

# **Conversos espiritistas: fragmentación política en la Escuela Científica Basilio y la diversidad del pensamiento religioso.**

Luis Rodríguez Mamby.

Cita:

Luis Rodríguez Mamby (2008). *Conversos espiritistas: fragmentación política en la Escuela Científica Basilio y la diversidad del pensamiento religioso. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/210>

## **“Conversos espiritistas: fragmentación política en la Escuela Científica Basilio y la diversidad del pensamiento religioso.”**

Luis Rodríguez Mamby / srlam77@hotmail.com\*

Palabras Claves: ideologías religiosas – espiritismo porteño – conversión – fragmentación política

### ***1. Introducción: El proceso de diversificación de la ideología religiosa espiritista en Buenos Aires.***

Durante la última mitad del siglo XX, el proceso de diversificación ideológica<sup>1</sup> presente en la comunidad cristiana de la Ciudad de Buenos Aires condujo a su fragmentación en diversas comunidades religiosas confrontadas por sus pensamientos. Siguiendo a Bourdieu (1979), la diversificación de las particularidades existentes en las ideologías religiosas expresadas por cada facción es el resultado de las contradicciones de las categorías internas del pensamiento teológico, dando lugar a una “guerra de religiones” a medida que los distintos intereses de cada grupo entren en conflicto por la disputa del capital simbólico que legitime sus posiciones en la estructura social. En el contexto del debate interreligioso que empezó a gestarse desde el establecimiento de la pluralidad y heterodoxia del campo religioso porteño actual, cada grupo religioso viene a interpelar a los sujetos susceptibles a ser convertidos.<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta estas ideas, focalizaremos en la fundación de nuevas comunidades espiritistas adscriptas a nuevos tipos de concepciones ideológicas sobre su relación con la religión y expresada en el tipo de identificación que los conversos construyen con ésta. Estas nuevas mentalidades sobre la “religiosidad espiritista” convergieron en lo que Gustavo Ludueña señala como “...re-construcción de la identidad en el espiritismo argentino” (2006). Desde la década de 1970, el conflicto que plantea esta reconstrucción identitaria de la Escuela Científica Basilio provoca, como contrapartida, argumentos fundados

---

\* Estudiante de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras – U.B.A.

1 Me refiero, de acuerdo con Bastian (1993, 1997), al estado de heterodoxia generalmente existente en la actualidad dentro del campo religioso latinoamericano, y específicamente, dentro de los distintos grupos confesionales cristianos. Si bien para muchos autores esta “mutación” del mercado religioso hacia la “libre competencia” es producto principalmente de la influencia del pensamiento liberal presentes en la “modernidad periférica” -o sea, las sociedades urbanas de las naciones latinoamericanas-, contrariamente podemos pensar a tales cambios de las representaciones sociales (devenidas a través de la transformación del campo religioso) principalmente a partir de las influencias recibidas durante la transformación de otros círculos de poder de orden más amplio. La diferencia de enfoque radica en el papel que le demos a la agencia del individuo. Podemos concebir a la distribución de los bienes religiosos como si fueran preconstruidos o ver esta distribución como resultado de la agencia de los sujetos para conseguir estos beneficios que da la religión.

2 Siguiendo esta metáfora de la “guerra de religiones”, los distintos funcionarios religiosos usan los argumentos que las distintas ideologías de cada facción les proveen para defender su posición dentro del campo religioso, reflejo de la estructura de poder que la jerarquización de estos intereses construye.

en una mirada crítica sobre la propia doctrina espiritista y su práctica, tal como es enseñada en sus sedes más importantes<sup>3</sup>. Este debate y el conflicto que plantea al interior de la comunidad desembocaron en que “...a fines de la década de 1980, y especialmente durante los años de 1990, la Escuela Científica Basilio comenzó a desarrollar importantes transformaciones de su identidad”.<sup>4</sup> (Ludueña; 2006: pp. 100)

Este estudio despliega su análisis desde una perspectiva histórico-antropológica, priorizando la exploración de las transformaciones de los factores políticos/ideológicos al interior de la comunidad cristiana a través de un enfoque diacrónico. En este sentido, el recorte del período abordado responde al proceso de fragmentación registrado dentro de esta comunidad de creyentes adscripta a la doctrina espiritista.<sup>5</sup> Al mismo tiempo permite introducirnos en los motivos que influyeron en el proceso de reorganización de la experiencia religiosa de estos creyentes. El proceso de atomización de la Escuela Científica Basilio en este momento parece relacionarse con la división sufrida por el catolicismo porteño en general.<sup>6</sup>

Esta transformación del campo religioso y de la distribución social de la religiosidad espiritista en la Ciudad de Buenos Aires aquí será entendida en el sentido que Bourdieu (1971, 1981) expresa cuando se refiere a las transformaciones sufridas por las ideologías religiosas en la articulación con las estructuras de dominación que conforman el campo religioso, sobredeterminado por el campo de poder.<sup>7</sup>

También entendemos por esta distribución social del pensamiento religioso lo propuesto por Hall -siguiendo a Foucault y Peuceux- sobre la reproducción social de la ideología como “... <<un sistema de representaciones>> que admite su carácter **discursivo y semiótico**. Los sistemas de representaciones son aquellos sistemas de significado a través de los cuales representamos el mundo ante nosotros mismos y ante los demás. Por lo tanto se reconoce que el conocimiento ideológico es el resultado de costumbres [prácticas] específicas, implicadas en la producción del significado.” (1985; pp. 45) [El resaltado es mío] Para Hall, las ideologías no son sólo reproducidas a través de las prácticas discursivas. Además, la reproducción ideológica se desarrolla a través de nuestras relaciones imaginadas con los símbolos que representan, construidas a través de la experiencia vivida dentro de nuestras propias categorías culturales. Así, las ideologías se ven transformadas por ser constitutivas de la subjetividad al incorporar realidades “empíricas” para las personas, proveyendo representaciones *imaginarias* sobre sus relaciones sociales. En otras palabras, el sistema de representaciones por el cual manejamos nuestras relaciones individuales (es decir, reales, concretas) también es pre-discursivo, expresando una semiótica personal fundada en la experiencia de los sujetos sobre la lectura social que hacen sobre los símbolos presentes en sus relaciones sociales.

---

3 En 1972 se fundó la Escuela Espiritista del Maestro, escuelas de carácter “rebelde”, como me diría la señora que cuidaba el salón de actos espirituales de la sede de Rawson y Rivadavia.

4 “Este amplio proceso de reconstrucción identitaria fue en parte una respuesta a dos movimientos globales externos. En primer lugar, la transformación del campo religioso y el consecuente reacomodamiento y redefinición del perfil de la institución. [...] En segundo lugar, los movimientos surgidos desde el Estado, especialmente a partir del Registro Nacional de Culto, dirigidos a regular por medio de renovadas legislaciones el surgimiento de estos nuevos actores religiosos” (Ludueña; 2006: pp.100)

5 “Estos se dieron en un contexto de emergencia de diversas expresiones religiosas, tanto por la conformación de nuevos grupos como por la aparición de nuevas líneas de espiritualidad.” (Ludueña; 2006: pp.100)

6 Por este motivo, las fechas son tomadas como lindes teóricos, y por ende a confirmar. Para aclarar esta decisión de criterio metodológico a la que se atiene dicho recorte me apoyo en la noción de “catolicismo lacerado” de Di Stefano y Zanatta. Con este concepto quiero referirme a la paulatina falta de representación de la Iglesia Católica dentro de los sectores populares. Por otro lado, este lugar vacío lo ocuparía el creciente “cristianismo alternativo”, representado en la Ciudad de Buenos Aires en buena medida por el espiritismo y evangelismo. Por otro lado, 1972 indica la fundación de la sede disidente de la comunidad espiritista en que se realizó el trabajo de campo; este hecho histórico tan importante para comunidad de creyentes da cuenta del proceso de fragmentación de la comunidad espiritista mayor, y al mismo tiempo, de la comunidad cristiana porteña.

7 En este sentido pretendemos apartarnos del modelo de los “mercados religiosos” porque no tiene en cuenta el papel interpelador de la ideología religiosa en tanto estructura de dominación.

