos, pensamientos corporizados (*thought embodied*) desde los que puede explicarse la manera en que la cultura no solo señala qué pensar, sino también cómo sentir. Esta perspectiva me resulta útil para mis investigaciones dado que me permite mostrar que las *maneras de ser y hacer* carismáticas son una forma de creación y producción de sensibilidades y, por tanto, de subjetividades. Si consideramos que las emociones influyen e interactúan con y en nuestros pensamientos y, por ende, guían nuestro hacer, nuestras prácticas, la toma de decisiones, en fin, contornean nuestro ser-en-el-mundo, se concluye que en un estudio sobre la subjetividad resulta ineludible atender a la dimensión sensible. Por otra parte, en mi investigación, la sensibilidad (emoción, sentimientos, afectos) se presentaba como central, ya que era desde los propios carismáticos y en sus propias prácticas que la misma aparecía implicada, destacada, promovida, modificada, interpelada. En suma, la sensibilidad como parte de la subjetividad carismática.

Es frecuente que en las distintas prácticas/actividades carismáticas, como los *grupos de oración*, se busque un cambio de los estados internos de los fieles, en los modos de sentir y sentirse. Los sentimientos y emociones son el objeto y vehículo de la transformación de la subjetividad. Si hay gente que llega al grupo con una depresión, será recibido con alegría, se le transmitirá fortaleza, encontrará gente que lo escuchará y aconsejará, así como descubrirá y aprehenderá un sentido nuevo para su vida a través de las diferentes enseñanzas. Esto, en parte, se realiza modificando los sentimientos a través de rituales que operan sobre la emoción por medio de: tecnologías del yo (orar, instrucción carismática); hexis corporales — saltar, bailar, abrazarse—; cantar —ya que las canciones sirven para “*para movernos internamente*” según explican los carismáticos—; demostraciones de afecto y contención por parte de los *servidores* y el resto del grupo. Todo ello apunta a ir cambiando un estado de malestar por uno de bienestar. A continuación, retomaré la sensibilidad carismática en el contexto ritual.

#### **4. Los procesos de socialización (conformación y transformación de subjetividades) en tanto rituales**

Como lo he mencionado, uno de los ejes centrales de mi investigación tuvo por objeto explorar la manera en que la socialización religiosa da

forma a la experiencia y determina la categorización de la realidad/mundo que constituye la subjetividad. Para ello, tomé en cuenta cómo el habitus carismático brinda a los fieles esquemas de percepción, pensamiento y acción, a la vez que es creado y recreado en diversos procesos de socialización/aprendizaje propuestos por los tres grupos.

Los rituales han sido un fenómeno clásico de estudio en la antropología. A través de las décadas, por mencionar algunas orientaciones, se los ha estudiado atendiendo a su función (Durkheim, 1991); eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1977); en tanto sistemas de significados, esquemas de significación y formas de interacción social (Geertz, 1991; Turner 1980, 1988). A partir de los años 70, muchos trabajos incluyeron los avances de la perspectiva de la performance (Turner, 1986; Schechner, 2000). Gran parte de todos esos desarrollos, me resultaron de utilidad para el análisis de los procesos de socialización como rituales. De esta forma pude mostrar de qué manera se teje una nueva trama de la vida para aquellos que inician el proceso de transformación. Una de las ideas desde las que partí fue entender que los rituales expresan los valores de un grupo, proporcionan modelos de acción, a su vez, que son la puesta en acto, dramatizada, de la mitología (en el caso de los carismáticos, los relatos bíblicos), la que proporciona modelos morales para la vida. Gran parte de los rituales carismáticos pueden entenderse como una cosmovisión en práctica; también como 'arena pública' en la que se desarrolla algún drama social<sup>38</sup>.

