



# CORPUS

Archivos virtuales  
de la alteridad  
americana

Vol. 3, Nº 2

Julio/diciembre 2013

ISSN 1853-8037



1879-1979

## DE LA CAMPAÑA DEL DESIERTO HACIA LA INTEGRACION NACIONAL

A 100 años de la  
Campaña del Desierto, que tuvo  
al General Roca como puntal  
de la autodeterminación argentina  
y al telégrafo como enlace  
determinante, ENTEL prosigue  
sumando esfuerzos para lograr  
la integración nacional,  
a través de las comunicaciones.



## Tesis

Memoria y alteridades  
indígenas en Cachi,  
provincia de Salta  
*Paula Lanusse*

Director  
Diego Escolar  
Redactores Jefes  
Julio Esteban Vezub  
Claudia Salomon Tarquini  
Comite de redacción  
Carlos Masotta  
Roxana Boixados  
Christophe Giudicelli

## Registros

La Numeración de los indios del partido del Río Salado.  
Santiago del Estero, 1607. Encomiendas y servicio personal  
*Isabel Castro Olañeta*

Las visitas de los tenientes de naturales a los partidos de pueblos de  
indios de la gobernación del Tucumán (1606-1607)  
*Leticia Carmignani*

Diarios, informes, cartas y relatos de las expediciones  
a las Salinas Grandes, siglos XVIII-XIX  
*Lidia Nacuzzi*

1979. La larga celebración de la conquista del desierto  
*Javier Trímboli*

## Crítica

Archivos y memorias. El caso "Vigil" y el corpus (re) aparecido  
*Natalia Carolina García*

Usos del pasado territorial en el proceso de comunalización de los  
Comechingones del Pueblo de La Toma, Córdoba  
*Lucas Palladino*

## Debates

Del 'monopolio católico' al 'pluralismo': ¿qué lugar para la diversidad religiosa  
en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión  
*Alejandro Frigerio y Gustavo A. Ludueña (presentadores y comentaristas);  
Roberto Di Stefano; Miranda Lida; Alejandro Frigerio; Gustavo A. Ludueña; César  
Ceriani Cernadas; Pablo Semán; Verónica Giménez Béliveau.*

## Sección Notas, Entrevistas y Reseñas

Revues.org: Centre pour l'édition électronique ouverte  
<http://corpusarchivos.revues.org>

# CORPUS

Archivos virtuales  
de la alteridad americana

Buscar 

## Índice

- Autores
- Palabras claves

## Colección

- Vol 3, No 2 | 2013  
Julio / Diciembre 2013
- Vol 3, No 1 | 2013  
Enero / Junio 2013

Revista semestral electrónica de divulgación, análisis y crítica de fuentes inéditas o desconocidas sobre la historia o etnografía de los pueblos originarios y campesinos, y de discusión en torno a raza, etnicidad y otras formas de alteridad social y política en el continente americano.

## ÚLTIMO NÚMERO EN LÍNEA

---

Vol 3, No 2 | 2013

**Julio / Diciembre 2013**

## Debates

---

### ALEJANDRO FRIGERIO Y GUSTAVO A. LUDUEÑA

Del "monopolio católico" al "pluralismo": ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión [Texto completo]

Introducción al debate

### ROBERTO DI STEFANO

El monopolio como espejismo [Texto completo]

### MIRANDA LIDA

La "nación católica" y la historia argentina contemporánea [Texto completo]

### ALEJANDRO FRIGERIO

Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos [Texto completo]

### GUSTAVO ANDRÉS LUDUEÑA

La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio [Texto completo]

### CÉSAR CERIANI CERNADAS

Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción [Texto completo]

### PABLO SEMÁN

Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada [Texto completo]

### VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU

En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico [Texto completo]

**ROBERTO DI STEFANO, MIRANDA LIDA, ALEJANDRO FRIGERIO, GUSTAVO ANDRÉS LUDUEÑA, CÉSAR CERIANI CERNADAS, PABLO SEMÁN Y VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU**

Reflexiones de los autores sobre el Dossier [Texto completo]

---

Alejandro Frigerio y Gustavo A. Ludueña

## Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión

Introducción al debate

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Alejandro Frigerio y Gustavo A. Ludueña, « Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/308>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/308>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Alejandro Frigerio y Gustavo A. Ludueña

## Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión

### Introducción al debate

- 1 Las investigaciones sociales sobre la religión llevadas adelante en nuestro país desde diferentes áreas disciplinares, han experimentado un crecimiento exponencial en los últimos años. En los espacios académicos de la historia, la sociología, la antropología social y la geografía cultural, un número prometedor de estudiosos y estudiosas de distintas generaciones (un dato optimista que no está demás aclarar), vienen realizando un trabajo sistemático en la producción de un conocimiento en torno a un campo históricamente relegado en los medios universitarios. La religión, más allá de los claros obstáculos epistemológicos que como categoría de análisis pueda sugerirnos, se transformó en un clivaje desde el cual interpelar a nuestra sociedad a partir de aristas tan heteróclitas como sin duda válidas. En esta dialéctica con la realidad a la que tomamos como referente, ya sea del pasado o del presente, la religión nos provee de una entrada promisoriosa para acercarnos a aquélla a través de la indagación de las prácticas, creencias y sociabilidades de los sujetos a los que dirigimos las miradas. En suma, una visión retrospectiva sobre las últimas tres décadas evidencia la vitalidad de una problemática cuyo interés se ha reflejado en actividades tales como la realización de encuentros científicos, talleres, cursos y seminarios, creación de núcleos y centros de investigación y, entre otros, escritos finales de tesis para la obtención de grados de licenciatura, maestría y doctorado (un repaso de todo el proceso puede verse, por ejemplo, en las revisiones recientes compiladas en Fogelman, 2010). A esto último, también se sumó y multiplicó en este mismo período el diálogo e intercambio regional con colegas de otras naciones abocados a tematizar intereses igualmente afines.
- 2 El espíritu que orienta este dossier, cuya posibilidad no queremos dejar de agradecer a Diego Escolar por su invitación, sobrevuela una buena parte de los trabajos a los que referimos, a sus orientaciones, preguntas de investigación y, muchas veces, las conclusiones que los caracterizan. El denominador común al que aludimos, muy lejos a esta altura del pasado confesional que nutrió originalmente algunas de las incursiones iniciales en este campo (Di Stefano, 2002; Frigerio, 1993; Soneira, 1993), apunta ahora al sustrato epistémico que podría seguir ocupando el catolicismo en la interpretación de la diversidad religiosa y en su elaboración como objeto para el análisis social. En este orden, los estudios llevados a cabo en nuestro país, al igual que muchos de los que se hicieron en otras partes de América Latina, destacan la relevancia católica en la construcción socio histórica de los estados nacionales; en las adhesiones identitarias actuales de las personas, traducidas a menudo en las preferencias que parecen arrojar distintas prospecciones estadísticas; y, asimismo, en la injerencia política tanto como institucional de la iglesia católica en la formulación de legislaciones de relevancia pública, tales como el matrimonio igualitario, el aborto y la contracepción, entre otras.
- 3 Como corolario de estas indagaciones, una tesis que ha venido sobrevolando por largo tiempo la producción local sobre la religión es la que sostiene la existencia de un “monopolio católico”. Este último, amén de un pasado mítico fundante de la nación, sería igualmente fuente dadora –inagotable y hegemónica– de sentido a la experiencia vital de sujetos que los buscan en el territorio de lo numinoso. Con poco margen a la formación y emergencia de alteridades simbólicas a esta presencia protagónica en la sociedad, la producción académica vernácula dialoga y genera saber bajo la verosimilitud implícita de ese monopolio; el cual, asimismo, establece los fundamentos epistemológicos del conocimiento social en torno a la diversidad y el pluralismo religioso. Por esta razón, nos propusimos debatir los principios sociales y epistémicos acerca de si existe una superposición excesiva entre la noción de sentido común

según la cual se afirma que “la Argentina es un país católico”, y las versiones académicas al respecto.

4 Con este fin en mente, invitamos a un conjunto de colegas cuyo rasgo en común es que poseen reconocidas trayectorias en esta arena de estudios. Cada una de estas personas proviene de disciplinas sociales diferentes, tales como la antropología, la historia y sociología; también adhieren a centros de investigación distintos, entre ellos el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Torcuato Di Tella, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Universidad de Buenos Aires, y el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del CONICET. Las temáticas de los participantes son heterogéneas tanto como sus enfoques disciplinares. Entre ellas está presente la historiografía de la iglesia católica argentina en el período tardo colonial y contemporáneo; la religiosidad popular en los sectores subalternos del mundo urbano y rural (en particular indígena) alineados con adscripciones pentecostales, evangélicas, espiritistas y umbanda; y, finalmente, aunque no menos relevante, la diversidad interior del catolicismo local.

5 Para deliberar sobre estas cuestiones, enunciamos los siguientes ejes orientadores para guiar las discusiones de los colaboradores en el debate.

6 1. ¿De qué maneras se configuraría (principalmente en la academia) la idea de una “Argentina católica”? ¿Sería a través del uso de ciertos datos en detrimento de otros, de determinados conceptos o perspectivas teóricas? ¿Qué dimensiones de la vida social abarcaría? (Justificadamente o no).

7 2. ¿Son necesarias versiones alternativas a esta visión? ¿Cuáles se deberían o podrían plantear frente a este problema? ¿Su credibilidad o verosimilitud dependería de más, mejores o diferentes datos y/o de la utilización de otras perspectivas teóricas a las prevalentes, y/o de una resignificación conceptual?

8 3. ¿Cómo podría encararse de manera más productiva el estudio de la diversidad religiosa en la Argentina, de sus alcances reales en el pasado y el presente, y de las maneras en la que la sociedad ha reaccionado ante esta presencia?

9 4. ¿Quiénes son “los otros” religiosos en nuestro país? ¿A través de qué mecanismos simbólicos nuestra sociedad construye su alteridad religiosa?

10 La orientación general de los ejes apuntaron a tópicos de orden teórico, metodológico y epistemológico en relación al lugar del catolicismo de cara a la investigación de la diversidad religiosa en Argentina. La selección de los mismos obedeció a una preocupación real tanto por la necesidad de más estudios que desde distintas perspectivas exploren este universo social, como de otras que cuestionen enfoques alternativos a otros previamente teñidos por su diseño para un objeto de análisis ligado al catolicismo.

---

### **Bibliografía**

Di Stefano, R. (2002). De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino. *Prohistoria*, VI (6), 173-201.

Fogelman, P. (2010). *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires: Lumiere.