Asumimos que, paulatinamente, durante las últimas décadas, el campo religioso de la Ciudad de Buenos Aires reorganizó sus tensiones internas, manifestándose en una diversidad de pensamiento y de prácticas -expresados en los testimonios de los conversos- sobre los cambios del conocimiento construido a través de su propia experiencia de aprendizaje espiritual.<sup>8</sup> De esta manera, la presente investigación indaga las causas por las cuales grupos de personas, que compartían un sistema ideológico particular -organizador de sus relaciones políticas y su pensamiento religioso- sobre la vida espiritual, llegan a tener discrepancias que repercuten en la unidad de la comunidad de fieles, acabando con el consenso institucional alcanzado anteriormente -durante “los años dorados” de la Escuela Científica Basilio- hasta tal punto de llegar a la fisión.<sup>9</sup>

Esta investigación aporta un estudio empírico basado en fuentes etnográficas recolectadas de informantes y de documentación institucional. Al mismo tiempo, la propuesta es abordar un estudio teórico sobre el problema que plantea la transformación de la identidad individual, destacando el papel jugado por las influencias ejercidas por los distintos discursos, donde se califica la diferencia de cada ideología con respecto a las demás de acuerdo a una jerarquía de prestigio. Así, este estudio analiza la construcción de la identidad religiosa de los “conversos” en la Escuela Científica Basilio y de otras instituciones espiritistas de la Ciudad de Buenos Aires fundadas por ex-miembros de ésta.<sup>10</sup>

De esta manera, el objetivo planteado es problematizar los factores político/ideológicos por los cuales los creyentes de los grupos religiosos hegemónicos fueron construyendo su propia identidad espiritista alternativa, a través de un proceso de conversión entendido como fenómeno en el que interviene aspectos idiosincrásicos de las personas puestos al servicio de la comunicación con los demás y de su propio aprendizaje.<sup>11</sup> De éste se desprenden otros objetivos más específicos o propedéuticos:

- Analizar el proceso de resignificación del sentimiento religioso que atravesaron los “conversos”, específicamente aquellos producidos en los creyentes que fundaron las nuevas escuelas espiritistas.
- Describir las formas diferenciadas de practicar y pensar la religión al interior del espiritismo porteño, sobre todo, luego de la fundación de nuevas escuelas relacionadas anteriormente con la Escuela Científica Basilio.

---

8 Es decir, por converso entendamos aquellos creyentes que atravesaron procesos de discrepancia ideológica con respecto a los grupos religiosos a que pertenecían. Un ejemplo masivo de este fenómeno fue la llamada laceración de la “nación católica”. Otro caso es el tratado aquí, creyentes espiritistas que prefirieron reorientar su adscripción religiosa fundando nuevos espacios de culto con otro pensamiento o dentro de nuevos grupos con ideas más afines.

9 En este sentido, este trabajo se inscribe dentro del marco conceptual de los estudios abordados desde la Antropología Política acerca de la fragmentación de comunidades, en grupos más pequeños, a partir de concebir al poder político centralizado como algo alienante. Pierre Clastres (1978), al desarrollar el caso de los grupos tupí-guaraníes precolombinos, destaca que la ruptura política es decisiva y desencadenante del cambio social. Para este autor, estos grupos étnicos rechazaron la imposición de una economía por parte de un poder político centralizado debido a la importancia que juegan aquellos posicionamientos ideológicos por los cuales se identifican las personas con una forma de vida en particular. En este caso, el presente trabajo asume el papel que juegan las fragmentaciones de las comunidades cristianas en la Ciudad de Buenos Aires en general -y dentro de este proceso, la división sufrida por la Escuela Científica Basilio-, preguntándose cómo estas fisiones concretas de las comunidades de fieles responden a rupturas ideológicas acerca de la manera de pensar, sentir y adoptar la religiosidad espiritista como una práctica de acción social mediante la ayuda espiritual o como una mera práctica de investigación espiritual.

10 Particularmente, se analizarán los discursos de creyentes sobre qué sentido tienen para ellos la reorientación de sus vidas religiosas dentro de las diversas ramas del “cristianismo alternativo”. Este material muestra similitudes con las situaciones vividas por aquellos que fundaron otras comunidades espiritistas luego de haberse alejado de la Escuela Científica Basilio.

11 De la misma manera, dentro de un proceso de fragmentación mayor de la comunidad cristiana porteña, suponemos que los católicos fueron encontrando nuevas maneras de definir su identidad religiosa en los términos que propone una comunidad cristiana alternativa, como el espiritismo o el neopentecostalismo.

- Identificar los rasgos discursivos que diferencian a las doctrinas centrales de sus facciones disidentes, evidentes en el debate sobre el llamado “espiritismo superior”.

Por lo tanto, invitamos a considerar cómo se transformaron las identificaciones que los conversos espiritistas mantuvieron con el pensamiento de la Escuela Científica Basilio y en qué términos éstos construyeron su religiosidad al ser permeables a la persuasión de otros discursos existentes que circulaban entre los creyentes. De esta manera, necesitaremos entender estos procesos de cambio identitario dentro de su contexto comunicativo, al cual accederemos mediante el análisis de las lecturas particulares que han generado los discursos religiosos entre los conversos, donde no sólo intervienen aspectos cognitivos en el desarrollo de las relaciones interpersonales, sino también aspectos emotivos que fundamentan los lazos de intersubjetividad entre el converso y la comunidad de fieles.<sup>12</sup>

La importancia de este estudio radica en la intención de vincular a la religión con su realidad social cotidiana, la cual está atravesada por instancias de negociaciones políticas y disputas ideológicas entre sus miembros. El aporte consiste en dar cuenta de cómo la conflictividad política que se produce al interior de estas comunidades religiosas es una respuesta a la falta de representatividad que estos cultos tienen sobre las formas de vida de sus creyentes. En el caso aquí desarrollado, la disolución de los liderazgos representativos tradicionales de las comunidades religiosas provocó la asunción de nuevos liderazgos con proyectos de renovación del movimiento, derivando en la fragmentación y diferenciación ideológica al interior de la comunidad de fieles.<sup>13</sup>

A la luz de estas hipótesis, abordaremos la dimensión ideológica de la religiosidad entre los creyentes espiritistas de la Ciudad de Buenos Aires, reasaltando su papel dentro de la transformación de su pensamiento religioso, entendiendo a este proceso como un fenómeno social y no meramente individual, es decir, como un proceso de construcción de su identidad colectiva como grupo religioso.<sup>14</sup>

## ***2. Metodología: Abordaje histórico-antropológico de la ruptura política interna de la Escuela Científica Basilio.***

Siguiendo un primer criterio de organización de la exposición, voy a empezar distinguiendo el proceso de investigación, alcanzado en una etapa previa, de los pasos a tomar en una segunda etapa para lograr los objetivos programados en el presente proyecto. La

---

<sup>12</sup> En este sentido, el análisis del discurso puede proveernos medios para rastrear estos componentes emotivos que se traslucen en los enunciados que constituyen las experiencias e historias de vida emitidas por los conversos. Por otra parte, la ideología que expresan los discursos de los conversos sobre estos procesos de cambios identitarios -cambios producidos por la empatía construida entre los conversos y otros creyentes a través de su experiencia espiritual compartida-, los podemos ubicar dentro de las estructuras de dominación y de distribución de prestigio en los que se organizan el campo de poder de cada institución religiosa, otorgándole legitimidad a través de la eficacia de los símbolos.

<sup>13</sup> Este trabajo también representa un aporte a los estudios sociales en el campo de la religión que afirman la existencia de una laceración de la identidad religiosa católica argentina dentro de los sectores populares (Di Stefano y Zanatta; 2000). Así, los movimientos cristianos no católicos, también llamados “alternativos”, pueden considerarse como catalizadores de la expresión religiosa de estos sectores (Spadafora; 2003).

<sup>14</sup> La intención de este trabajo fue ampliar el espectro de estudios antropológicos sobre el espiritismo porteño en consonancia con la línea de investigación que destaca la diversidad de posiciones ideológicas y políticas dentro de las distintas comunidades cristianas en la Ciudad de Buenos Aires. Además, con el objetivo de “desexotizar” el pensamiento de estas comunidades religiosas, este análisis tiene en cuenta el contexto sociocultural en que se desarrollan las experiencias religiosas de conversión de estas personas. También, se ha priorizado el rol de las relaciones políticas al interior de estas instituciones religiosas tomándolas como sistemas de representaciones que sus miembros construyen y que expresan distintas posiciones ideológicas sobre la espiritualidad y la religión.

metodología abordada en el proceso precedente fue planteada en términos de la estrategia de observación participante acompañada de conversaciones casuales. Más adelante, cuando la interacción con los sujetos y mis visitas de campo se hicieron más frecuentes comencé a someter a los creyentes de las escuelas espiritistas de la Ciudad de Buenos Aires a entrevistas semiestructuradas y abiertas.

Desde los primeros contactos, los miembros de la Escuela Espiritista del Maestro, entrevistados en mis primeras salidas al campo, se mostraron interesados por darle continuidad al estudio que yo empezaba a llevar adelante. La interacción con los sujetos de las distintas escuelas espiritistas me permitió comprender las “internas” del movimiento espiritista porteño a través de las distintas nociones sobre el pasado de dicha comunidad y su institución religiosa. En esta etapa previa pude explicar las representaciones de cada grupo acerca del otro a través de los testimonios de los entrevistados, que me permitió recuperar la memoria colectiva que cada grupo tenía acerca de dicho proceso. Asimismo, tuve la posibilidad de reconstruir el proceso de fragmentación del movimiento espiritista porteño, dando cuenta de la actualidad del conflicto a través de lo expresado por los creyentes. En este sentido, esta primera etapa me permitió bosquejar el “*paisaje religioso*”, en los términos que Segato (1999) denomina al espacio en que circulan los bienes de poder configurado por una doble frontera: la frontera que diferencia al “nosotros” de los “otros” de acuerdo al prestigio simbólico que cada uno representa y la frontera que diferencia al interior de ese “nosotros” de acuerdo a las historias particulares que caracteriza a cada individuo.