Asimismo, un ritual es una acción que tiene consecuencias siendo en mi estudio una de ellas: la transformación de la subjetividad. Por ello, varios de los rituales fueron examinados como procesos de iniciación cuyo objetivo es la transformación del sujeto en un *ser renovado, hombre nuevo, verdadero cristiano*. De esta forma, a lo largo de mi investigación, algunos rituales fueron considerados como ritos de paso, transformadores, que indican y establecen transiciones entre estados distintos (van Gennepe, 1986). Así, pude observar cómo las diferentes experiencias iniciáticas contribuyen a la modificación de la subjetividad por medio de la performance ritual que pone en práctica particulares tecnologías del yo. Entendí algunos rituales (como los *grupos de oración*) como espacios liminales en la vida de los fieles, como ritos que acompañan el paso de una situación a otra, de un mundo a otro y un cambio de estado en la vida de cada sujeto, donde se produce una transformación tanto espacial como temporal, exterior como interior. Victor Turner (1988), a partir de las nociones de van Gennepe,

<sup>38</sup> Puede recordarse aquí la idea de Geertz en cuanto a que "Todo rito religioso .... abarca esta fusión simbólica de ethos y cosmovisión ... Para los participantes de una representación religiosa, esas ceremonias son además materializaciones, realizaciones no solo de lo que creen sino que son también modelos para creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan" (1991:107-108).

considera la transición como un proceso, un llegar a ser. Esta idea es la que retomé respecto de lo que algunas de estas prácticas son para los fieles durante su vida terrena, al promover la transformación de la subjetividad. Por un lado, podría decir que en el continuum existencial de los fieles, los *grupos de oración* funcionan como espacios liminales, ya que los seguidores se 'apartan' de lo cotidiano, de lo normal y regular, para entrar en otro tiempo y espacio, así como en otra estructura de relaciones con los seres considerados sobrenaturales —Dios, Jesús, Espíritu Santo—. De esta forma los *grupos de oración* pueden comprenderse como irrupciones espaciales y temporales liminales respecto de la existencia ordinaria que coadyuvan a la transformación de la subjetividad expresada en la praxis cotidiana. Por ejemplo, los fieles cuando se despiden del *grupo de oración*, se van con lo que aprendieron y vivieron en ese encuentro comunitario. De manera que si la instrucción carismática del día refería a la forma en que un *verdadero cristiano* debe vivir en este mundo, sin odios o rencores, siendo pacientes con los otros o aceptándolos tal como son, en el momento de la enseñanza van reflexionando sobre esto; en el momento de la oración piden a Dios ser más comprensivos, que abra sus corazones y puedan liberarse de ese rencor<sup>39</sup>; y en el momento de la hermenéutica grupal (*discernimiento de espíritus*) cada uno irá mencionando situaciones de su vida en las que reconoce esa forma de actuar y lo que debería modificar (según la visión carismática). Las opiniones del resto del grupo, así como los testimonios de quienes ya lo vivieron, también colaboran en esta etapa de aprendizaje. Durante los días siguientes, los fieles reflexionarán una y otra vez sobre lo que fueron instruidos, orarán todos los días y, probablemente, en algún momento, tanto en el grupo de oración como en su vida cotidiana, sentirán que cambiaron/transformaron ese sentimiento y dirán, "*me liberé del odio que tenía...*". Esto implicará la experiencia de un estado interior nuevo, propio de una subjetividad renovada o en vías de serlo. En algunos casos, si la persona se hallaba alejada de un familiar o amigo por ese sentimiento, luego intentará restablecer la relación. Por supuesto que los tiempos y procesos que esto requiere no son los mismos para todas las personas, e incluso algunos no pueden modificar sus sentimientos. Podría destacarse que esta tríada —*tecnologías del yo*, acción/agencia del fiel, comunidad—, será un factor común que hallaremos en diferentes historias.

Asimismo, dentro de esos rituales podemos distinguir momentos liminales. Por ejemplo, durante el *grupo de oración*, el contacto con la deidad a través de la oración, el ejercicio de un carisma, los mensajes recibidos

---

<sup>39</sup> Que en muchos casos se 'expresa' en el cuerpo a través de alguna enfermedad, entendiendo que su etiología tiene que ver con un estado emocional y/o psicológico.

de Dios, el descanso en el espíritu y otras experiencias que tienen los asistentes, pueden entenderse como una etapa de umbral donde se produce un encuentro de dos tiempos distintos —el terrenal y el celestial— y de seres diferentes —la deidad y el ser humano—.