Frigerio, A. (1993). Los Estudios Sociológicos sobre Religión en Argentina: Desarrollo y Tendencias Actuales. En A. Frigerio (Ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur* (pp. 14-30). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Soneira, A. J. (1993). Sociología y pastoral en el catolicismo argentino. En A. Frigerio (Ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur* (pp. 31-45). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

---

### **Para citar este artículo**

Referencia electrónica

Alejandro Frigerio y Gustavo A. Ludueña, « Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión »,

*Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/308>

---

### ***Autores***

#### **Alejandro Frigerio**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)– Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: [alejandrofrig@yahoo.com.ar](mailto:alejandrofrig@yahoo.com.ar)

#### **Gustavo A. Ludueña**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) - IDAES (Instituto de Altos Estudios, Universidad Nacional de San Martín), Argentina. Correo electrónico: [galuduenahotmail.com](mailto:galuduenahotmail.com)

---

### ***Derechos de autor***

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

### ***Notas de la redacción***

Fecha de recepción del original: 01/12/2013

Fecha de aceptación para publicación: 07/12/2013

---

Roberto Di Stefano

## El monopolio como espejismo

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, « El monopolio como espejismo », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

Editor : Diego Escolar

<http://corpusarchivos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Roberto Di Stefano

## El monopolio como espejismo

- 1 Reiteradamente he manifestado mi convicción de que la idea del monopolio católico es inadecuada, incluso en referencia con los períodos en los que su vigencia ha sido menos cuestionada por parte de los historiadores. Es lo que dije, por ejemplo, en los dos primeros capítulos de *Ovejas negras*, dedicados a la era colonial y a la revolución.
- 2 En el primero sostengo que para advertir la diversidad de las creencias durante los siglos de la dominación hispana no hace falta asomarse a los procesos inquisitoriales, que obviamente refieren a casos que escapan a la norma, ni poner la lupa sobre las prácticas de indígenas y africanos. Ni siquiera es necesario trasladarse a las desoladas y dilatadas campañas rioplatenses: los curas de parroquias emplazadas en el corazón mismo de la ciudad de Buenos Aires se quejaban, en el siglo XVIII, de que muchos de sus feligreses no cumplían con el deber de confesión y comunión anual. Un par de extensos listados de renitentes, elevados por esos curas al provisor, han sobrevivido hasta nuestros días. ¿En qué sentido cabe hablar de “monopolio” en ese período temprano, en el que el término suena menos disonante que en los sucesivos? En época colonial el catolicismo es monopolístico *en el plano jurídico*, pero por debajo de ese manto es posible entrever un variopinto universo de creencias y prácticas que conocemos mal y que difícilmente podamos conocer mucho mejor por falta de documentación adecuada. (Son rarísimos los procesos como el de Menocchio, que por otra parte presentan los problemas de interpretación que no han dejado de señalar los críticos de la perspectiva microhistórica). No podemos confundir ese monopolio en el plano jurídico con las creencias de quienes vivieron bajo su tutela y control. Siendo así, creo que el dismantelamiento de ese aparato legal que buscaba la unanimidad posible permitió, en primera instancia, la visibilidad de esas disidencias hasta entonces amordazadas. El mismo proceso permitirá, en segundo término, el contacto de ese mundo multiforme con creencias más alejadas del tronco católico: el siglo XIX presenciará la llegada de protestantes desde sus albores y la de judíos desde los años de su ocaso, asistirá además al nacimiento de argentinos protestantes o judíos –lo que pondrá fin en los hechos y ya no sólo en las leyes a la identificación del ciudadano y el fiel- y a la renuncia de muchos bautizados –católicos o evangélicos- a la fe de sus mayores.
- 3 Hay entonces un mito de la colonia católica, al que podemos sumar otros que ha acuñado la historiografía –sobre todo, pero no sólo, la declaradamente confesional- y que se relacionan con la idea del monopolio católico. Como el que afirma que en el siglo XIX los sectores subalternos nativos eran más devotos que las elites, imbuidas de ideas “foráneas” y en consecuencia ilegítimas (se piensa en especial, desde luego, en la cosmopolita elite cultural porteña). Los mitos también forman parte de la realidad, como bien sabemos y como bien ilustra, en relación con nuestro problema, la historia de la Iglesia. Para buena parte de la producción de inspiración confesional es indiscutible la identificación de la nación con la fe católica, como lo es también para los obispos y en general para el clero. Hay versiones de izquierda y de derecha, populistas y elitistas. En ese sentido, Gerardo Farrell no dista mucho de Cayetano Bruno. La diversidad religiosa les parece una patología que afecta exclusivamente a quienes tienen la temeridad de abjurar del “ser nacional”. Esa concepción se advierte claramente en el tratamiento historiográfico del anticlericalismo, que se considera una anomalía que los extranjeros del siglo XIX y las malas lecturas inculcaron a la elite cultural, alejada del pueblo y de los verdaderos intereses de la nación. Para Bruno el reglamento del Ejército de los Andes que castiga las irreverencias hacia los sacerdotes y hacia los símbolos sagrados nos habla de la religiosidad de San Martín, pero no de los comportamientos de las tropas. A los católicos que se interesaron en el incendio del Colegio del Salvador en 1875 no les cabe duda de que los atacantes fueron extranjeros movilizados por las logias. Les basta recordar que muchos testimonios hacen referencia a las banderas españolas e italianas que flameaban en medio de la multitud. El verdadero pueblo, depositario junto con la jerarquía de los verdaderos valores nacionales, no habría cometido semejantes desmanes. Pero cuando va uno a ver el perfil de los centenares de detenidos –cosa que Hilda Sabato hizo antes que

yo- advierte que en su mayoría son porteños y de extracción popular –artesanos, vendedores ambulantes, tipógrafos-. Más aún: la proporción de argentinos es superior a la de la sociedad bonaerense de la época. Si uno lee además los testimonios que trae el proceso penal, observa que algunas de las banderas españolas e italianas las llevaban argentinos, incluso negros –es frecuente entre los testimonios la señalación de afrodescendientes entre los atacantes-. Lo más gracioso es que los historiadores católicos que se ocuparon del episodio no advierten que los que sí eran extranjeros en su casi totalidad eran los jesuitas. Como en el caso de los soldados de Bruno, no creo que se trate de una omisión intencional, sino de la fuerza con la que actúa el mito.

- 4 La idea de la existencia de un antiguo monopolio católico después perdido, que campea en tantos estudios –y no sólo en los que salieron de las plumas de un Guillermo Furlong, un Cayetano Bruno o un Guillermo Gallardo-, no es entonces sino derivación, y a la vez fundamento, de ese mito eficaz. Si la historiografía “laica” no la ha puesto suficientemente en cuestión es porque en parte abona su rudimentaria concepción de la secularización. No hay ni siquiera entre la colonia y el siglo XIX un “antes” católico al que sigue un “después” diversificado, para usar la expresión de Alejandro Frigerio en el libro de María Julia Carozzi y César Ceriani. Volveré sobre este punto más adelante. Quiero antes puntualizar que creo, sin embargo, que en cierto sentido la Argentina es un país más católico que otros. Incluso los anticlericales del XIX, en su mayor parte, se decían miembros de la Iglesia romana. Sarmiento mismo, por citar un caso casi proverbial, se definió siempre como católico, incluso en su época más virulentamente anticlerical, a partir del *Syllabus* y del Concilio Vaticano I. Es por ese motivo, me parece, que arraigó tan fuertemente en nuestro país el discurso antijesuita, que tenía la virtud de permitir despotricar contra el papa, contra los obispos, contra los religiosos o contra el clero *tout court* sin sacar los pies del plato. La presencia de católicos en las logias masónicas es un dato muy significativo a este respecto también. Cuando el obispo de Buenos Aires Mariano Escalada expulsó a los masones de la Iglesia, con una carta pastoral de febrero de 1857 en que afirmaba que el ingreso a una logia representaba una formal abjuración del catolicismo, los aludidos pusieron el grito en el cielo. Cuando en septiembre del año siguiente Escalada obligó al párroco de San Miguel a negarle los funerales al confitero masón Juan Musso, no sólo protestó su familia, evocando la conocida piedad del finado, sino también las “sociedades masónicas” en reclamo por sus “derechos religiosos”, que veían avasallados por el obispo. Esa tendencia a pasar por alto contradicciones que en otras latitudes se juzgaban evidentes no es un rasgo exclusivo de los masones de nuestro siglo XIX: en los congresos que en 1913 y 1914 celebró la Liga Argentina del Libre Pensamiento, único movimiento anticlerical de alcance nacional que hubo en este país hasta el día de hoy, la Comisión Ejecutiva lamentó la presencia de católicos tanto en la Liga como en el seno de las logias, fenómeno que consideraba origen de censurables inconsecuencias, como la del delegado que había abandonado las sesiones de un congreso precedente al oír hablar de los “errores del catolicismo”.
- 5 Todo ello nos conduce a interrogarnos acerca de los complejos vínculos que establecieron históricamente el liberalismo y el catolicismo argentinos. En la muy cosmopolita Buenos Aires, los liberales que rigieron los destinos de la provincia después de la caída de Rosas declararon a la católica como religión de Estado –a diferencia de lo que estipuló la constitución que se dieron las demás provincias, supuestamente más devotas- y aumentaron el presupuesto de culto de manera descomunal -un 742,4% en pesos fuertes en 1861 respecto de 1851, último presupuesto votado por la legislatura rosista, también supuestamente más devota que las sucesivas-. Erogaciones a las que deberíamos agregar los “auxilios” extrapresupuestarios que otorgaba cada año el Ministerio de Gobierno a parroquias, curas, cofradías y otras instituciones. Sigo creyendo que la clave para comprender esos datos, y los tantos otros que hablan elocuentemente de la complejidad de esos vínculos, se encuentra en el hecho de que los liberales argentinos, a diferencia de sus correligionarios de otras latitudes -singularmente los mexicanos-, no tuvieron suficientes motivos para enfrentarse con la Iglesia.
- 6 Como ha dicho Tulio Halperin Donghi más de una vez, esos hombres no se creían protagonistas de un enfrentamiento entre dos civilizaciones –la de la modernidad y la de la reacción-, sino combatientes de una suerte de cruzada de la civilización contra la barbarie. En la “Historia

de la Iglesia”, obra que ya tiene sus años, dijimos sus autores que los liberales argentinos nunca dejaron de identificar la civilización con la religión. Si no con el catolicismo, con un cristianismo concebido en términos genéricos. Algún sutil filamento une esa concepción de nuestros liberales con la antigua idea borbónica del párroco civilizador, que inculca la vacuna antivariólica a sus feligreses, les enseña técnicas agrícolas y asiste a las mujeres en los partos. Los liberales argentinos ni necesitaban ni creían conveniente prescindir por completo de la Iglesia. Por eso apuntaron a modelar al clero según su propia idea del *bon curé* y se limitaron a atacarlo cuando se alejaba de ella; por eso laicizaron lo mínimo indispensable, evitaron separar la Iglesia del Estado y conservaron el régimen de patronato hasta 1966; por eso se preocuparon por aumentar el número de obispados y de parroquias, le confiaron a la Iglesia las “misiones entre los indios”, permitieron el despliegue de un vasto sistema confesional de enseñanza primaria y secundaria y un largo etcétera. Tenían el problema inverso que los mexicanos, que veían en la Iglesia un obstáculo para el proyecto de país que pretendían implementar. Los argentinos no sólo carecían de razones de peso para comprarse el problema de enfrentarla –más allá de lo estrictamente necesario, como en el caso de la promulgación de las leyes laicas-; además la juzgaban útil bajo ciertas condiciones: las necesarias para garantizar que no obstruyera, y de ser posible acompañara de la mejor manera posible, el proyecto de país que habían acabado por consensuar las elites provinciales tras las interminables discordias políticas del siglo XIX. Como resultado del tira y afloje entre los intereses de la Iglesia romanizada y los de ese Estado más o menos laico que pretendían los liberales, se alcanzó una relación relativamente armónica que no podía sino consolidarse con el cambio de clima ideológico que comenzó a advertirse hacia finales de la centuria, con las afinidades entre la doctrina social de la *Rerum Novarum* y las preocupaciones de los liberales reformistas y con los recelos de la elite frente al fenómeno inmigratorio de masas y a la emergente cuestión social.