Dentro del trabajo de campo tuve oportunidad de encontrarme con testimonios que orientaron mi interés de estudio hacia cuestionarme cuál fue el desarrollo de las relaciones de poder que configuraron el paisaje religioso del espiritismo en los últimos 40 años para provocar la división de una comunidad anteriormente homogénea, o por lo menos, a primera vista unida y cohesionada. En particular, me refiero a una serie de narrativas recolectadas en mis entrevistas con algunos sujetos interpelados en la Escuela Espiritista del Maestro.

En una visita en la que había programado una entrevista con el director general de esta escuela, un relato me produjo un fuerte impacto que luego me ayudaría a plantear los interrogantes que formulo aquí, concernientes a la construcción del consenso y las relaciones de poder configuradas dentro de la Dirección General Espiritista previo al proceso de fragmentación de las escuelas espiritistas. El relato aborda el tema del método de selección de las autoridades dentro de las escuelas espiritistas durante “sus años dorados”.<sup>15</sup> La elección de autoridades, cuentan mis interlocutores, se ejecutaba con toda la Comisión Directiva presente. El método era a través de la capacidad de videncia, es decir, la habilidad de captar imágenes visuales del mundo espiritual. Así, cada miembro de la Comisión Directiva votaba el nombre del candidato elegido por el espíritu guía de la institución, Jesús de Nazareth, de acuerdo a su visión que había tenido mirando una pared blanca. Para estos creyentes, resultaba imposible pensar que se podían tener interpretaciones divergentes de las visiones de cada votante; el mensaje debería manifestarse sin ambigüedad para cada vidente ya que provenía de la máxima autoridad espiritual. El método era infalible, porque no se podía estar en desacuerdo.

Este dispositivo de construcción del consenso estuvo en uso durante la gestión del Hermano Lalo. Luego de su muerte, tengo entendido por los comentarios de mis informantes, asumieron nuevas autoridades elegidas a través de la videncia. La nueva gestión se diferenció tanto de aquella de “los años dorados” del Hermano Lalo que paulatinamente empezaron cambiar el tipo de pensamiento religioso, tolerando más a la Iglesia Católica y mostrándose

---

15 Con los años dorados espiritistas me refiero a cuando gozaba de cierto reconocimiento social y una fuerte integración institucional en la vida cotidiana del barrio. Muestra de que durante los '50 y los '60 la Escuela Científica Basilio no era condenada al desprestigio social son las frecuentes peñas barriales y recitales que organizaban sus autoridades. Este período coincide a la gestión del Hermano Lalo como Director General de la Escuela Científica Basilio, siendo el líder carismático más importante que ha tenido la institución en los últimos tiempos.

intolerante a la diversidad ideológica dentro del espiritismo, hasta el punto de perseguir y condenar las supuestas desviaciones equivocadas de la doctrina. Además, esta nueva dirigencia reorganizó la institución hacia un perfil dentro de lo “políticamente correcto” intentando salir del estigma sectario en que había caído. Pero el cambio más rotundo fue en la finalidad de su culto: de ser una práctica orientada a la ayuda espiritual, paso a privilegiarse la investigación a través de médiums especializados.

Este cambio de autoridades provocó la desafiliación de muchos de sus miembros y la fundación de nuevas escuelas. Finalmente, parece ser que tan grande fue el trauma sufrido por la comunidad espiritista que, luego de estos cambios producidos por la nueva dirigencia de la Escuela Científica Basilio, el método de elección de autoridades en todas las sedes se cambió por el del voto cantado de cada uno de los miembros de la Comisión Directiva, abandonado la práctica de la videncia para este fin.

Los interrogantes surgidos a partir de esta serie de narrativas me abrieron una puerta para acercarme, siguiendo la expresión de Gadamer (1993), al “horizonte de significados compartidos” por los creyentes espiritistas acerca de la construcción de la verdad según su particular pensamiento. A través de este horizonte compartido, los creyentes que se han acercado por primera vez a la Escuela Espiritista del Maestro han podido ponerse en situación de aceptar una relación de intersubjetividad con los proveedores de ese novedoso conocimiento religioso.

Mediante la implementación de modelos interpretativos constituidos dentro de las particularidades del proceso de construcción del conocimiento espiritista, los conversos adoptan la ideología del nuevo grupo religioso, imaginando su significado según sus propios marcos de referencia. Mi trabajo de campo con estos creyentes ha demostrado empíricamente -a pesar de las diferencias de pensamiento individuales- que existe una relación de acercamiento entre los conversos y los demás adeptos espiritistas y directores de las prácticas espirituales. Este vínculo intersubjetivo crece a medida que el converso espiritista empieza a participar de las prácticas religiosas. Gracias a este vínculo de confianza entre agentes religiosos y creyentes es como aquí consideraremos que se asume un consenso sobre el perfil ideológico de la institución.<sup>16</sup>

La manera como se construye este consenso es la que determina la afinidad de la identidad del creyente con la ideología del grupo religioso dentro del proceso de conversión. En una entrevista a una médium que ejercía sus prácticas desde hace 25 años en la Escuela Espiritista del Maestro, pregunté sobre sus motivos para acercarse al espiritismo:

*“No se trata de cambiar de iglesia por una cuestión de que ya no creo en esa religión; más bien se trata de algo más amplio. Lo que pasa que mi actitud para con dios no pasa por lo que dice estrictamente el cura.”*

---

16 Esta relación de intersubjetividad entre el líder y los fieles que se plantea en la elección de autoridades considero que es similar a la que Ludueña (2001) encuentra en la validación del conocimiento espiritista en las distintas prácticas, sobre todo en la práctica de la liberación, donde el médium confía su cuerpo al director de la práctica. “La hermenéutica espiritual empleada en la cognición del universo invisible se despliega a partir de la implementación de modelos interpretativos ajustados a las peculiaridades de las configuraciones del numen. Lo numinoso como entidad etérea se deja abordar a través de una epistemología que se instaura mediante: 1.- la constitución de un sujeto-objeto definido; 2.- una racionalidad deductiva que formula la lógica intrínseca del proceso; 3.- una modalidad experimental que instala el hecho mediumnómico como experiencia de aproximación al sujeto-objeto numinoso; 4.- un proceso intersubjetivo en el que convergen creencia, conocimiento y fe; 5.- la construcción de una doctrina/teoría emergente como corolario formal de una verdad aceptada, comprobada y colectivamente validada.

Por otra parte, la particularidad cualitativa del numen y del paradigma epistémico puesto en acción para el establecimiento del vínculo bilateral se articulan por la vía de ciertas tecnologías del ser caracterizadas por las diversas modalidades de la mediumnidad. Esta tecnología -que deviene en instancia intermedia entre la epistemología y el numen-, cuando es utilizada por el sujeto se toma, igualmente, en componente mediatizador entre dos mundos de existencia transmutándolo a aquél en médium.” (pp. 76-77)

La entrevistada piensa que el cambio que vivió y la nueva perspectiva con que empezó a mirar a la religión, a partir que dejó el culto católico y se sumó al espiritismo, tienen que ver con una libertad de la religiosidad que se aparta de la ortodoxia impuesta por el modelo religioso dominante en Argentina, es decir, el catolicismo. De esta manera, debemos analizar el tema de la religiosidad o distribución del sentimiento religioso en los términos de cómo se consigue el consenso dentro de la comunidad, midiendo los grados de libertad de pensamiento que los sujetos tienen permitido dentro de los contextos doctrinarios, que con grados variables, van de la ortodoxia a la heterodoxia.

El conflicto y la fragmentación interna que presento en este caso, sumado al componente ideológico que originó dicha pelea resultan elementos paradigmáticos de la “heterodoxia religiosa” (Bastian; 1993) que caracterizan a la sociedad porteña.<sup>17</sup> Este proceso de renovación institucional que adoptó la Escuela Científica Basilio le permitió tomar distancia de esos rasgos sectarios, cuestionadores de la moral católica, a partir del cual adoptó rasgos propios de aquello que el espiritismo tradicional definía como “religión”, y estableció afinidades con el catolicismo. Así, la escuela continuó desarrollando sus investigaciones en el campo espiritual y aumentó su infraestructura edilicia y el número de seguidores a costa de edulcorar su dimensión política e ideológica, anteriormente sustentada en argumentos contra-hegemónicos. No obstante, las escuelas más tradicionales que constituyeron nuevas facciones le cuestionarían a la Escuela Científica Basilio esta transformación de la ideología religiosa.