Por cuestiones de espacio, dejaré aquí la referencia al análisis de los *grupos de oración* en tanto rituales. En trabajos anteriores (Cabrera, 2003, 2004, 2006), hay un mayor desarrollo de todos los tópicos aquí mencionados. A continuación, pasaré a la última dimensión analítica.

## 5. Relaciones sociales/intersubjetividad

El supuesto inicial desde el que parto en este punto se encuentra en estrecha relación con la perspectiva fenomenológica explicitada en la tercera dimensión (**Alquimias corporales**) y con la concepción de sujeto desde la que parto donde resulta germinal pensar y concebir al sujeto sin encontrarse escindido de sus relaciones con el mundo, incluidos los otros sujetos (Merleau-Ponty, 1993). Tal como lo vengo mencionando a lo largo de este trabajo, entiendo que todos los sujetos poseen una subjetividad (**maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales**) desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y su vida. Al pasar a formar parte de un grupo, como consecuencia de la membresía, se establecen nuevas redes sociales, lazos de pertenencia y comunitarios que contribuyen a redefiniciones de la subjetividad, operándose una transformación de la misma. Por otra parte, en muchos casos, los vínculos sociales se extienden más allá de las actividades del grupo. En el caso de los distintos grupos de espiritualidad carismática católica hay fieles que se encuentran afuera, hacen amistad, establecen nuevas redes de relación. De esta manera, las distintas interacciones van contribuyendo también a la conformación y transformación de la subjetividad a la vez que dan cuenta de la misma. Si un miembro tiene un problema, llama al grupo para que oren por él o habla con sus *hermanos*. El grupo contiene, sostiene, conforma, reproduce, en suma, es lo que hace a sus participantes ser quienes, en parte, son.

Fruto del proceso de socialización, los adeptos a la espiritualidad carismática no solo aprenden cómo interpretar, desde claves nuevas, los hechos de su vida. A su vez, y tramado/vinculado con esta quinta dimensión analítica (relaciones sociales/intersubjetividad), reciben atención, alguien que los escucha —un *servidor* u otro *hermano*—, atiende, consuela y que se propone ayudarlos. Es este continente tanto afectivo como cognitivo el que conjuntamente facilita/promueve el cambio. Esto contribuye a la conformación de relaciones fraternas, a producir una pertenencia social y a establecer lazos que serán centrales para atravesar un momento de crisis personal, una enfermedad o cualquier otra situación que se les presente.

## Ser renovado

Para cerrar este artículo, quisiera mencionar, en forma breve, qué implica para la espiritualidad carismática católica *ser renovado*.

El iniciado carismático, es decir, el *hombre nuevo, verdadero cristiano*, es quien categoriza la realidad como signo y símbolo, de manera que la adquisición carismática de una nueva descripción del mundo, apoyada en la Biblia, es entendida como una constante manifestación divina. El *hombre nuevo* percibe la vida y los eventos que en ella tienen lugar, como un escenario donde Dios hace y dice. Por ello afirman que “*Dios nos contesta en las cosas que sentimos, con la paz, la alegría, el sentimiento*”. El habitus carismático se despliega en la vida diaria, de manera que la pregunta que los propios adeptos suelen hacerse entre sí cuando dicen “¿cómo estás?”, o “¿cómo te sentís?”, tiene una referencia a su estado emocional, interior, espiritual. Por ejemplo, si sienten paz, armonía, angustia. Al *hombre viejo* es al que se asocian estados como el miedo, sufrimiento, inseguridad. Asimismo, las situaciones dolorosas o adversas se resignifican como pruebas de aprendizaje que sirven, también, para transformarse.

Todo lo que se sucede en el *grupo de oración* (instrucción religiosa, práctica de la oración, comunicación con la deidad, entre otras) tiene por objeto brindar ‘herramientas’ para ser empleadas en la vida diaria. Por ejemplo, como vimos, la práctica oratoria puede ser utilizada para pedir la intervención divina en un momento difícil, de duda, de dolor o para obtener fortaleza ante un infortunio. La lectura diaria de la Biblia para “*escuchar lo que Dios me dice*” y/o para obtener ayuda en los momentos en que deben discernir. A su vez, todo esto encanta la vida de cada fiel, posibilitándole salir de la duración ordinaria para ser alcanzado por un tiempo y espacio sagrado y un plan divino, que redefine su vida a la vez que le brinda un rol central en la misma. Muchos fieles se acercan a los grupos de espiritualidad carismática porque sienten que han perdido el control de sus propias vidas por el estado de alienación o malestar en el que viven; el *hombre nuevo* es aquel que ejerce dominio y tiene decisión sobre su vida, lo que le devuelve a cada creyente protagonismo y agencia en su propia existencia. Como lo he indicado, en algunos adeptos hay una estrecha vinculación entre la propia transformación y su rol participativo en la comunidad al desempeñarse como *servidores*.