7 Es en ese sentido que creo que la Argentina puede considerarse un país más católico que otros. No obstante –y retomo la cuestión de la diversidad que dejé en suspenso más arriba-, creo también que el catolicismo prevaleciente ha sido desde sus orígenes bastante autónomo de las orientaciones de la jerarquía. Lo dije al comienzo: no creo que sea un dato nuevo la permeabilidad respecto de otras creencias que advierten los sociólogos de la religión en el catolicismo argentino de hoy. Más bien creo que la pregunta por la diversidad religiosa implica interrogarse en primer lugar por la que existe desde siempre en el interior de nuestro catolicismo. Vale la pena, entre otras cosas, plantearse la cuestión de sus posibles explicaciones. He escrito antes que ahora que esa suerte de labilidad que lo caracteriza guarda relación con la que distingue a nuestro poder eclesiástico desde tiempos coloniales. Hasta entrado el siglo XIX los obispos solían ser convidados de piedra en la vida eclesiástica de Buenos Aires, donde el poder real residía en el clero secular representado por el cabildo de la catedral. Recordemos al obispo Sebastián Malvar y Pinto (1779-1784), a quien tuvieron que trasladar a Santiago de Compostela porque tras haberse peleado con todo el mundo ya no podía ni salir a la calle; recordemos que Benito de Lué y Riega (1802-1812) se declaró incapaz de controlar al clero regular y se peleó con buena parte del secular, sobre todo con el cabildo, hasta tal punto que nadie, tras su muerte, se ocupó seriamente de desmentir el rumor de que había pasado a mejor vida con la ayuda de uno de los canónigos. Según testimonios de la época, sólo un clérigo secular de cada tres estaba bajo jurisdicción directa de los obispos. El único de los que gobernaron –o más bien intentaron gobernar- el obispado durante el ocaso de la era colonial y dejó feliz memoria en su clero fue Manuel Azamor y Ramírez (1788-1796), que no por casualidad, creo, fue también el único que nunca emprendió una visita canónica.

8 Básicamente a causa de la marginalidad y de la pobreza de la región, hasta esos últimos decenios del siglo XVIII la atención que la monarquía dedicaba a las Iglesias rioplatenses distaba mucho de la que prestaba a las mexicanas o a las peruanas. Basta recordar que incluso cuando tardíamente la corona empezó a ocuparse de ella con mayor celo la sede de Buenos Aires estuvo sin obispo durante uno de cada tres años. Pero podemos señalar también que muchos jóvenes aspirantes al sacerdocio preferían ordenarse durante las sedes vacantes en otro obispado, sin duda porque sus amigos o parientes del cabildo catedral les otorgaban las cartas dimisorias en condiciones más benévolas que las que solían imponer los obispos. La debilidad

institucional fue notable durante buena parte del siglo XIX. Por esas cosas de la burocracia, Buenos Aires era en 1810 la única capital virreinal cuya sede episcopal no había sido elevada al rango de metropolitana, lo que generó innumerables trastornos hasta que lo fue en 1865. Los obispos argentinos no firmaron un documento conjunto hasta 1889, cuando sus colegas mexicanos lo venían haciendo desde 1730. Todos esos datos nos hablan de una gran dispersión del poder religioso y de una muy limitada capacidad de control y de coacción de los obispos, máxime teniendo en cuenta que se trataba de un país en el que la movilidad propia de toda área de frontera se veía adicionalmente facilitada por la dispersión de la población en espacios inabarcables.

9 Todo ello permitió, creo, que las creencias de los católicos fueran desde muy tempranamente diversificadas y autoconstruidas. No hace falta ir a buscar al “otro religioso” del siglo XIX en las Iglesias protestantes o en los judíos, porque muy fácilmente vamos a encontrarlo en la misma grey católica. Ciertamente, menos a fines del siglo que al comienzo, a causa de la progresiva consolidación institucional, del mayor control episcopal sobre un clero más numeroso, de la llegada de congregaciones europeas munidas de ricas experiencias pastorales y educacionales, entre otros factores. Pero esos cambios, y otros que se produjeron en el pasaje del siglo XIX al XX, no fueron capaces de erradicar del todo ese rasgo característico de nuestro catolicismo. Los estudios sobre el siglo XX que producen los colegas especialistas en el período –pienso en este momento en los de Ana Rodríguez, Miranda Lida, Diego Mauro o José Zanca- muestran sustancialmente lo mismo: cuando dejamos de lado el telescopio para tomar el microscopio descubrimos que las posibilidades concretas de modelar las creencias de los fieles –incluso de los más comprometidos con la vida de la Iglesia- siguen siendo llamativamente limitadas. El problema de los obispos es, en ese sentido, el de los dirigentes de la Liga Argentina de Libre Pensamiento: disciplinar a individuos y grupos que se revelan reticentes a la sujeción, con pocos pruritos a la hora de definir el contorno de sus creencias. Es también –yendo hacia atrás- el de los superiores de las comunidades religiosas coloniales, que no lograban impedir que quienes debían comportarse como sus “súbditos” –los “venerabili patres”- circularan a caballo por todas partes, durmieran fuera del convento, se trenzasen a puñaladas en los reñideros de gallos y les dijeran piropos a las niñas.

10 Sería temerario afirmar que es éste un rasgo propio de nuestro catolicismo, pero me da la impresión de que en él es más acusado que en otros, y en definitiva estamos hablando de la Argentina. Por eso creo que aquí el proceso de secularización –que también yo concibo en términos de recomposición, en la línea de Danièle Hervieu-Léger y de otros sociólogos de la religión-, antes que debilitar la autoridad religiosa –como piensa estudiando el siglo XX mi amigo Zanca, tras las huellas de Mark Chaves-, tuvo más bien la virtud de impedir que se fortaleciera. Las transformaciones políticas, culturales y económicas que fueron paulatinamente desarticulando los mecanismos jurídicos de control religioso –que aunque poco eficaces habían sido siempre mejor que nada-, privaron a las autoridades eclesiásticas de los escasos medios de coerción con que habían contado hasta entonces, dejando en libertad a una sociedad cuyas creencias son, al parecer, irreductibles a cualquier molde.

---

### *Para citar este artículo*

#### Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, « El monopolio como espejismo », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

---

#### *Autor*

#### **Roberto Di Stefano**

CONICET - Instituto Ravignani/Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: [distefanoster@gmail.com](mailto:distefanoster@gmail.com)

***Derechos de autor***

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

---

Miranda Lida

## La "nación católica" y la historia argentina contemporánea

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Referencia electrónica

Miranda Lida, « La "nación católica" y la historia argentina contemporánea », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/579>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/579>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Miranda Lida

## La "nación católica" y la historia argentina contemporánea

1. Es difícil hablar de la religión en la Argentina contemporánea sin hacer referencia al "mito de la nación católica" (Zanatta, 1996). Tuvo tanta fuerza esta matriz interpretativa, que Loris Zanatta elaboró para pensar la década de 1930, que no faltan estudios que refieren a sus orígenes, remontándonos en el tiempo hacia atrás, así como también a sus derivaciones y consecuencias, orientándonos hacia adelante. La concepción esencialista y ahistórica de la nación que dicho mito postula tiene un poderoso potencial explicativo cuando se estudia el catolicismo en relación con las ideologías y la historia política contemporánea, en especial en el período que comprende desde 1930 a 1983. Las transformaciones sociales, políticas y también religiosas que tuvieron lugar luego de esta última fecha tornan difícil, incluso en más de un sentido inoperante, el recurso a esa sola matriz para explicar el papel de la religión en la Argentina de hoy. Pero ello no le resta capacidad explicativa de todas formas, en especial si uno desea entender la fuerte relación que la Argentina tiene con el catolicismo, tal como puso en evidencia la reciente designación de Jorge Mario Bergoglio como papa. El primer papa de origen extraeuropeo fue de nacionalidad argentina, al igual que el primer Congreso Eucarístico Internacional celebrado en América Latina.
2. El punto de partida de la identificación de la nación con el catolicismo es difícil de datar con precisión, pero en tal caso está claro que este discurso cobró cierta presencia en las vísperas del Centenario, para luego expandirse como un rayo en toda la cultura católica de entreguerras. Era un discurso militante, aguerrido, que combinaba la defensa de los valores religiosos con un tono de cruzada que podía tornarse virulento, puesto que identificaba a su vez sus enemigos en el liberalismo y las ideologías de izquierda, a las que había que combatir. Esta cruzada se libraba a través de distintas vías: la interpelación al Estado para que reconociera la enseñanza religiosa obligatoria; la aspiración a convertir a todos sus fieles en adalides del catolicismo integral, que hicieran regir plenamente sus vidas por valores católicos, en todos sus aspectos; la pretensión de moralizar la sociedad a través de su influencia en las costumbres, los medios de comunicación y la cultura de masas, cuyo laicismo se deploraba, así como también su apartamiento de los valores ajenos al catolicismo. Así, el discurso de cruzada se volvía fácilmente intolerante, puesto que todo aquello que no se condecía con él se volvía inasimilable, un "otro" ajeno, incluso amenazador. Su demonización no faltó en el discurso católico, incluso en la propaganda más militante. Cristo Rey no admitía medias tintas.
3. El mito de la nación católica, que fue tan útil para amalgamar a las Fuerzas Armadas y a la Iglesia, según refiere Zanatta, excedió el ámbito puramente militarista. El mito se difundió en amplios sectores de la sociedad argentina, mucho más allá de los puramente castrenses, gracias a la vasta llegada que el catolicismo alcanzó en los medios de comunicación y las industrias culturales de la época: editoriales de masas, radio, prensa escrita. El catolicismo contó con fuerte presencia en las emisoras de radio más importantes de la época, gracias a Dionisio Napal (orador estrella de Radio Belgrano) y Gustavo Franceschi (en Radio Splendid), entre otras voces de fuerte resonancia. A ello le sumamos el diario "El Pueblo", portavoz de un exacerbado discurso de cruzada que tiñó también con su influencia a la prensa católica de menor envergadura (revistas parroquiales y boletines oficiales en general) (Lida, 2012). Era muy difícil escapar a un discurso que se volvía monocorde, asfixiante, imponiéndole a la cultura católica del período un aspecto que pretendía volverse homogéneo, sin matices. No obstante los había de todas formas, aunque quizás no eran fáciles de advertir a simple vista. Algunas veces se volvían voces aisladas en el seno del catolicismo de su época, como las que se canalizaron a través de la revista "Orden Cristiano"; otras en cambio se dejaban ver a trasluz incluso en el seno de la propia Iglesia, como pone en evidencia la figura de Monseñor De Andrea, de un integrismo tibio, que se aparta de la intolerancia visceral y que se confunde con un difuso "catolicismo liberal" (Zanca, 2013; Lida, 2013).