En cuanto a los pasos tomados en la segunda etapa de investigación, se continuó con las entrevistas a los practicantes espiritistas del modo que se venían llevando a cabo y se puso esta información dentro del contexto histórico provisto por otro tipo de fuente de información, como pueden ser las fuentes escritas, que serán analizadas en el siguiente apartado. En este sentido, al exponer mi lectura sobre las configuraciones de poder dentro de la comunidad espiritista, adoptando la información lograda -es decir, la serie narrativa anteriormente comentada- como producto de determinadas *formaciones discursivas*, resultó evidente que las conclusiones alcanzadas en el análisis de los registros orales estarían corroboradas al contrastarlos con la información provista en las publicaciones institucionales de cada escuela espiritista. De esta manera, mi interpretación de los discursos particulares es entendida en función su valor ideológico por oposición a otros discursos. Los procesos de confrontación de distintos tipos de pensamiento religioso se ven enfrentados en una matriz de discursos complejamente distribuidos. Esta dinámica de argumentación/contrargumentación forma una discusión, es decir, el debate de un tema sin importar la búsqueda de la verdad, sino conquistar la razón; cada parcialidad defienden sus argumentos y atacan los contrarios, dejando de lado la negociación entre las partes para lograr el consenso.<sup>18</sup>

En la etapa precedente se intentó rescatar las representaciones que construían los entrevistados espiritistas sobre otras comunidades religiosas.<sup>19</sup> En esta segunda etapa, el

---

17 Siguiendo este concepto, el advenimiento del liberalismo como ideología política dominante desde mediados del siglo XX en América Latina ha conducido a la flexibilización de los principios doctrinales de la hegemonía católica, produciendo el estado heterodoxo en que se encuentra las prácticas religiosas de estas sociedades. En este sentido, los diferentes criterios ideológicos-doctrinales al interior del movimiento espiritista porteño llevaron, en cierto período de su historia, a una ruptura política entre varias facciones fundando comunidades espiritistas diferentes.

18 Piénsese a la diferencia entre discusión y debate como los sistemas de intercambio de dones que Mauss analizó. La discusión expresa una dinámica de intercambio de discursos de modo agonístico para conquista la verdad sobre el oponente. En cambio, el debate es no agonístico porque nadie busca tener la razón sino acercarse a la verdad a través del diálogo.

19 Durante la etapa preliminar de esta investigación, las entrevistas diseñadas bajo la modalidad semiestructurada me abrieron las puertas a la trastienda de la vida social de la comunidad espiritista (Berreman; 1962), aportándome no solamente el contenido referencial de lo que los sujetos me decían sino, también, -siguiendo los aportes metodológicos de Briggs (1986) sobre el concepto de indexicalidad- elementos que me permitían reconstruir el contexto histórico de la institución religiosa en cuestión. Esta modalidad de entrevistas abiertas y semiestructuradas planteada anteriormente, me sirvió nuevamente como herramienta metodológica para continuar la recolección de narrativas sobre la fractura que sufrió el movimiento espiritista



objetivo estuvo puesto en apelar a la memoria de los sujetos para reconstruir el proceso de fractura de su comunidad religiosa. Mediante el estudio de la memoria, el análisis se orientó hacia el narrador y la *identidad narrativa* que adquiere su relato a través del recuerdo subjetivo de determinadas huellas con las cuales el sujeto configura su historia (Ricoeur; 1984). Continuando con esta línea de investigación, la configuración particular en que se me presentaron las memorias individuales de los entrevistados me informó sobre los procesos de transformación de la identidad religiosa atravesados por la comunidad espiritista. La presente investigación ha tomado al relato de vida como una reconstrucción de la vida vivida a través de la configuración de determinadas huellas que representan una determinada trama de sentido sociológico.<sup>20</sup>

Los distintos tipos de narrativas sobre la transformación de la identidad de los creyentes ya registrados fueron clasificados teniendo en cuenta, por un lado, la reacción adoptada por los espiritistas reformistas (representados por la Escuela Científica Basilio) ante los elementos considerados negativos por la sociedad, lo que les permite una identidad religiosa mejor integrada a la sociedad; por otro lado, la reivindicación de los rasgos tradicionales del espiritismo realizada por los grupos más conservadores (como la Escuela Espiritista del Maestro) a través de la cual refuerzan sus convicciones religiosas. Esta clasificación del cambio identitario de los creyentes espiritistas y sus comunidades será relacionada con el contexto político e ideológico en el que se produjo a fin de esbozar un modelo acerca del fenómeno de la conversión religiosa.

Los testimonios acerca de las experiencias de conversión religiosa, abordados como experiencias individuales de un hecho social, mostraron ser adecuados para explicar racionalmente fenómenos religiosos frecuentemente entendidos desde los dominios irracionales del pensamiento.<sup>21</sup> Desde este marco de interpretaciones, el fenómeno de la conversión religiosa puede ser pensado en términos de un aprendizaje conciente y racional; en otras palabras, como algo superador del anterior estado cognitivo del individuo. De esta manera, estos movimientos religiosos brindan otras ideas sobre la espiritualidad y la religión, representando una alternativa religiosa a la fe oficial o de la mayoría. En este sentido, abordamos el fenómeno de la conversión religiosa desde el punto de vista del aprendizaje, es decir, como un proceso de intercambio social e intersubjetivo, en el cual no sólo se desarrollan las capacidades cognitivas sino también los vínculos interpersonales fundacionales de cada persona. En este proceso de conversión, el sujeto busca reconocer el cambio elaborado racionalmente por los procesos cognitivos que lo llevan a tener una diferente conducta política dentro de su comunidad, manifestando una ideología diferente sobre su propio pensamiento religioso, es decir, conformando una respuesta diferente sobre sus reelaboraciones personales de las experiencias vividas. En este sentido, teniendo en cuenta el

---

porteño. Este corpus de relatos fue sometido al análisis comparativo donde me focalicé en la variación sintáctica y semántica de las narrativas individuales (Lavandera; 1975) con el objetivo de reconstruir los puntos en conflicto de dicha división.

20 Por esta razón, la siguiente tarea de campo será obtener nuevos testimonios de sujetos representativos por su perfil prototípico (directores, practicantes reconocidos, médium, etc.) dentro de cada grupo espiritista, los cuales proporcionarán experiencias de vida cruciales para entender la historia de la comunidad espiritista. Estos testimonios serán útiles a la hora de reconstruir la configuración de la memoria colectiva sobre dicho proceso de fractura. Siguiendo a Saltalamacchia (1992), en el futuro pienso utilizar una metodología orientada a la historia de vida de personajes representativos del movimiento. De esta manera, siguiendo a Ricoeur (1984), reconozco que es necesario pensar la "historia de vida" como un objeto documental o como fuente de información sociológica.

21 Aquí analizo la conversión religiosa como hecho social, es decir, como fenómeno de índole sociológica, apartándome de las explicaciones centradas en el individuo. Como afirmar Durkheim (1894), el objeto de estudio de la sociología se refiere a modos de obrar, pensar y sentir externos a las conciencias individuales, e impuesto sobre éstas. En este estricto sentido seguiré el concepto de Stephen Warner (1993) sobre la religiosidad y su distribución social de acuerdo al mercado religioso que la sociedad en cuestión plantea, es decir, como un fenómeno sociológico, no como un fenómeno de índole psicológica.

aporte de Bateson (1976), me referiré a un fenómeno puramente comunicativo cuando hable del aprendizaje que los creyentes alcanzan en sus procesos de conversión religiosa.<sup>22</sup>

Los testimonios de los entrevistados mostraron que los discursos sobre los procesos de conversión espiritista pueden aportar tanto experiencias propias como interpretaciones sobre lo vivido por otros. Los dos tipos de representaciones proporcionarían el punto de vista *emic* sobre el fenómeno en cuestión, pero también constituye un criterio de comparación para dirimir los distintos niveles de libertad con que los conversos de cada grupo reflexionan sobre los prejuicios religiosos que traen de su grupo de procedencia. Tanto los creyentes adscriptos a la facción reformista como a la tradicionalista se vieron obligados a definir su afiliación religiosa a partir del proceso de ruptura de la comunidad religiosa.<sup>23</sup> En el trabajo de campo, las entrevistas fueron orientadas a elicitar indicadores externos que expresen el nivel de liberación de los prejuicios adoptado por los creyentes. Esta tarea se realizó a través de la recolección de evidencias escritas provistas por documentación institucional recogidos en la búsqueda de archivo, la cual fue cruzada con los testimonios orales cosechados dentro de las entrevistas a través de preguntar sobre dicho proceso de fragmentación.