Ser un *hombre nuevo, verdadero cristiano*, es **ser, sentir y hacer de una forma determinada**. La propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde la antropología, me permitió estudiar y comprender parte de ese *ser renovado*.

## Bibliografía

- BLACKING, John. (Ed.). (1977). *The anthropology of the body*. New York: Academic Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre., WACQUANT, Louis. (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- CABRERA, Paula. (2001). "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica". En: *Ilha. Revista de Antropología*, Vol. 3. Florianópolis: Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Federal de Santa Catarina.
- \_\_\_\_\_. (2003) "Ser carismático". En: *Revista de la Escuela de Antropología*, Vol. VIII. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica". En: CARBALLIDO CALATAYUD, Mariana. (Ed.). *Mosaico. Trabajos en antropología social y arqueología*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad CAECE.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral para optar al título de Doctora en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Argentina.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus*. PRI 2009-2011 Resolución (CD) Nro. 4807. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Informe de Avance PRI 2009-2011*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CABRERA, Paula, MOSQUEIRA, Mariela y POCHINTESTA, Paula. (2011). Antropología de la subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica. En: *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social. La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CITRO, Silvia. (2009). *Cuerpos significantes. Travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Cuerpo plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- COMAROFF, Jean. (1985). *Body of power spirit of resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
- CROSSLEY, Nick. (1995). "Merleau-Ponty the elusive body and carnal sociology". In: *Body and Society*, Vol. 1, No. 1. London: Sage Publications.
- CSORDAS, Thomas. (1983). "The rhetoric of transformation in ritual healing". In: *Culture, medicine and psychiatry*, No. 7. New York: Springer.
- \_\_\_\_\_. (1990). "Embodiment as a paradigm for Anthropology". In: *Ethos*, Vol. 18, No. 1. London: Wiley Online Library.
- \_\_\_\_\_. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- DE CERTEAU, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DESJARLAIS, Robert. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- DOUGLAS, Mary. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Emile. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- FOUCAULT, Michel. (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. España: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el College de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford. (1991). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- JACKSON, Michael. (1981). "Knowledge of the Body". In: *Man*, No. 18. New Series.
- LE BRETON, David. (2002) *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1977) [1949]. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LEAVITT, John. (1996). "Meaning and feeling in the Anthropology of emotions". In: *American Ethnologist*, Vol. 23. American Ethnological Society.
- LOCK, Margaret. (1993). "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". In: *Annual Review of Anthropology*, No. 22. New Series.
- LUTZ, Catherine. (1986). "Emotion, thought, and estrangement: Emotion as a cultural category". In: *Cultural Anthropology*, Vol. 1, Iss. 3. Durham: Duke University.
- LUTZ, Catherine, WHITE, Geoffrey. (1986). "The anthropology of emotions". In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15. Annual Review.
- LYON, M., BARBALET, J. (1994). "Society's body: Emotion and the somatization of social theory". In: CSORDAS, Thomas. (Org.). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1993) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta Agostini.
- ORTNER, Sherry. (2005). "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna". En: *Etnografías Contemporáneas*, No. 1. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- ROSALDO, Michelle. (1984). "Toward an Anthropology of self and feeling". In: SHWEDER, Richard, LEVINE, Robert. (Orgs.). *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHECHNER, Richard. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, LOCK, Margaret. (1987). "The mindful body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology". In: *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1, No. 1. New Series.
- TURNER, Bryan. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. En: *Reis* No. 68. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- TURNER, Victor. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TURNER, Victor, BRUNER Edward. (1986). *The Anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press.
- VAN GENNEP, Arnold. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- WILLIAMS, Raymond. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.