- 4 Sin embargo, el discurso católico integrista fue el que mejor llegada masiva tuvo en los años treinta. Inesperadamente, alcanzó masividad y algún atisbo de popularidad, como demuestra la saga de obras que el padre Virgilio Filippo, furibunda pluma católica de época, hizo publicar en la masiva editorial Tor. Este tipo de retórica entroncó con una amplia gama de fenómenos que hacen a la vida cotidiana en cualquier ciudad moderna, que van desde el tiempo de ocio, al turismo, los medios masivos de comunicación, el consumo, los deportes de masas, las transformaciones urbanas y —no menos importante— las formas de hacer política propias de una sociedad moderna y de masas, formas que el catolicismo supo hacer suyas desde muy temprano en el siglo XX, tanto a través de su uso del espacio público como de la transmisión de un discurso político que aspiraba a mostrarse lo más compacto y homogéneo posible, tal como se advierte a través de sus formas de organización militante, su presencia creciente en las calles en abierta conflagración, aunque sólo fuere retórica, con sus rivales ubicados por fuera del campo católico. Aquí reside una de las cuestiones que más han sido estudiadas en relación con la historia del catolicismo argentino: su estrecha relación con la política en tiempos de repliegue de la democracia.
- 5 3. La salida de la Segunda Guerra Mundial puso a prueba el mundo que la precedió. En 1944, el papa Pío XII se pronunció favorablemente acerca de la democracia en una alocución de Navidad que tuvo gran repercusión en ámbitos católicos, si bien fue juzgada demasiado tibia en más de una ocasión. En la Argentina, ello implicaría que el catolicismo de tono triunfal, forjado en los años treinta a la luz de los congresos eucarísticos, debió dejar a un lado su retórica más militante. De todas formas, era evidente que con esa sola retórica ya no bastaría para aunar a las fuerzas católicas en un movimiento sólidamente amalgamado. Desde fines de los años treinta, se desarrollaron movimientos católicos juveniles (la JOC; la JAC, rama masculina de la Acción Católica y las Vanguardias Obreras Católicas, de los Círculos de Obreros) que adquirieron su propio dinamismo, en ocasiones incluso con notable independencia con respecto de la jerarquía (Caimari, 1994; Lida, 2005; Lida, 2010). El activismo de estos grupos puso a prueba la solemnidad y rigidez de las jerarquías eclesiásticas, e hizo posible que muchos de sus miembros se sintieran atraídos por el peronismo, al menos en sus primeros tiempos. La idea de un catolicismo compacto, unificado, homogéneo hacía agua. ¿Cómo podría pues seguir aspirando a identificarse con la nación toda?
- 6 Las voces que desafiaron el mito de la nación católica fueron muchas, pero en tal caso lo que importa destacar es que fueron mucho más certeros y contundentes los golpes que aquel recibió desde dentro del propio universo católico, que los que provinieron de factores exógenos tales como las ideologías laicas o de izquierda o cualquier tipo de medidas emprendidas a través del Estado por sucesivos gobiernos de turno. No era necesario aguardar a lo más violento de la colisión entre Perón y la Iglesia, de 1954-55 para advertir que se estaban produciendo sutiles transformaciones en un universo católico que bien hubiera deseado permanecer igual a sí mismo. En sus últimos años de vida, Gustavo Franceschi bregó para que el catolicismo argentino tomara conciencia del ritmo imparable de la modernización, al que no cabía ya oponerle ningún tipo de prédica integrista: "¿la Iglesia se moderniza? Sacerdotes obreros; religiosas sin hábito; misas vespertinas; modificación de los ayunos... ¿Qué hay en el fondo de todo esto?", fue el tema que escogió en 1953 para una de sus tantas conferencias sobre temas de actualidad.<sup>1</sup> La solemnidad de los treinta, propia de un catolicismo que tenía mucho de victoriano, se disolvió de un plumazo. Director de *Criterio* desde 1932, Franceschi sabía leer los cambios que se daban en la sociedad, e incluso trataba de adelantarse a ellos en la medida de lo posible.
- 7 La crisis desatada con el gobierno de Perón aceleró los tiempos, pero de ninguna manera decidió el rumbo de las transformaciones por venir, ya en marcha de todas formas; en pocas palabras, sirvió de poderoso catalizador, sin ser más que eso, un fermento de procesos ya desencadenados desde tiempo atrás. Una vez caído Perón, la Iglesia ni siquiera presionó para intentar recomponer el orden anterior. La educación no volvió a las escuelas públicas, mientras que el uso del *clergymen* se volvía un dato irrefrenable de la realidad. La decoración señorial de las iglesias incendiadas en la infausta noche del 16 de junio de 1955 no fue reconstruida en el mismo estilo después del saqueo, salvo escasas excepciones; se prefirió más bien la

sobriedad y sencillez que cobrarían todavía tanta más visibilidad luego del Concilio Vaticano II. Tanto es así que ya para la década de 1950 pueden advertirse cambios que habrán de signar los años por venir: así, la popularización de los campamentos juveniles de verano, las misiones rurales o en villas miseria, las peñas folklóricas desarrolladas en sedes parroquiales, entre otras novedades que tendrían vasta expansión en los años sesenta (Lida, 2012). Acierta José Zanca cuando percibe que la década de 1950 es clave para comprender los cambios por venir en el catolicismo argentino, puesto que anticiparon algunas de las transformaciones que suelen ser adscriptas al contexto conciliar (Zanca, 2006).

8 El desarrollismo, muy en boga luego de la Revolución Libertadora en los más vastos sectores sociales y políticos gracias a su volatilidad, impregnó también al catolicismo de la época. Como nunca antes, la Iglesia comenzó a acercarse a ranchos, villas miseria, pueblos de frontera y, en pocas palabras, a la Argentina "profunda" que era ignorada por las clases medias de las grandes ciudades: las nuevas diócesis creadas luego de la caída de Perón en las provincias más "subdesarrolladas" del país fueron un neto producto de este cambio de sensibilidad. Vinieron a darle un nuevo aspecto al catolicismo, que recobraba así su poder de atracción, gracias a lo que podríamos denominar una sensibilidad antiburguesa que —desarrollismo mediante— se desplegaría a través de todas esas nuevas prácticas que el catolicismo puso en acción a fin de atraer a los jóvenes, a la par que los alejaba del consumo estandarizado propio de la gran ciudad, y todo lo que esto implicaba. De este modo se fue delineando un estilo de Iglesia Católica en el que pasaron a prevalecer rasgos cada vez más llanos, menos solemnes; en lugar de vistosos ornamentos sagrados y lujosos atuendos, comenzó a reclamarse una mayor sencillez y austeridad en el culto. La "Misa Criolla" fue en los años sesenta su expresión más elocuente.

9 Todo ello terminó de un modo u otro por provocar una profunda modificación en la imagen tradicional de la Iglesia, solemne, ceremoniosa y rígida hasta no mucho tiempo atrás. Los cambios quedaron condensados en todas las novedades que trajo consigo el Concilio Vaticano II que, en plena década de 1960, vino a *aggiornar* las facetas más anquilosadas de la institución, al menos a primera vista. Y con ello se le abrió el paso a que arraigaran nuevas ideas tanto teológicas cuanto políticas, así como también a que se apelara a estrategias cada vez más innovadoras para atraer al público y, en especial, a los jóvenes, que se acercaron con entusiasmo a un catolicismo que, a fuerza de campamentos, misiones populares y otras tantas actividades parroquiales que desafiaban el tono homogéneo y estandarizado de la sociedad de consumo y de la televisión, lograría un éxito sin precedentes entre la juventud. Los jóvenes, en efecto, se acercaron al catolicismo y arrastraron consigo todo su ímpetu: las canciones de rock y de folklore, las nuevas modas de los años sesenta y también la política, que venía dada por añadidura. El saldo de ello fue la creciente politización de los más variados ámbitos católicos, y su tendencia a confundirse, por momentos, con la radicalización revolucionaria propia de los años finales de la década de 1960: el muy popular Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, de estrechos vínculos con los Montoneros, fue su expresión más elocuente (Martín, 1992; Touris, 2008).

10 Fue imposible que la Iglesia Católica permaneciera a resguardo de las convulsiones de la agitada década de 1970; no pudo permanecer al margen del estallido de la violencia política, de la que no quedó exenta, así como tampoco lo hizo casi ningún otro actor de la sociedad argentina. Tanto es así que las principales organizaciones armadas de los años setenta, el ERP y los Montoneros, tuvieron al catolicismo como uno de sus interlocutores, incluso en sus momentos más difíciles; en 1976, cuando la represión militar arreciaba, ambas agrupaciones dirigieron sendas cartas abiertas al clero argentino, con la expectativa de que éste alzara enérgicamente su voz a fin de lograr poner un freno a la represión. La imagen de la Iglesia como cómplice de la dictadura, que tanta fuerza adquirirá en los años que siguieron a 1983, no era para nada nítida, al menos en principio (Fabris, 2011). Y si bien en los tiempos de la dictadura se habló de un cierto renacimiento religioso, que se hacía eco del creciente público que asistió a las peregrinaciones a pie a Luján, entre otras, lo cierto es que el tono de cruzada, tan caro al integrismo heredado de los años treinta, tampoco se hizo oír en el remozado, si bien frágil, catolicismo de masas de los años "de plomo".

- 11 Sobre estas bases, la adaptación —luego— a la vida en democracia no resultaría tan traumática para la Iglesia Católica, a pesar de todos los cambios que la década de los ochenta traería consigo en la sociedad, la cultura y la política. Con toda su carga regeneradora, la democracia no llegó a despertar hondos reticencias ni desconfianzas generalizadas en el seno del catolicismo, no obstante lo poderoso de su pasada tradición integrista a lo largo del siglo XX. Luego de 1984 y, más aún, luego de los levantamientos militares que jalonaron la presidencia de Alfonsín, prácticamente no hubo en el clero voces que osaran poner en duda el consenso democrático. Las pocas que pudo haber habido no alcanzaron eco favorable en la sociedad; por el contrario, fueron hondamente repudiadas. De este modo, pues, el consenso en torno a la democracia se afianzó.
- 12 4. Ello no significa de todas maneras que "el mito de la nación católica" haya desaparecido por completo del universo de sentido del catolicismo argentino, ya en pleno siglo XXI. Sin embargo, en el transcurso de casi tres cuartos de siglo, desde los años treinta hasta la actualidad, es evidente que ha sufrido un fuerte descentramiento: de haber pretendido ocupar un lugar hegemónico en el seno del catolicismo argentino y, por extensión, en las lecturas acerca de la identidad nacional que circulaban en los años treinta, pasó a tener un lugar secundario, e incluso en coyunturas clave de la historia reciente ha tenido que disputar terreno frente a otras tendencias renovadoras que cobraron especial ímpetu luego del Concilio Vaticano II. Mientras tanto, la propia complejización de la sociedad argentina, el crecimiento del pluralismo en sentido amplio (incluido el religioso), hacen todavía más difícil cualquier aspiración a revivificar aquel mito; hoy en día tal aspiración no podría sino pasar por una añoranza trasnochada, de unos pocos que pretenden hacer revivir el espíritu de cruzada, algo anacrónico, por cierto, en el siglo XXI (Lida y Fabris, 2013).
- 13 Sin embargo, no deja de ser digno de mención el hecho de que tanto el progresivo abandono del mito de la nación católica como las tendencias reformistas que hoy parecen advertirse en la Iglesia Católica de la mano de Francisco se nutran de tendencias intrínsecas a la propia institución que, atenta a los cambios de época, apuesta por "cambiar para que todo siga igual", según la célebre fórmula de Giuseppe Tomasi Di Lampedusa en su novela *Il Gattopardo*.