Por otra parte, de igual manera que el análisis de los testimonios orales, programados en las entrevistas y espontáneos, registrados en las visitas de campo, el análisis discursivo hecho sobre las fuentes documentales demostró, siguiendo a Maingueneau (2002), que el ethos discursivo de estas fuentes está ligado a la construcción de la identidad y a las representaciones que los participantes se hacen el uno sobre el otro. Al plano ideológico del discurso -locus donde mejor se expresa, para nuestros fines, la particular combinación entre logos y pathos en el estudio de los argumentos revisados- accedemos a través del análisis de los argumentos aparecidos en las publicaciones institucionales de cada una de las distintas divisiones, ubicando las contradicciones y permanencias con los testimonios emitidos por los conversos. En este sentido, uno de los indicadores que se utilizarán para comparar las divisiones internas de este movimiento religioso son los diferentes grados de heterodoxia y ortodoxia en el que plantean su compromiso con la doctrina. Así, la información brindada por los archivos expresa que luego de la fragmentación de la comunidad, devino la persecución a los brotes de las prácticas rituales espiritistas heterodoxia y de su contra-hegemónica construcción del conocimiento religioso, condenando el error de aquellas herejías.

Para abordar los procesos ideológicos que condujeron a la fragmentación política, es necesario entenderlos dentro de su matriz comunicativa (Arnoux de Narvaja; 2004, 2005) a través de la cual se pueden interpretar sus discursos. En este sentido, es necesario apelar a una perspectiva metodológica que contemple el desarrollo histórico del debate espiritista sobre el llamado “espiritismo superior”. Para esto, ubicaremos dentro de su contexto político particular la ideología comunicada en los argumentos enunciado en cada uno de los discursos de los distintos actores, es decir, lo que la escuela francesa de análisis del discurso llama los conceptos de “*formaciones ideológicas*” (Althusser, 1968), me refiero a la interpelación de la sociedad sobre el individuo a través de sus instituciones, y “*formaciones discursivas*” (Peuchaux, 1975; Foucault, 1971), o sea, la reflexión sobre la inscripción del sujeto en el discurso, sirviéndome de los discursos presentes en las publicaciones que he podido recolectar

---

22 Así, en los modelos sistémicos del aprendizaje, como aquel provisto por Gregory Bateson, aprender es un proceso de transformación del pensamiento a través de niveles de mayor complejidad, donde el pasaje de un nivel a otro expresa una reconfiguración adaptativa que los humanos, como seres relacionados a través de la comunicación, deben hacer para sobrevivir, modificando la relación existente entre sus saberes conocidos y la atención que ellos hacen a las reglas sociales que restringen esos saberes.

23 Así entiendo el mote de “renegados” proferido en mi primera visita de campo por la señora que cuidaba el salón de actos espirituales de la sede de la calle Rawson y dirigido a las escuelas que se distanciaron de la Escuela Científica Basilio. De esta manera, la diferencia marcada en el plano ideológico no solo posiciona al “otro” sino también ubica al “nosotros” dentro de una escala de valores simbólicos.

sobre las distintas facciones internas que presenta el espiritismo porteño actualmente y documentos provistos por coleccionistas y afiliados a las escuelas como cartas, circulares, reglamentos, etc..

El análisis comparado de fuentes documentales, como lo son las publicaciones oficiales que cada comunidad realiza, me llevaron a confirmar lo recabado en las visitas al campo en cuanto a la discriminación despectiva de las facciones “rebeldes” del espiritismo. En este sentido, la corroboración de mis supuestos -a través de las etapas de investigación antes descritas- ha ubicado el conflicto al interior del movimiento dentro de su contexto histórico, permitiéndome identificar las cargas semánticas de la categoría nativa de “lo equivocado” usado en cada uno de los discursos publicados por cada grupo espiritista. Siguiendo los trabajos de Trew (1979) y Flower (1984) acerca de la variación lingüística y la diferencia ideológica aplicada al discurso escrito, me propongo describir las diferencias de pensamiento en cada grupo postuladas en las fuentes documentales. Para esta línea teórica de la sociolingüística, inspirada en los estudios de Louis Althusser (1971) sobre los “aparatos ideológicos” de las instituciones públicas, estas entelequias transmiten sus ideologías a través de la expresión lingüística, imponiendo las diferencias existentes entre sus funcionarios y los individuos comunes; de esta manera es reproducida la estructura de poder en la que se articulan dichas instituciones. Siguiendo estas ideas, analizo las fuentes documentales teniendo en cuenta tanto el contenido discursivo de los textos como sus omisiones. Con este recurso metodológico alcancé una perspectiva mejor posicionada sobre los motivos e intereses jugados en la fractura del movimiento. Las características ideológicas que diferencian a cada uno de estos grupos religiosos constituyen los rasgos identitarios de estas comunidades; estas características componen su perfil como institución religiosa, siendo la manera como ésta es percibida por el resto de la sociedad. Estos rasgos ideológicos fueron cotejados con los testimonios individuales sobre su propia conversión al espiritismo con el objeto de obtener conclusiones sobre las diferencias en los niveles de liberación de los prejuicios religiosos entre los diferentes grupos espiritistas a través de estos procesos atravesados por los creyentes.<sup>24</sup>

### ***3. Análisis de fuentes documentales:***

#### ***Análisis discursivo del debate espiritista planteado en las fuentes documentales.***

Las fuentes documentales de las comunidades espiritistas a las que he tenido acceso para la presente investigación integran las ediciones de 1974 y 1994 de la publicación realizada por la Escuela Espiritista del Maestro tituladas “En pos de la luz”, conformando cuatro cuadernillos de dos volúmenes por cada edición. Estos documentos conforman la evidencia que uso para describir la dinámica de los procesos de disolución de la unidad de la comunidad espiritista de la Escuela Científica Basilio durante la última mitad del siglo XX. Los procesos de fragmentación de las comunidades practicantes del cristianismo alternativo proliferan y, en un sentido más general, son coherentes con la desestructuración de la identidad católica dentro de las clases populares. Con estos documentos trato de argumentar cómo esta disolución y conformación de nuevas comunidades religiosa es resultado de las reorientaciones que adquieren las doctrinas y discusiones ideológicas que atraviesan a dichas

---

<sup>24</sup> La triangulación de los datos obtenidos mediante la utilización de los diferentes recursos metodológicos permitirá confirmar el carácter sociocultural de determinados fenómenos que suelen ser explicados desde su origen subjetivo. La propuesta metodológica ofrecida en la presente investigación pretende destacar las diversas influencias de las ideologías de los grupos religiosos en los procesos de reorientación de la identidad de los creyentes conversos.

comunidades, dejando en evidencia las disputas políticas que se establecen en torno a estas discusiones.

Ambas ediciones transmiten los fundamentos de la doctrina espiritista; sin embargo, el volumen de información es mucho mayor en la segunda edición que en la de 1974. Me interesa recalcar que esta publicación, dividida en ediciones distintas, muestra la diacronía del trabajo intelectual espiritista. Abordo estos documentos como una unidad documental coherente con contenido de cada cuadernillo. Es decir, los cuadernillos siguen la misma línea ideológica respetando la tradición espiritista, pero pierden coherencia cuando integro al corpus publicaciones de otras comunidades identificadas con el espiritismo como la Escuela Científica Basilio. La tradicional posición ideológica que presenta la publicación de la Escuela Espiritista del Maestro respecto a las publicaciones de otras comunidades religiosas identificadas históricamente dentro del espiritismo expresa la necesidad de la renovación doctrinal de estas últimas, de acuerdo a la necesidad de legitimación de sus creencias ante la opinión pública, sobre todo si se tiene en cuenta que la Escuela Científica Basilio, la línea central de donde se ha desprendido la Escuela Espiritista del Maestro a mediados de la década de 1970, hoy en día se aparta de los fundamentos ideológicos del espiritismo antes presente en su sistema de ideas doctrinales.

A continuación paso a describir brevemente este grupo de fuentes documentales para tener una noción de la coherencia interna a la que me refiero.

El tomo I de la edición de 1974 explica las ideas básicas de la doctrina en torno a qué es el espiritismo y su idea sobre Dios. El tomo II de esta edición continúa el desarrollo de estas ideas esenciales de la doctrina. Además se aborda el tema de la misión espiritual con la que los seres humanos deben comprometerse a lo largo de su existencia material. También integran este volumen testimonios comunicados por grandes personajes de la cosmología espiritista como Jesús de Nazaret y Allan Kardec a través de médiums parlantes.

La edición de 1994 compendia escritos mucho más teóricos que la precedente, y expresa ideas fundamentales de la doctrina espiritista tradicional. En este sentido, los temas que integran el tomo I recogen las ideas básicas sobre qué es el espiritismo y sus discusiones con otros grupos religiosos considerados espiritistas; además, desarrolla el trabajo teórico de los veinte años de existencia de dicho grupo religioso, expresando puntos de vista acerca de la materia y la energía e, incluso, construyendo un sistema de ideas acerca de la manera de afrontar enfermedades terminales como el cáncer o padecimientos sociales como el alcoholismo y el tabaquismo, constituyendo un cuerpo de conocimientos terapéutico que amplían el razonamiento teleológico de la medicina moderna.

El segundo tomo continúa este desarrollo teórico en torno a la causalidad entre el plano espiritual y material en el que transitan los seres humanos. También, amplía las nociones terapéuticas incorporando explicaciones sobre los padecimientos psicológicos. Finalmente, se aborda el método de investigación espiritista.