---

### **Bibliografía**

- Caimari, L. (1994). *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*. Buenos Aires: Ariel.
- Fabris, M. (2011). *La Conferencia Episcopal en tiempos de retorno democrático, 1983-1989. La participación política del actor eclesialístico*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Lida, M. (2005). Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 27, 139-148
- Lida, M. (2010). Catolicismo y peronismo: la zona gris. *Boletín Ecos de la Historia*, Universidad Católica Argentina, 6.
- Lida, M. (2012). *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad: El Pueblo 1900-1960*. Buenos Aires: Biblos.
- Lida, M. (2012b). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-65. *Quinto Sol*, 16: 2.
- Lida, M. (2013). *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Lida, M. y Fabris, M. (2013). Argentina and the Pope of the End of the World: Antecedents and Consequences. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 22:2, 113-121.
- Martín, J.P. (1992). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe
- Touris, C. (2008). Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). En Moreyra, B. y Mallo, S. (Comps.), *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. (pp.763-783) Córdoba: Centro de Estudios Históricos Segretti.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: UNQ.

Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

---

### **Notas**

1 "Aviso", El Pueblo, 23 de abril de 1953, p. 4.

---

### **Para citar este artículo**

#### Referencia electrónica

Miranda Lida, « La "nación católica" y la historia argentina contemporánea », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/579>

---

### **Autor**

#### **Miranda Lida**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) - Universidad Católica Argentina/ Universidad Torcuato Di Tella, Argentina.  
Correo electrónico: [mlida@uca.edu.ar](mailto:mlida@uca.edu.ar)

---

### **Derechos de autor**

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

### **Notas de la redacción**

Fecha de recepción del original: 01/12/2013

Fecha de aceptación para publicación: 07/12/2013

---

Alejandro Frigerio

## Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Referencia electrónica

Alejandro Frigerio, « Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/313>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/313>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Alejandro Frigerio

## Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos

- 1 No se puede entender la diversidad religiosa argentina sin repensar o cuestionar seriamente la relevancia que adquiere, en los análisis que realizamos desde las ciencias sociales, la identidad religiosa de "católico" que declara la mayoría de la población -o mejor, la *identificación* que realiza en las contadas veces en que se les pregunta acerca de su pertenencia religiosa. Es necesario comprender mejor: a) las consecuencias *efectivas* de dicha identificación en las creencias y prácticas de los involucrados y b) la medida en que el uso de una determinada categoría identitaria *refleja* la existencia de un grupo *real* de personas que comparten de manera analíticamente significativa determinadas creencias y prácticas religiosas -o más bien apenas lo *evoca* sin una contrapartida empírica significativa. En un trabajo anterior ya he sugerido la necesidad de distinguir entre los diferentes *niveles* de identificación religiosas que pueden reivindicar los individuos y las consecuencias que acarrearán, y sobre todo, la relevancia de diferenciar el plano de las *identificaciones* religiosas del de las *prácticas y creencias* -dado que pueden haber disyunciones significativas entre ellos (Frigerio, 2007). En éste, por lo tanto, me concentraré en otros presupuestos analíticos que deberíamos reconsiderar para entender mejor la diversidad religiosa de nuestro país -referidos principalmente a la manera en que construimos o visualizamos a los grupos que estudiamos-.
- 2 Un énfasis desmesurado en nuestro análisis en la importancia de la autodeclaración de "católico" le brinda a esta confesión una supremacía quizás inmerecida en el campo religioso argentino -ya que alcanza principalmente a los "bienes (socialmente) *legítimos* de salvación" (Frigerio, 2007) y de ninguna manera a la totalidad de nuestras creencias y prácticas religiosas, que son muy diversas y que escapan en mucho a lo que se podría entender por "catolicismo", aun considerando la variedad interna que lo caracteriza.
- 3 Por otro lado, si bien la autoidentificación es una manera común y extendida de cuantificar la realidad religiosa, no es necesariamente la única. ¿Qué pasaría si en vez de contar individuos contáramos templos religiosos? ¿Cuál sería la proporción de templos no católicos frente a la de católicos en el país? ¿Y si tomáramos como "mercado religioso" no a toda la población sino a aquella que efectivamente asiste a cultos religiosos con cierta frecuencia? Sin duda que la proporción de los evangélicos y de otras religiones dentro de esa población crecería notablemente. El truísmo de que con diferentes formas de medir la realidad obtendremos resultados notablemente divergentes, no parece ser tomado en cuenta a la hora de evaluar la dimensión de los "monopolios" y las "diversidades" en nuestro país.
- 4 Quienes estudiamos religión colaboramos activamente -lo queramos o no- para la construcción de la idea de la "hegemonía católica" ya sea ignorando en nuestros estudios la enorme diversidad religiosa presente en el país o pretendiendo que esta diversidad se reduce a, o afecta apenas, al porcentaje de argentinos que no se declara "católico" en las encuestas (Frigerio y Winarczyk, 2013).
- 5 Precisamos, por lo tanto, entender mucho mejor las anteojeras teóricas -y aún preteóricas- que nos llevan a tomar como sociológicamente relevantes determinadas autoidentificaciones y no otras. Actualmente, pocos sociólogos pensarían que un análisis de la "clase media" debiera basarse principalmente en la autoidentificación de los individuos como tales -ya que se sabe que una cantidad desproporcionada de argentinos de ingresos y características muy dispares pretenden pertenecer a la misma -y que un análisis en base a criterios *emic* (salvo que fuera expresamente para desvendarlos) sería poco realista y significativo. Dada la poca socialización efectiva de la mayor parte de los católicos argentinos dentro de agrupaciones de la Iglesia Católica, su poco contacto con sacerdotes de esta institución y su escasa participación regular en cultos católicos, pregunto: ¿qué es lo que efectivamente -de su "religiosidad",

"creencia" o "prácticas" religiosas- nos explica o nos permite entender su autoidentificación - ocasional, recordemos- como "católicos"? ¿Qué es lo que efectivamente comparten los millones de "católicos" argentinos además de una autoidentificación, y un tránsito (cada vez más incompleto) por unos pocos ritos de pasaje?

- 6 En un citado texto que no recibió localmente la atención que se merece, Brubaker (2002) señala que el concepto de "grupo", central para las ciencias sociales, ha recibido muy poca atención analítica -parece no ser problemático, ni precisar de explicaciones ni revisiones. Su uso naturalizado, sin embargo, lleva a que creamos que efectivamente existen "grupos" en-el-mundo-allí-afuera, lo que lleva a una falacia que este autor denomina "grupismo" (*groupism*): "la tendencia a tomar a grupos discretos, netamente diferenciados, internamente homogéneos y externamente delimitados como las unidades básicas de la vida social, los principales protagonistas de conflictos sociales y las unidades fundamental del análisis social (...) como entidades sustantivas a las cuales se puede atribuir intereses y agencia..." (Brubaker, 2002, p.164). Esto pese al desarrollo y cada vez mayor aceptación en las ciencias sociales de perspectivas constructivistas que presentan a los grupos como contruidos, contingentes y fluctuantes y a una sensibilidad posmoderna que enfatiza lo fragmentario, lo efímero y la erosión de formas fijas y límites precisos.
- 7 Los desafíos al "grupismo", señala, han sido desparejos. Tuvieron mayor éxito en el caso de las clases sociales o de razas -conceptos que generalmente ya se escriben entrecomillados para mostrar cierto distanciamiento respecto de su existencia real- pero bastante menos para el examen de grupos étnicos específicos, en los cuales se cae, frecuentemente, en algún tipo de esencialismo primordial. En el estudio de la religión se sigue presumiendo que determinados colectivos sociales, en virtud de su pertenencia religiosa, compartirían determinadas rasgos primordiales -aún cuando haya poca evidencia empírica para sostenerlo. A medida que mayor se hace el grupo religioso en cuestión, más probable es que las coincidencias sean apenas nominales.
- 8 Este sentido común que percibe a quienes se autoidentifican de manera similar como conformando efectivamente un grupo que comparte determinadas características es "una parte esencial de las cosas que queremos explicar y no aquello con lo cual deseamos explicar a las cosas -es parte de nuestros datos empíricos, no de nuestro juego de herramientas teórico" (Brubaker, 2002, p.165). Por lo tanto, "debemos pensar a la etnicidad, la raza, la nación" -y, agrego yo, a la "religión"- "no en términos de grupos sustantivos o entidades sino en términos de *categorías prácticas, idiomas culturales, esquemas cognitivos, marcos interpretativos, rutinas organizativas, formas institucionales, proyectos políticos y eventos contingentes.*" (Brubaker, 2002, p. 167, uso de cursivas en el original).
- 9 De lo contrario corremos el peligro de transformar injustificadamente una categoría de identificación nativa en una categoría sociológica y utilizarla, además, como una variable *independiente* -y casi maestra- para el análisis social. La auto-identificación en grupos minoritarios sí parece más rendidora analíticamente, porque para lograrla los individuos han debido pasar, efectivamente, por una serie de "organizaciones transformadoras de la identidad" (Greil y Rudy, 1984) y han entablado relaciones significativas con especialistas y grupos religiosos que sí han incidido significativa o realmente en sus identificaciones, creencias y prácticas religiosas (aún cuando pueda ser menos de lo que estos agentes religiosos desearían).
- 10 Si la percepción de la diversidad religiosa argentina queda oculta, por la falacia del "grupismo", como diversidad religiosa católica, hay otros factores que también están interviniendo para construir un sentido común académico respecto de cómo es y funciona nuestra sociedad y el campo religioso dentro de ella. Es preciso tener en cuenta asimismo el rol relevante de la adhesión implícita, por una buena parte de quienes estudiamos religión, a una determinada narrativa dominante de la nación. Estas narrativas proveen una identidad nacional esencializada, establecen las fronteras externas de las naciones y su composición interna y proponen el ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (en términos de etnia, religión y género) (Frigerio, 2002). Contienen (justifican) el presente mientras que construyen un pasado legitimador.