Como dije más arriba, estos cuatro cuadernillos integran un conjunto documental coherente construido a lo largo de los veinte años de historia de dicha comunidad de fieles espiritistas que integran la Escuela Espiritista del Maestro. Ostensiblemente, este conjunto documental fue producido con el propósito de registrar el pensamiento de los integrantes de esa institución y usarlo como transmisor de la información a las futuras generaciones de creyentes. Por otro lado, si bien se perciben conflictos sobre la política al interior del movimiento espiritista; por ejemplo, cuando en el tomo II de la edición de 1974 en una comunicación recibida a través de un médium parlante en un curso de auxiliares el 26 de abril de 1971, Allan Kardec, pensador fundador del espiritismo francés, y de cuyo pensamiento se desprende la doctrina criolla, expresa lo siguiente:

*“¡Cuantos seres creen que practican el Espiritismo Superior, y qué pocos realmente lo hacen! [...] Significa orientarse en las prácticas espirituales, estar en condiciones de iluminar a los demás, para llevarlos con paso firme y seguro por la senda de la reparación y la comprensión a eso tan difícil que es el cumplimiento del deber. [...] Investigaciones científicas profundas me llevaron a comprender, en gran parte, quién era Dios. [...]...luego de tantas prácticas, luego de tanto estudio y análisis, llegué a la comprobación de que [Dios] estaba en todo lo bueno, que estaba siempre conectado con todo aquél que elevándose de sus propias miserias, trata de encontrar una verdad que sabe que existe, pero que está tan oculta que parece que nunca nadie la podrá hallar. Espiritismo Superior significa ansias de libertad, deseos de recuperación espiritual, estudio constante, análisis profundo, descartando siempre toda vanidad, orgullo e interés; todo eso negativo que ponme una valla insalvable para el ser que estudia e investiga, que quiere llegar. [...] Hermanos, la verdad absoluta no la tiene una religión, no la tiene una creencia, porque la verdad absoluta es Dios.”*

La información documentada de la Escuela Científica Basilio -sede central y hegemónica identificada históricamente con la doctrina espiritista porteña- es mucho más escasa y heterogénea que la del grupo anteriormente descrito. La historización de las formaciones ideológicas con las que esta comunidad espiritista se da a conocer en la sociedad son un exponente de la ruptura política e ideológica del espiritismo porteño a partir de mediados de la década de 1970, algo coherente al marco religioso general de la fragmentación de la comunidad cristiana porteña.

Con el fin de cruzar la información analizo otro tipo de fuentes documentales provistas por la Escuela Científica Basilio. Por un lado, integro la información provista por un conjunto de documentos compuestos por actas, circulares, cartas y reglamentos con fecha de 1967. En uno de estos documentos se relatan las causas por las que un Director Delegado es perseguido y solicitada su expulsión de la filial N° 1 de la Escuela Científica Basilio, acusado de rebeldía y por “...sembrando el ‘confusionismo’ entre los adeptos, médiums, auxiliares y directores [...] ...en forma de conversaciones y dudas sobre la Enseñanza.” En esta carta escrita por el Director de la filial N° 1 de la Escuela Científica Basilio y dirigida al Director de la filial N° 4, se evidencia la imputación con la que los directivos de ésta escuela espiritista acusaban de “equivocadas” a las prácticas espiritistas heterodoxas. Estas prácticas espirituales eran llevadas a cabo por algunos directivos con pensamiento religioso cuestionadores de la ideología religiosa provista por la Escuela Científica Basilio, considerado por esta última como “rebelado” contra la supuestamente verdadera misión del espiritismo.

En esta documentación aparecen como prohibidas ciertas prácticas religiosas “equivocadas” y por las cuales son perseguidos aquellos que las practican. Las herejías espiritistas descritas en estos documentos se refieren a “...la toma de fuerzas [espirituales] del salón [...] sin el permiso del Director... considerando que estos médiums no estaban preparados para esta práctica”, “tomar la fuerza de los papelitos en los que se pide ayuda”, “tomar la fuerza del hermano [con el objetivo de liberarlo de fuerzas espirituales]”. En pocas palabras, la comisión directiva de la Escuela Científica Basilio había resuelto reservar la práctica de la liberación espiritual solo para médiums capacitados. En cambio, el pensamiento contra-hegemónico de otros miembros propuso democratizar esta práctica, ya que la “liberación espiritual” es considerada la verdadera misión del espiritismo, por lo menos para las escuelas disidentes a la ideología religiosa de la Escuela Científica Basilio.

Estas evidencias de persecución a las facciones disidentes a las enseñanzas de la sede central es un antecedente de la división inminente que durante la década del 1970 va a sufrir esta institución religiosa. Relacionada con la anterior acta, aparece otra carta escrita por el

Director de la filial N° 1, pero fechada el 14 de Diciembre de 1970. En esta carta se relatan los esfuerzos de los directivos de la filial N° 1 por perseguir cualquier tipo de pensamiento espiritista desarrollado en las filiales anexos, llamados “centros de imperfección” por presentarse como divergentes a los cánones ideológicos hegemónicos propuesto desde la sede central. Además, en este documento se presenta una lista de los concurrentes a estos centros con vistas a tomar medidas contra los influenciados por la doctrina espiritista imperfecta. El anexo que hace referencia esta carta es la Escuela Espiritista del Maestro, escuela que he seguido visitando durante mi trabajo de campo.

Por otro lado, tal vez características por su mayor exposición pública y actualidad, la página Web publicadas en Internet<sup>25</sup> nos expresa la diferenciación ideológica con respecto a otras escuelas. En ésta, la Escuela Científica Basilio propone varias diferencias en torno a las características que identifican su posición ideológica con respecto a la Escuela Espiritista del Maestro. Lo que llama la atención es su preferencia por conseguir una identificación pública con los preceptos de la religión dominante, integrando el grupo de credos que adoptan las perspectivas de la Iglesia Católica. Otra rasgo ideológico que llama la atención, pero que da cuenta de las intenciones políticas que conserva esta institución religiosa, es su negación a aceptar su pasado espiritista al cual debe su fundación original.

Cierto nivel de triangulación de estas fuentes, que otorgarían credibilidad a lo que estoy argumentando, residiría en el cruce de la información con nuevos documentos disponibles de la Escuela Científica Basilio y acaparados por sus directivos. Al contrastar esta información con la que publican otras comunidades identificadas históricamente con el espiritismo se quiebra la coherencia ideológica que los contenidos de las publicaciones expresaban en este primer grupo de documentos; por esta razón los catalogo como dos grupos de documentos separados.

Volviendo al primer grupo de documentos, y teniendo en cuenta que la fecha de edición de este documento es muy cercana a la fundación de la Escuela Espiritista del Maestro, no podemos dejar de percibir que este mensaje tiene un destinatario tácito, en el marco de las disputas políticas internas de la Escuela Científica Basilio, en el que se plantea quién debería asumir la legítima práctica del Espiritismo Superior. En este sentido, la fuente documental omite nombrar a su interlocutor, pero puede interpretarse a la Escuela Científica Basilio como receptora de las críticas.

En este grupo de documentos de la Escuela Científica del Maestro expresa la reivindicación de la tradición espiritista consolidada a través de la obra de los fundadores de la doctrina criolla. Dicha tradición espiritista contestataria al modelo religioso dominante ha ido transformándose a lo largo del tiempo dentro de la vertiente hegemónica de la Escuela Científica Basilio. Por ejemplo, me refiero a la relación de ésta con las cúpulas católicas, es decir, su novedosa afinidad con la religión como identidad ideológica.

La limitación de estas fuentes estriba en el carácter teórico en el que se expresan, el cual está dirigido a la transmisión de las enseñanzas. No obstante, también expresan la conflictividad dentro del movimiento espiritista en el momento de la división del grupo y, más adelante, el distanciamiento ideológico con la línea hegemónica.

Con respecto a lo publicado por la Escuela Científica Basilio en su website, la intención de sus autores está más orientada a la difusión de la información a un público extraño que con la transmisión de información a nuevas generaciones de fieles, como ocurre en las fuentes anteriormente analizada. En este sentido, se destaca la intención de exponerse ante las opiniones de un público diverso en busca de legitimación social. En connivencia con esto último, la forma en que se expresa la información remite a un lenguaje accesible a un público lego, lo que confirmaría su intención de difusión pública. Las omisiones de esta

---

25 <http://www.par.org.ar/miembros/escuela.htm>

fuelle, siguiendo lo anteriormente dicho con respecto a las diferencias ideológicas con la Escuela Espiritista del Maestro, referirían a los propios orígenes de la tradición espiritista y su oposición ideológica a los valores religiosos.

Finalmente, también tengo conocimiento de la existencia de otro tipo de fuentes a las que pude acceder en un momento pero que no dispongo de copias que avalen esto último. Se tratan de actas fundacionales de la Escuela Espiritista del Maestro y de la Escuela Científica Basilio, hoy en manos de la administración de la primera de éstas instituciones, que aclararían la identificación con el culto a las enseñanzas espirituales de Jesús de Nazaret, desplazándose de la adscripción a los valores de la religión, es decir, que tradicionalmente su autoadscripción religiosa era a un culto de la enseñanza de Jesús de Nazaret y no a una religión.

#### ***4. Conclusión: Extinción de los discursos religiosos devaluados.***

Los procesos sociales ocurridos a partir del golpe de Estado de 1955 y cuyo desarrollo llegan hasta la actualidad, marcaron la experiencia socio-religiosa de los creyentes en las distintas comunidades religiosas porteñas estudiadas. En este sentido, la hipótesis del “catolicismo lacerado” con la que Di Stefano y Zanatta explican el distanciamiento de la iglesia católica argentina de la realidad social de los sectores populares.<sup>26</sup> La ruptura dentro del aparato religioso hegemónico que estos autores destacan apoya mi supuesto de que el surgimiento de un cristianismo alternativo en los sectores populares está relacionado con la fragmentación de las comunidades cristianas y conduce a la aparición de ideologías político/religiosas en conflicto al interior de los grupos confesionales cristianos aquí tratados. Estas diferencias tienen que ver con posicionamientos ideológicos distintos con respecto al valor del sentimiento religioso.

Este trabajo plantea al fenómeno de la conversión de nuevos miembros entre los grupos espiritistas de la Ciudad de Buenos Aires durante el período abordado, en directa relación con la fragmentación de la comunidad católica. De esta manera, entendemos que tal diversificación de las ideologías espiritistas deriva de un conflicto entre los intereses planteado por los miembros de las escuelas espiritistas hegemónicas, posibilitando la aparición de otros agentes religiosos dentro del campo espiritista.

Siguiendo a Pierre Bourdieu (1971; 1981), pensamos al campo religioso de la Ciudad de Buenos Aires constituyéndose por diversos campos de fuerzas de dominación donde cada agente disputa la producción, distribución y consumo de un cierto capital cultural mediante sus propios argumentos ideológicos. En el contexto del espiritismo porteño, el dominio de dicha distribución de capital simbólico legitimado por “especialistas religiosos” hegemónicos deviene en que dicha disputa conduzca a la extinción de otros grupos subalternos. De esta manera, la religión adquiere una proyección social y potencial movilizador que dinamiza el proceso hacia la heterodoxia religiosa, aunque mostrándonos también un proceso complementario que es el de la extinción de una minoría de grupos religiosos. Así, el campo religioso en la Ciudad de Buenos Aires muestra estructuras de poder que tienden a la diversificación ideológica y a la fragmentación de las comunidades de creyentes en grupos menores, pero que también determinan la extinción de estas facciones disidentes por su propia condición.

---

26 Di Stefano y Zanatta acentúan que “...el conflicto con el peronismo fue, para la Iglesia, mucho más que un enfrentamiento contra un movimiento, un gobierno, un hombre. En efecto, se trató además de un conflicto intestino, que estalló dentro de los muros del universo ideal de la “nación católica”. Por ello, entre otras razones, este conflicto trascendió con mucho la dimensión política para complicar un nivel mucho más profundo, el de la identidad y la cohesión del catolicismo argentino.” (Di Stefano y Zanatta; 2000: pp. 461)

Por otra parte, damos cuenta de la gran diversidad de credos presentes en la Ciudad de Buenos Aires, demostrando una aguda situación de heterodoxia. Sin embargo, la construcción de ideologías siempre es producto de una realidad socio-histórica más amplia que la simple disputa entre doctrinas religiosas o la elaboración del sentimiento religioso individual; por lo tanto, existe una historia social de la que estos creyentes formaron parte y actuaron tomando una decisión trascendental en su vida espiritual, reconocido por ellos como un aprendizaje. Siguiendo el sentido weberiano sobre la racionalidad, dicho aprendizaje es concebido aquí como un proceso de cambio del orden ideológico relacionado con la acción con sentido provistas por las experiencias de vida de los creyentes donde, a partir de renovar su interés por la religión, se manifiestan desencantados de su manera de pensar anterior.<sup>27</sup>

Pensamos que el tema de la construcción de la identidad religiosa tiene un componente mucho más secular que la comunión irracional con lo sagrado, aunque se intente explicar esa irracionalidad a través de la búsqueda racional de *compensadores* que satisfagan las diferentes demandas de los creyentes. De esta manera, nuestro punto de vista sobre la distribución social de la religiosidad pretendió desprenderse de aquellos estudios que abordan la construcción de la identidad religiosa desde modelos que comúnmente entienden al fenómeno de la conversión como un proceso de reorganización de la religiosidad de los individuos motivados por procesos esencialmente cognitivos, como la teoría de la elección racional a dominios “irracionales”.<sup>28</sup>

Aquí, en cambio, el proceso de conversión es entendido como una nueva adaptación del individuo conseguida dentro de un contexto de oferta y demanda diversa de compensadores religiosos. Estos compensadores religiosos son las ideologías que cada congregación de fieles propone. Estos *compensadores ideológicos* son distinguidos por el valor social que le provee el prestigio alcanzado dentro del campo de poder en el que dirimen una posición, una jerarquía. En esta adaptación personal, el creyente elige sus preferencias religiosas, no por los beneficios que le pueda aportar, sino por la afinidad de su pensamiento con los principios ideológicos aportados por el nuevo grupo. Estos principios ideológicos son, al mismo tiempo, imaginados según los propios marcos de referencia que trae el converso, construyendo una identificación particular con el credo elegido, distinta a la alcanzada por otro creyente.

Además, estas aproximaciones racionalistas sobre la religión no tienen en cuenta los procesos comunicativos desarrollados entre los conversos y los grupos religiosos en los que circulan. En estos procesos comunicativos, los conversos expresan sus experiencias vividas hasta llegar al nuevo grupo religioso, aportándonos las causas de sus elecciones religiosas, porque describen, no solo sus marcos de referencias socioculturales, sino también las particularidades de sus pensamientos sobre sus propios sentimientos que los vinculan a la religión. Los procesos de conversión religiosa entendidos como eventos comunicativos nos permiten relacionar diferentes influencias ideológicas rastreadas en los discursos de los conversos, porque expresan concientemente las tensiones de poder planteadas en sus propias formaciones discursivas e ideológicas y cómo se han desarrollado históricamente.

Concluimos que la distribución social de la religiosidad debe ser analizada dentro del contexto de la conformación, desarrollo y disolución del consenso sobre las ideologías religiosas. Este proceso de distribución del sentir y pensar religioso está determinado por las

---

27 En otras palabras, estas distintas ideologías sobre las creencias religiosas se presentan como opciones válidas para identificar a los nuevos miembros. Éstos adscriben a esas creencias en virtud de su coherencia con los significados de sus propios puntos de vista y procedencias socioculturales.

28 Estos estudios mecanicistas sobre la relación existente entre las intenciones de los creyentes con respecto a la religión y sus acciones como conversos a otra religión en función de un principio de maximización de beneficios propios (Stark & Finke: 1993; Stark & Cann: 1993). Ambos puntos de vista teóricos no consideran la dimensión ideológica obtenida a partir de los discursos de las personas que estudia, negándonos la posibilidad de cruzar las múltiples variables intervinientes en la reconfiguración de la identidad religiosa de un sujeto atravesando por un proceso de conversión.



relaciones de poder que articulan el campo religioso en el que se jerarquiza cada tipo de pensamiento, pudiendo ser abordado a través del estudio del discurso mediante el que se distribuye una ideología particular. A su vez, esta ideología es imaginada por cada sujeto de acuerdo a sus marcos de referencias proveídos por sus experiencias previas, planteándose esta interpretación particular como diferente a la ideología provista por el grupo religioso. En este sentido, la religiosidad no es sólo sentimiento religioso, sino también es un tipo de pensamiento reflexivo, en el que se ha desnaturalizado los compensadores ideológicos precedentes, descentrando la mirada acerca de la verdad proveída en ese tipo de pensamiento.

Por lo tanto, llegamos a la conclusión que cada converso tiene razones particulares por las cuales cambia sus identificaciones religiosas. El cambio de identificación de la ideología religiosa, o “conversión”, debe ser entendido como un verdadero *evento comunicativo*, porque mediante la decisión tomada por el sujeto el converso adopta la función de agente transformador de la información distribuida dentro del campo religioso, siendo modificada gracias a los condicionamientos de sus propias marcos de referencias que fundamentan la lectura que cada persona hace de su propia experiencia de vida. En este sentido, el sujeto recibe un mensaje y lo interpreta de acuerdo a su propio imaginario de experiencias vividas.