- 11 Nuestra narrativa dominante presenta a la sociedad argentina como “blanca”, “europea”, “moderna”, “racional” y “católica” (Frigerio, 2002). Para ello, invisibiliza presencias y contribuciones étnicas y raciales y cuando aparecen las sitúa en la lejanía temporal o geográfica -en el pasado o en los márgenes geográficos de la nación-. Se caracteriza por una notable ceguera respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural. Supone que el “crisol de razas” habría fundido todos los aportes étnicos originales dando nacimiento a un nuevo tipo social, diferente de todos sus elementos constitutivos. A partir de su acción, no existirían ya comunidades diferenciadas cultural o racialmente dentro del cuerpo de la nación –a excepción de remanentes de poblaciones indígenas en territorios alejados de la capital blanca, que poco tendrían para aportar o habrían aportado a nuestra cultura. Algo similar se sostiene respecto de los afroargentinos, que sólo habrían existido en el pasado y habrían “desaparecido” sin dejar contribuciones culturales relevantes.
- 12 En consecuencia, la matriz “cultural” que se visualiza en los estudios sobre religión en Argentina es mayormente o únicamente la europea, católica. Hay escasos análisis del sincretismo, salvo en estudios de casos del interior del país en regiones con población indígena actual o pasada. De hecho, “sincretismo” es una palabra muy poco utilizada en los estudios sobre religión en Argentina y parece ser sustituida mayormente por la categoría “popular” licuando invariablemente etnicidad -y por lo tanto diversidad cultural- a favor de clase social. Lo “popular” no dejaría de ser una lectura particular de lo “católico”, fuertemente influenciada por una posición de clase.
- 13 Una breve comparación con la situación de los estudios sobre religión en Brasil resulta ilustrativa de la influencia de las diferentes narrativas dominantes de la nación en los estudios académicos. En su visión de larga duración de la constitución del campo religioso brasileño, Pierre Sanchis -uno de los más influyentes autores del vecino país- ve en una sociogénesis específica la conformación de una estructura, de un habitus sincrético que condicionará los desarrollos religiosos subsiguientes. Para ello considera las tres matrices fundantes del campo religioso brasileño (la católica, la afro y la indígena) a la cual se irán agregando otras (principalmente la espiritista) con el pasar de los años (1997, p. 106). A raíz de la interacción de estos tres grupos primigenios, “una pluralidad sistemática marca la sociogénesis del Brasil, pronto traducida en porosidades y contaminaciones mutuas” (Sanchis, 2001, p. 25) dando origen a “cruzamiento, porosidad, doble pertenencia, tránsito, contaminación mutua y/o préstamos recíprocamente creativos” (2001, p. 23). Las peculiaridades de la historia brasileña han dado origen -y no sólo en el campo religioso- a “una predisposición estructural a la porosidad -pero no a la confusión- de las identidades” (2001, p. 25). Así, Brasil deviene “un gran laboratorio de mestizaje cultural; por qué no hablar, en el terreno religioso, en sincretismo al modo de la pre-modernidad...” (2001, p. 25) Buena parte de los estudiosos brasileños de la religión concuerdan con la idea de la inexistencia de bordes precisos entre grupos religiosos y la prevalencia entre ellos de tránsitos y pasajes que permiten conciliar una identificación mayoritaria como “católicos” y a la vez la presencia y el usufructo de una diversidad religiosa notable. El concepto de “doble membrecía” (y hasta triple, eventualmente) tiene amplia aceptación entre los académicos del vecino país.
- 14 Esta visión, u otras análogas, muestran la importancia de las narrativas dominantes de la nación en la construcción de un sentido común académico. Dentro de la academia brasileña, “el sincretismo es el modo como los intelectuales formulan las representaciones de nacionalidad”, como señaló Paula Montero en una reseña de los estudios antropológicos sobre religión en Brasil (1999, p. 357). Según la narrativa dominante de la nación brasileña, su sociogénesis se produce con el encuentro entre los portugueses, los indígenas y los africanos. Las características de estos grupos y las modalidades de este encuentro, llevarían a la creación de una estructura social particularmente sincrética en la cual predominaría una lógica cultural premoderna.
- 15 En contraste, según la narrativa dominante de la nación Argentina, el momento de la sociogénesis se encuentra en la llegada de los inmigrantes europeos que se impone a la cultura criolla preexistente, acabando con cualquier tipo de sincretismo y diversidad cultural previa, e instaurando el predominio de la lógica cultural moderna, europea, blanca. Para la mirada

unitaria que nos caracteriza, este proceso, que es más propio de la ciudad de Buenos Aires, representa, a manera de sinécdoque, lo que sucede con la cultura y el campo religioso del país entero.

- 16 Estas miradas diferentes sobre Brasil y Argentina no sólo reflejan dos procesos históricos distintos, sino principalmente, la *percepción dominante* que de ellos se tiene. El sentido común académico brasileño parece sobre-enfatizar el sincretismo y la porosidad (Mariz, 2007) -siendo que existen lógicas particulares y limitaciones bastante claras para los tránsitos religiosos (Frigerio, 2012)- de la misma manera que localmente desconocemos las hibridaciones y mestizajes culturales que obviamente también están presentes en la cultura y religiosidad argentina. Quizás el indicador más claro de las convergencias entre ambos países, pese a la aparente divergencia de sus desarrollos históricos, reside en que la caracterización de la “religiosidad mínima brasileña” que hace Negrão (1997) sería prácticamente igual de válida para Argentina.
- 17 Finalmente, una tercera causa que nos impide apreciar adecuadamente la diversidad religiosa existente en el país -y que está relacionada con el grupismo anteriormente señalado- es la sobredependencia, en la mirada sociológica sobre la religión, en los conceptos de “iglesia” y “secta”. Nuestra formación sociológica nos predispone a buscar, encontrar y examinar principalmente este tipo de grupos obviamente estructurados y fácilmente reconocibles que perduran en el tiempo y que proveen versiones desarrolladas, sistematizadas y (más o menos) coherentes de creencias y prácticas religiosas.
- 18 Últimamente, una cierta insatisfacción con la “grupidad” que parecen implicar estos conceptos han llevado a popularizar el de “espiritualidad”, quizás porque llama la atención hacia la búsqueda de experiencias religiosas *no* institucionalizada, enfatizando los *bricolages* y sincretismos personales que caracterizarían a las sociedades de la modernidad tardía. Un problema con este concepto es que parece dispensar de la necesidad de todo grupo religioso, como si su protagonista fuera un sujeto hiper- o sobre-individualizado, que pudiera prescindir de las actividades de algún tipo de agrupación religiosa.
- 19 Lofland y Richardson (1984) ya llamaron la atención hacia el sesgo cristiano y algo limitativo que los conceptos de “iglesia” y “secta” imponían en nuestros análisis, y propusieron formas diferentes de conceptualizar lo que denominan “*religious movement organizations*”. Algo parecido hicieron Bainbridge y Stark (1980) cuando agregaron, a los tipos de *iglesia* y *secta*, el de “*cultos*”, diferenciando entre *cultos de audiencia* y *cultos de clientela* -intentando visibilizar las varias maneras en que el conocimiento religioso se produce y se hace circular *a través de diferentes formas de organización* adoptadas por agrupaciones religiosas-.
- 20 En sintonía con estas propuestas, sugiero que para entender la diversidad de formas de la elaboración, de la socialización y de la experiencia religiosa presentes en Argentina hay que prestar atención a la profusa circulación de “conocimiento religioso” por fuera de las instituciones que usualmente han acaparado nuestra atención. Es preciso examinar con mayor detalle la circulación de los individuos por diferentes grupos con distintos grados de organización y permanencia -desde las meras conferencias de especialistas, pasando por *grupos lábiles* que se forman y deshacen, de pertenencia o asistencia periódica, que pueden de todas maneras generar momentos altos de *communitas* (días de la fiesta de un santo, por ejemplo) y que resultan vitales para la elaboración y adopción de determinadas identidades religiosas (la de “devoto del santo X”) que pueden ser centrales para una identificación personal -mucho más que la más general de “católico”-.
- 21 Hay que prestar atención también a las consultas individuales con *agentes sanadores* o *predictores del futuro*, de los cuales siempre se toman ideas acerca de la naturaleza del mundo “espiritual”, de la existencia y características de los seres más-que-humanos y del propio destino (Carozzi, 1993); así como a los libros *best sellers* de importantes editoriales (y a los de menores tirajes comprados en kioscos); a las películas, a los programas de televisión (documentales, periodísticos) y aún a las telenovelas -que, crecientemente, incorporan elementos religiosos y sobrenaturales en sus tramas.
- 22 En síntesis, precisamos discernir e identificar la variedad de *soportes organizativos*, *soportes materiales* y a la multiplicidad de *interacciones sociales* que providencian el *tool kit* o

la caja de herramientas religiosas a partir de las cuales los individuos realizarán luego su propia síntesis -y que exceden en mucho a las que usualmente consideramos "típicamente" "religiosas"-.

---

### **Bibliografía**

- Bainbridge, W. y Stark, R. (1980) Client and Audience Cults in America. *Sociological Analysis*, 41(3), 199-214.
- Brubaker, R. (2002) Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 43, 163-189.
- Carozzi, M. (1993) Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 8, 68-79.
- Frigerio, A. (2002). Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, 63(3), 291-315.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (Comps.), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp.87-118). Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Frigerio, A. (2012) Pasajes y conversiones: una mirada sobre el tránsito religioso, entre Argentina y Brasil. En J. Renold (Ed.), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa* (3) (pp. 145-170). Buenos Aires: Ciccus.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2013) La diversidad religiosa en Argentina: Un desafío a la ciencia normal. *Religión y Cultura*, 6 (1), 3-9.
- Greil, A. y Rudy, D. (1984). Social Cocoons: Encapsulation and Identity Transformation Organizations. *Social Inquiry*, 54 (3), 260-278.
- Lofland, J. y Richardson, J. (1984) Religious movement organizations. *Research in Social Movements*, 7, 29-51.
- Mariz, C. (2005). "De vuelta al baile del sincretismo": Un diálogo con Pierre Sanchis. *Ciencias Sociales y Religión*, 7, 189-201.
- Montero, P. (1999). Religiões e dilemas da sociedade brasileira. En: S. Miceli (Comp.). *O que ler na ciência social brasileira* (volumen Antropología) (pp. 327-367). São Paulo: Sumaré/ANPOCS
- Negrão, L. (1997). Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, 18(2), 63-74.
- Sanchis, P. (2001). Religiões, Religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. En P. Sanchis (Ed.) *Fieis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 9-57). Rio de Janeiro: UERJ.
- Sanchis, P. (1997). O campo religioso contemporâneo no Brasil. En A. Oro y C. Steil (Comps.) *Religião e Globalização* (pp. 50-77 ). Petrópolis: Vozes.

---

### **Para citar este artículo**

Referencia electrónica

Alejandro Frigerio, « Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/313>

---

### **Autor**

#### **Alejandro Frigerio**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)– Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: [alejandrofrig@yahoo.com.ar](mailto:alejandrofrig@yahoo.com.ar)

---

### **Derechos de autor**

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)



---

Gustavo Andrés Ludueña

## La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Gustavo Andrés Ludueña, « La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/580>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/580>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Gustavo Andrés Ludueña

## La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio

1 De acuerdo con la encuesta más reciente realizada a nivel nacional (Mallimaci, 2008), una amplia mayoría de las personas consultadas declara creer en dios (91.1%), y sólo una pequeña minoría (4.9%) se inclina por la negativa. ¿Pero en qué dios cree esta gente? O, dicho de otro modo, ¿hacia qué religiones convergen sus voluntades cosmológicas? En el mismo estudio, basado en una muestra de 2.403 casos, se afirma que católicos y evangélicos convocan el segmento más extenso de creyentes con el 76.5% y 9% respectivamente; en tanto que un 11.3% se define como ateo, agnóstico o no pertenece a ninguna religión. Además, el trabajo sostiene que la conducta ritual no acompaña los porcentajes relevados, al menos, para el caso católico. Si consideramos que la participación en los ritos sancionados por las instituciones religiosas es una de las principales instancias de vinculación formal con ellas –y, como se supone, con dios a través de su mediación–, el catolicismo muestra que un 61.1% se relaciona con dios “por su propia cuenta”. Más precisamente, un 75.9% declara concurrir poco o nunca a los ámbitos de culto, mientras solo un 23.8% lo hace con mucha frecuencia y, en el otro extremo, un 26.8% nunca asiste. No planteo formular una interpretación de estos datos, ya que otros se han venido encargando de ello. Más bien, me interesan las interpretaciones que hacemos de los mismos y, en especial, los supuestos epistemológicos subyacentes que las orientan. Premisas que, digamos, guían los lineamientos principales para la construcción de un discurso académico autorizado sobre la religión en nuestro país. El artículo, entonces, pretende ser una invitación a reflexionar desde otro lugar estas cuestiones para abandonar, provisoriamente, la seguridad de verdades asumidas respecto a cómo opera lo que en las últimas décadas definimos inobjetablemente como “campo religioso”.

### 1. Una pregunta que incomoda

2 Si acaso nos preguntáramos acerca de si Argentina es una nación budista, islámica o espiritista, nadie titubearía en poner rápidamente en suspenso la sensatez de la consulta. Sin embargo, no sucedería lo mismo si cambiáramos la confesión religiosa sobre la cual se indaga. ¿Es Argentina un país católico? Muy probablemente, quienes hayan dudado de la cordura de la primera no lo hagan, tan fácilmente, de cara a la segunda. La cuestión, en verdad, encubre una doble ficción que se muestra cubierta por el manto de una ingenua homogeneidad. Por un lado, presume la semejanza interior de la nación; y, por el otro, intuye cándidamente la similitud endógena de una religión que –no está demás recordar– nunca fue monopolica. No obstante, y por si fuera poco, un tercer aspecto encapsulado en la interrogación refiere a la falsa esencialización de una relación encriptada en su formulación retórica entre país y denominación religiosa. Una cuestión que si bien puede subrayar el rol de esta última en la nación (Goody, 2001), también genera paradojas ante escenarios locales de creciente diversidad (Stark, 1992). De cualquier modo, según lo veo, aquello que este problema no hace visible es justamente a quienes dialogan con creencias alternativas. En otras palabras, lo que está implícito en el planteo, y que parte de un postulado epistemológico basado en la semejanza, es la evasión a una deliberación real por la diversidad. O, para emplear la lúcida referencia de Esteban Krotz (1994) a lo que según él define a la pregunta antropológica, es “la pregunta por la igualdad en la diversidad y [...] la diversidad en la igualdad” (p. 6).

3 En la apreciación de esa igualdad, el catolicismo se filtró sigilosamente –por no decir culturalmente– en buena parte del sentido común de la sociedad, tanto como en la razón secular del ámbito académico. Así, la eficacia simbólica de la “cultura católica” (Ludueña, 2009) afectó igualmente a la academia en los recortes e interpretación no solo del catolicismo en sí mismo, sino en la percepción analítica de la diversidad. En esta arena se dieron por ciertos enunciados y miradas que condicionaron los abordajes en los estudios sociales de religión, y que no sólo indagaron esa creencia. Seis constituyen las verdades irrefutables que

robustecen el valor de un modelo hegemónico para pensar la diferencia y, más ampliamente, todo el espacio religioso. La primera apunta al mito de la nación católica, un ítem tratado por otros participantes de este dossier sobre el que no me voy a detener. Segundo, y como efecto del anterior, el catolicismo y la iglesia en general como dadores preferenciales de sentido que confluyeron en la construcción exitosa de un “monopolio” (Frigerio, 2007). Tercero, la aserción de una “verdad” estadística fundada en prospecciones contemporáneas sobre las creencias de la ciudadanía que, como la citada al inicio, acentúan la impresión evidente de una Argentina católica. Por otro lado, se muestra a la religión como una esfera específica de acción –nunca mejor condensada que en la idea de “campo”– que, en el mejor de los casos, presenta una lábil relación con el resto de la vida social de las personas. En quinto lugar, existe una fuerte afirmación sobre la desinstitucionalización de la religión. Finalmente, está el “cuentapropismo religioso”, el cual suele ser mostrado como una novedad de nuestros días y un rasgo inalienable del sujeto religioso actual. En este breve ensayo solo voy a referir a estas dos últimas aristas proponiendo, como lo hice hace poco, un acercamiento relacional a la diversidad (Ludueña, 2013). Entiendo que hay una observación tácita que toma al catolicismo como mismidad, y a “todo lo otro” como una alteridad susceptible de ser comprendida bajo los términos y las lógicas de la primera. Todo esto conduce a la formulación de una episteme que condiciona la producción de un saber sobre lo diverso.

## 2. Ni solos ni desinstitucionalizados

- 4 Este año se celebró la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro. La organización y la supervisión oficial, así como la participación en la promoción y desarrollo del encuentro por parte de escuelas religiosas, movimientos laicales y otras tantas congregaciones católicas, contrastó con la afirmación corriente y admitida sobre la pérdida de poder de las instituciones confesionales. En este caso, el rol gerencial de estos organismos legitimados por la iglesia, tanto como la masividad que tuvo el encuentro –dado por la asistencia de jóvenes mayormente adheridos a espacios oficiales–, obligan a rever algunas certezas asumidas y poco discutidas respecto de la vivencia de la fe. En particular, en lo que toca a los protagonismos institucionales en el plano de la administración de la religión. La jornada, así como otros eventos de religiosidad masiva en los que la iglesia sale y se expresa de manera multitudinaria en la arena pública, como en las procesiones pascuales u otras peregrinaciones de mayor amplitud, incuba la duda acerca de si los resultados positivos de la convocatoria dependen de la eficacia organizativa de las estructuras eclesiósticas, o de la voluntad de participación de las bases feligras; lo mismo puede concluirse de la reciente caminata anual a Luján teñida por la figura del papa Francisco. Muy factiblemente se trate de una renovada connivencia entre ambas que apunta hacia otra modalidad de institucionalización, ya no solo pautada ni determinada –aunque sí vehiculizada– por organismos eclesiósticos formales. Es, quizás, la unión entre lo que podría verse como subjetividades más reflexivas e instituciones no condicionantes o, al menos, basadas ahora en estrategias reactualizadas de apelación. Sin embargo, más allá de esta cuestión, esta lectura nos mantiene atados a un tipo puntual de institución –dominante en el modelo del que venimos hablando–.
- 5 La visión convencional que se tiene de la institución la asume como una estructura jurídica clerical que ejerce una función formal para la iglesia, al tiempo que igualmente cautiva y gobierna la acción de los sujetos que contiene. Esta mirada, además de acotada, tiene efectos para la identidad. Eso porque se funda en una ecuación que iguala institución con ideología religiosa. Por el contrario, si observamos al desencanto católico, la crítica de personas que suele dirigirse a la primera no arrastra irremediabilmente consigo a la segunda. En adición a esta sinonimia que relega a un punto ciego al saber religioso, concebido como un patrimonio exclusivo del especialista, existe una nutrida constelación de instituciones laicales y, más todavía, de conglomerados informales que participan de la heteróclita galaxia católica. Hay nuevos formatos de institucionalización, de construir esquemas de relaciones legítimas entre los actores sociales; generándose sociabilidades de coyuntura –*communitas* espontáneas– que hacen usos estratégicos de todos los dispositivos disponibles para crear comunidad –eso que muchos gustan de llamar “red”– en torno a una experiencia deseada. La institución perdió

protagonismo en la agencia para producir comunidad y ejercer la soberanía sobre aquel saber religioso que, agregaría, nunca tuvo del todo. A este último estilo obedecen formaciones sociales espontáneas que tanto Bruno Latour, como el mismo Georg Simmel, no vacilaría en catalogar como “asociaciones” más que instituciones. Por esta razón, no sería errado revisar nociones clásicas como las que acuñó la antropología social británica cuando veía en la institución prácticas y sentidos de valor social para la vida diaria de las personas –por supuesto, más allá del tono teleológico y organicista con la cual se la explicaba–. Por lo tanto, la sobrevaloración de los poderes de la institución y del clero, visto muchas veces como un cuerpo homogéneo, impiden entender las motivaciones, sentidos y acciones que encaran los sujetos. Ellos pueden tomar libremente las creencias y las prácticas que las instituciones proponen – en tanto formas de conocimiento sobre lo numinoso–; las que dejan de pertenecer a aquéllas en cuanto resultan ser apropiadas. Por eso encontramos, como dije en otro lado, “mudanza religiosa sin renuncia cosmológica; y lo mismo de su contrario, es decir, hay permanencia institucional sin monopolio cosmológico” (Ludueña, en prensa). Ergo, un frágil “monopolio” al interior difícilmente pueda sostener uno sólido hacia el exterior.

- 6 Entonces, una epistemología alterna sobre la que podría apoyarse un examen de la diversidad podría pesquisar lo que llamaría “acomodación”. En los estudios de la religión, la idea de acomodación se utilizó para explicar cómo los grupos religiosos procuraron tornarse aceptables en los espacios culturales en que buscaron inserción. La concepción que propongo es distinta y apunta a una noción escalar de la relación social que se manifiesta aquí en un doble sentido: una macroacomodación y una microacomodación. En otras palabras, la acomodación se dirige a explorar de qué manera los sujetos, más que adscribirse a religiones, tejen relaciones entre sí allende los denominacionalismos. En concreto, la acomodación en el plano macro trata de la legitimación de la propia presencia de la diversidad frente al Estado; mientras que en el nivel micro se preocupa por precisar cómo se vinculan socialmente con el resto de las personas de la sociedad en la que viven. Por esa razón, la meta es descentrar a la religión de sí misma en pos de una noción de sujeto que no esté sólo ni predominantemente atravesado por el clivaje religioso. Para eso se requiere reposicionar a los sujetos en situación para incluir lo cotidiano y, sobre todo, su adhesión al tejido social más extenso. Las personas, en ocasiones, pueden flexibilizar el nexo entre las instituciones y las cosmologías, lo que eventualmente deriva en pertenencias estratégicas; el modelo del monopolio, en oposición, preserva la vigencia de la sinonimia entre religión –dada por una condición social institucionalizada de membresía–, y las creencias y prácticas religiosas. Es necesario comenzar a especular sobre religiosidades más ligadas a asociaciones coyunturales abonadas por intereses particulares, que en otras solo ordenadas alrededor de mecanismos institucionales de poder y condicionamiento estructural.