Con respecto a la comunidad espiritista abordada, las intenciones políticas que refiere la ideología que la Escuela Científica Basilio expresa en su website evidencian la necesidad que dicha institución religiosa tiene de legitimar su lugar dentro del campo religioso. De esta manera se ha producido la renovación de su imagen pública dentro de la sociedad, anulando todo pensamiento de confrontación con el aparato hegemónico religioso representado por la Iglesia Católica.<sup>29</sup> Por eso hoy la Escuela Científica Basilio prefiere desprenderse de todos los rasgos que la asocien con “sectas espiritistas”, negándose a considerar sus prácticas como un culto a las enseñanzas espirituales como originalmente ocurría. El objetivo existente detrás de la decisión política de integrar la noción de religión, junto con el valor simbólico que ésta representa, dentro del nuevo pensamiento espiritista propuesto por la dirigencia actual de la Escuela Científica Basilio, muestra la necesidad de esta institución religiosa de considerar al espiritismo científico como una práctica religiosa socialmente legitimada. En otras palabras, la opinión pública no acepta al espiritismo científico si no es proveedor de los conocimientos interpretados como útiles, según los valores socialmente admitidos. Por eso, la Escuela Científica Basilio prefirió reforzar la vocación científica de su misión, valorando más la investigación del campo espiritual.<sup>30</sup>

En cambio, la Escuela Espiritista del Maestro no adoptó demasiadas nuevas estrategias para revalorizar su imagen pública, menos a través de alianzas que contravengan sus fundamentos ideológicos tradicionales y que hacen a la esencia de su identidad religiosa. Las diferencias ideológicas que caracterizan las formaciones discursivas analizadas, sobre todo al papel de la práctica de la liberación espiritual y el espiritismo superior, apuntan a identificar a la Escuela Científica Basilio dentro de la investigación espiritual y desentendiéndose de la acción social. En cambio, la Escuela Espiritista del Maestro y las otras escuelas con ideologías espiritistas subalternas, dejaron de lado la investigación espiritualista para dedicarse a la ayuda espiritual. Por eso estas escuelas espiritistas han fomentando la democratización de la práctica de la liberación espiritual entre todo los adeptos, desplazándose de la política de reservar dicha práctica a un selecto círculo cerrado de

---

29 Ésta última tiene cada vez menos presencia de los sectores populares, encontrando en instituciones religiosas con esa raigambre popular el mejor aliado para conseguir algún tipo de influencia sobre ellos.

30 Originalmente, esta comunidad de fieles, adscriptos a las ideas espiritistas combatían ideológicamente a los valores que transmiten la religión, justamente, en pos de la reflexión científica sobre los temas espirituales y en contra de los dogmas que impone la religión. En este sentido, verificamos que ideología y política no van de la mano, si bien se piensa que la política se acomoda al pensamiento ideológico, empíricamente corroboramos que la ideología se adapta a la mejor posición lograda dentro de las relaciones de poder en las que estas ideologías deben desenvolverse para sobrevivir.

médiums capacitados por la cúpula de directores. Sin embargo, a pesar de representar los valores de la ayuda social y espiritual, en la actualidad, producto de su incapacidad de reproducción de su pensamiento religioso crítico al modelo hegemónico religioso, la Escuela Espiritista del Maestro encuentra vacíos su salón de trabajos espirituales. Lo mismo sucede con otras escuelas espiritistas de similar posición político/ideológica.

La conclusión que podemos sacar de este proceso histórico de fragmentación de la comunidad espiritista en Buenos Aires nos permite dar una explicación al proceso de agotamiento de mucha de esta diversidad del pensamiento espiritista. La falta de renovación generacional, la desafiliación de antiguos socios, la economía doméstica con la que se maneja la institución evidencian ser las causas de la decadencia de la Escuela Espiritista del Maestro. Al tiempo que la diversidad crece en virtud del derecho de libertad de culto y de pensamiento que goza cada individuo, por otro lado, la diversificación del pensamiento religioso sufre un recorte debido al “cuello de botella” que debe sortear para sobre vivir.<sup>31</sup> Además de las diversas estrategias semióticas que se podrían implementar, también existen condicionamientos que imponen las relaciones de poder en la discusión con otros agentes presentes en el campo de poder religioso. En este sentido, los argumentos “fuera de moda”, como los propuestos por la Escuela Espiritista del Maestro, no tienen lugar dentro de una discusión interreligiosa supuestamente democratizada. Siendo considerados como sectarios, este pensamiento religioso tienden a desvanecerse por la fuerza de la estigmatización.

## **Bibliografía.**

ALTHUSSER, Louis

-1971 *Ideologías y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva Visión.

BASTIAN, Jean-Pierre

-1993 The metamorphosis of latinamerican protestant groups: A sociohistorical perspectiva. *Latin American Research Review*. 28: 33-61.

-1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica.

BATESON, Gregory

-1976 *Pasos hacia una ecología de la mente, una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires, Ediciones Planeta-Carlos Lohlé.

BERGER, Peter

-1994 “La secularización y el pluralismo.” *Una Gloria Lejana*. Barcelona, Herder, pp. 39-64.

BIANCHI, Susana

-1992 “Los espiritistas argentinos (1880-1900). Religión ciencia y política”. En: Santamaría Daniel et. al. *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

BOURDIEU, Pierre

---

31 Lejos de pensar en una pluralidad religiosa exagerada donde todo mensaje es valorado, los condicionamiento sobre la existencia de determinados tipos de pensamientos religiosos tienen que ver con la adaptación y acceso a los nuevos medios existentes para difundir un mensaje; por ejemplo, las ventajas que proveen una buena campaña de marketing o la soltura económica que asegura una buena cuenta en el banco.

- 1971 "Genèse et structure du champ religieux." *Revue Française de Sociologie* XII: pp. 295-334. (Traducción española en *Relaciones* 1008, otoño 2006, Vol. XXVII: pp. 29-83)
- 1981 *Campo intelectual, campo de poder*. Buenos Aires, Editorial Fontamara.

CAROZZI, María Julia

- 1993 *Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica*. En: Carozzi, Frigerio & Tarducchio "Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales (I)." Centro Editor de América Latina.

DENIS, León

- 1989 *Cristianismo y espiritismo*. Buenos Aires.

DI STEFANO, Roberto & Loris Zanatta

- 2000 *Historia de la Iglesia Católica en la Argentina*. Buenos Aires, Grupo Editorial Grijalbo.

EANGELTON, Terry

- 1997 *Ideologías*. Capítulo 2 – Estrategias ideológicas. Paidós, Barcelona.

FLOWER, Roger

- 1984 *Power*. (Traducción resumida para el uso interno de la Cátedra de Sociolingüística, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.).

FOUCAULT, Michel

- 1983 *El discurso del poder*. México, Folios Ediciones.

HALL, Stuart

- 1985 "Significado, representación e ideología: Althusser y los debates postestructuralistas." En: Curran, James, Morley y Walkerdine (compiladores) *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Paidós, Barcelona, 1998.

LUDUEÑA, Gustavo Andrés

- 2001 Cosmologías y epistemologías en la Escuela Científica Basilio. *Revista de Ciencia de las Religiones*. 6: 67-77. Buenos Aires.
- 2006 "Imagen y Re-Construcción de Identidad en el Espiritismo Argentino". En: José Ivo Follmann y José Rogério Lopes (eds.), *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*.

MAINGUENEAU, Dominique

- 2002 "Problema de ethos." En: *Pratiques* N° 113/114, junio de 2002, pp. 55-67 (Traducido y seleccionado por M. Eugenia Contursi).

NARVAJA DE ARNOUX, Elvira

- 2004 "El pensamiento sobre la Unión Americana': Estudio de una matriz discursiva." En: *Revista de Letras* N° 19, Volumen de Estudios Lingüísticos. 99. 17-44.
- 2005 "La construcción del objeto discursivo `el pueblo de la plaza pública` en la *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*" de Bartolomé Mitre." En: *Homenaje a Ana María Barrenechea*. EUDEBA, Buenos Aires

SCHIMMER, Eric

-1982 [1980]. *Religión y Cultura*. Barcelona, Editorial Anagrama.

SEGATO, Rita Laura

-1999 "Formaciones de Diversidad. Nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización." En: Carlos Vladimir Zambrano (ed.) *Confesionalidad y Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 3-33.

SPADAFORA, Ana María

-2002 *Religión, política y estética*. Tesis Doctoral. Buenos Aires, Ed. Facultad de Filosofía y Letras.

-2003 La circularidad de la experiencia de campo: poder y desigualdad en la producción del conocimiento. *Artigos*. 4: 135-154. Buenos Aires, FLACSO.

TREW, Tony

-1979 "Lo que dicen los periódicos": Variación Lingüística y diferencia ideológica. FOWLER, Roger, HODGE, Bob, KRESS, Gunther & TREW, Tony (Comp.) *Lenguaje y Control*. México, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max

-1992 [1921] *Economía y Sociedad*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

-1992 [1905] *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid, Taurus Humanidades.

-1993 [1903] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Editorial Península.

WILLIAMS, Raymond

-1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.