### 3. Siempre fuimos “cuentapropistas”

- 7 La sangría católica que se inició al promediar el siglo XX, seguida luego por las secuelas del Vaticano II (1962-1965), y más tarde su estocada final como resultado de la percepción surgida de lo que se tradujo como una clara complicidad –ideológica y orgánica– de la cúpula clerical con la dictadura militar, dejó muy lejos el paroxismo católico de las primeras décadas de esa centuria. Amén de eso, y de modo paradójico, la abdicación institucional de personas que se identificaron fielmente en un momento con esta religión fue compatible con una permanencia cosmológica, y aun ritual en muchos casos, que se mantuvo presente pese a la migración hacia otros destinos sagrados. En una de las prolongadas charlas que tuve con Blanca, una médium de larga trayectoria en la Escuela Científica Basilio, me relató con emoción cuando en 1934 vio pasar junto a ella al cardenal Pacelli (1876-1958) –futuro Pío XII– visitando la parroquia de San Carlos en Almagro. De familia católica, y estudiante en una escuela confesional de su barrio, siempre se sintió inquieta en lo intelectual y rebelde a las directivas de los curas y las monjas; “no quería que ellos me dijeran qué era lo que tenía que hacer o pensar, y terminaba haciendo lo que yo quería...”. Pese a la visión de aquel “príncipe” de la iglesia, como lo llamó, encontró en el espiritismo al que se afilió en 1939 varias de las respuestas que, en distintos sentidos, el catolicismo no le proporcionaba. ¿Quién podría decir de Blanca, así como de los espiritistas que la precedieron y de los centenares que la seguirían en los años

siguientes, que era “pasiva” en la opción de sus propias creencias? ¿no era acaso ella también una “cuentapropista”?

- 8 En suma, la libertad de elección y el uso de los recursos simbólicos e institucionales que tendría a disposición el sujeto religioso contemporáneo, es uno de los supuestos centrales del paradigma actual. Así, se tienden a calificar como novedosos comportamientos que muy probablemente tengan una larga presencia histórica que nos pasa inadvertida por alguna razón. En buena medida, según creo, surge de una perspectiva predominantemente sincrónica de los estudios que realizamos. La pregunta correcta sobre el llamado cuentapropismo, entonces, no debería ser si ayer existió u hoy existe sino, mejor, en qué se diferencia el pasado del presente. Claro que una interpelación de esa naturaleza debería dar por sentada la metáfora económica implícita que lidera la producción de conocimiento; lo cual se realiza mediante el empleo de una caja de herramientas conceptuales basada en ideas tales como “bien”, “capital”, “mercado”, “desregulación”, “competencia”, etc. Al católico y crono centrismo del paradigma, se le adiciona por lo tanto un economicismo focalizado en la “elección” de los actores que – como los compradores de una feria–, seleccionan sus productos según la “oferta” del mercado religioso.
- 9 En este acercamiento suele exhibirse la noción profunda de un sujeto casi aislado del que se prescinde en ocasiones de las condiciones de existencia, de las relaciones con los otros y, más aún, de los flujos discursivos a los que las personas están sujetas normalmente. Es decir, uno ve en esta aproximación un individuo que, como en una clase de experimento controlado de laboratorio, toma decisiones libremente y opta entre lo que se presenta ante él o ella como preferencias, inclinaciones, sensibilidades espirituales, etc. Otra dificultad de este enfoque, por consiguiente, es la subestimación activa del proceso complejo de la reflexividad que, indefectiblemente, los actores desarrollan en el curso de la vida social. ¿Cómo entender de lo contrario las acciones de Alberto quien “eligió” mirar por fuera del catolicismo en el que se enrola desde hace años, después de bucear intelectualmente en diferentes tradiciones religiosas y practica por estos días la “meditación cristiana”? Si se considera la idea de que en verdad hay decisión, ella siempre se hace en una matriz social a través de y dirigida a tomar decisiones sobre producciones de sentido que nunca son del todo individuales, sino que obedecen a procesos donde hay experiencias y significaciones colectivas por detrás. Esta perspectiva de persona la escinde del contexto y por ende de las relaciones que establece con otros que, en cierta proporción, pueden condicionar las decisiones. En consecuencia, es necesario incluir la reflexividad no solo como dispositivo cognitivo de la imaginación religiosa; sino como estrategia de búsqueda de nuevas tramas de articulación social que no se agotan en las propuestas tradicionales de la institución o, al menos, no en las instituciones definidas en los términos en los que se sigue concibiendo lo institucional. La reflexividad situada, más que la “opción” religiosa, es el dñamo que orienta la agencia.
- 10 Una alternativa viable para relativizar las certezas del paradigma que se ha vuelto dominante en los últimos años en la investigación social sobre religión, radica en seguir la senda de la imaginación cultural, la experiencia religiosa y las relaciones sociales. En síntesis, en un intento por cerrar este recorrido elíptico e inacabado que propuse para mirar con un poco de distancia este modelo que goza de notable predicamento en el orden del discurso académico, estimo que un proyecto con un planteo global que se interese por la diversidad religiosa en nuestro país retomando esas dimensiones, puede comenzar por preocuparse por la acomodación cultural antes citada.

---

### **Bibliografía**

Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Comps.), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp. 87-116). Buenos Aires: Biblos.

Goody, J. (2001). Iconos implacables. *New Left Review*, 7, 5-15.

Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.

Ludueña, G. (en prensa). Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*.

Ludueña, G. (2009). La *cultura católica* en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas. En C. Steil, E. Martín y M. Camurça (Comps.), *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 115-154). Buenos Aires: Biblos.

Ludueña, G. (2013). Por una epistemología relacional de los fenómenos religiosos. Jornada sobre la diversidad religiosa en Argentina (en tiempos de Francisco): repensando paradigmas, datos, conceptos. Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=790>

Mallimaci, F. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. CEIL PIETTE-CONICET: Buenos Aires.

Stark, R. (1992). Do Catholic Societies Really Exist? *Rationality and Society*, 4(3), 261-271.

---

### ***Para citar este artículo***

#### Referencia electrónica

Gustavo Andrés Ludueña, « La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/580>

---

### ***Autor***

#### **Gustavo Andrés Ludueña**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)-IDAES (Instituto de Altos Estudios Sociales), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Correo electrónico: [galuduen@hotmail.com](mailto:galuduen@hotmail.com)

---

### ***Derechos de autor***

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

---

César Ceriani Cernadas

## **Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción**

---

### **Advertencia**

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Referencia electrónica

César Ceriani Cernadas, « Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/582>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/582>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

César Ceriani Cernadas

# Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción

## Presentación

- 1 Mancomunado bajo el interés de reflexionar sobre la diversidad religiosa en Argentina y los límites o posibilidades de la noción de “monopolio católico”, en esta comunicación me interesa introducir en el debate una preocupación sobre los sentidos y usos de categorías que marcan con fuerza nuestros estudios (Ceriani Cernadas, 2013). La idea es centrar en el debate una noción cuyo espectro relacional con la categoría religión es históricamente indiscutido, pero que sin embargo interpela y tensiona a la misma desde distintos frentes: la espiritualidad. Pocas dudas caben acerca de la ubicuidad que ha adquirido esta categoría en la última década, sea en el discurso cotidiano, mediático o científico en Argentina, Latinoamérica y buena parte del orbe. ¿Qué diferencia podríamos establecer entre diversidad religiosa y pluralismo espiritual? ¿Qué relación se presenta entre el mediáticamente denominado “boom de la espiritualidad” y el supuesto quiebre del monopolio religioso del catolicismo? ¿Qué nos informa esta categoría sobre el proceso social de la Argentina reciente? No espero, por sensatez lógica y conocimiento de mis limitaciones, poder responder todos estos interrogantes, pero sí al menos plantear las posibilidades de su debate, para abrir así el juego a la reflexión conjunta.
- 2 El escrito se organiza en dos partes. La primera ubica un breve cuadro de situación sobre los principales elementos surgidos de investigaciones antropológicas que permitieron poner en duda nuestras arraigadas percepciones sobre la “religión”, el “monopolio católico” y la “diversidad religiosa” para prestar atención a otras configuraciones de sentido en donde, aunque no exclusivamente, la llamada “espiritualidad” ocupa un lugar destacado. La segunda se centra en la noción en cuestión y si es factible pensarla como categoría “post-religiosa”, que busca no rivalizar con otras epistemes y valores centrales de nuestra cosmología moderna, como la ciencia, el bienestar económico y psicológico, sino más bien lo contrario. En este sentido ubicaremos la noción de “pluralismo espiritual”, para referir una tendencia visible en la dinámica cultural contemporánea, donde tantos protagonistas como analistas sociales dan cuenta de formas nuevas (o revitalizadas) de experimentar y significar su experiencia.

## Paradigmas en revisión

- 3 Concentrando el panorama en el campo de la antropología social argentina, y fiel a la vocación de estudiar la alteridad cultural, hasta mediados de los años noventa los investigadores eligieron expresiones religiosas ajenas a lo que consideramos –desde nuestro sentido común– la religión hegemónica, es decir el catolicismo en alguna de sus vertientes.<sup>1</sup> Los estudios del cristianismo evangélico indígena, especialmente en el contexto regional del Gran Chaco, fueron pioneros y representativos de una serie de fructíferas indagaciones aún en movimiento. Las religiones afrobrasileñas entraron al interés académico de la mano de las investigaciones de Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi hacia fines de la década de 1980 e inicios de la de 1990. Promediando y concluyendo la primera, antropólogos y sociólogos comenzaron a interesarse por el visible movimiento pentecostal y otras vertientes del protestantismo, y hacia diversas expresiones del llamado catolicismo popular (por ejemplo en el estudio de antiguas y nuevas santificaciones, y de prácticas curativas y de daño). También se posicionaron allí nuevos estudios que permitieron expandir las fronteras temáticas y teóricas al interior de la investigación antropológica rompiendo con ciertas *doxas* disciplinares. Entre otros, me interesa focalizar tres perspectivas de investigación que considero auspiciosas para pensar los cambios en la mirada académica local sobre las nociones de “espiritualidad” - “religión” - “catolicismo” - “diversidad” - “pluralismo” y sus nexos o rupturas semánticas. Sostengo que estos estudios y otros desarrollos posteriores lograron, al interior del campo antropológico

especialmente, producir un giro en las miradas teóricas y en las construcciones del dato empírico sobre el fenómeno religioso.

- 4 En primer lugar, las investigaciones sobre la Nueva Era y las terapias alternativas realizadas por Carozzi (2000). Entre otras virtudes, rescato dos en relación al argumento que pretendo poner en discusión: 1. dieron cuenta de la centralidad que allí presentaba la noción de “espiritualidad”, metaforizando el “sesgo autonómico al reemplazar al término “religión” que remite a relaciones institucionales y creencias compartidas” (2000, p.107); 2. descentraron el estudio de grupos religiosos con contornos morfológicos e ideológicos concretos. El hecho de estudiar un movimiento que reivindicaba la “circulación permanente”, la apropiación selectiva y el aprendizaje continuo, dio pie a pensar en qué medida las fronteras de la categoría religión y su “ilusión de homogeneidad” –al decir de Frigerio en un trabajo reciente (2013a, p. 50)- estaban demasiado reificadas.
- 5 En segundo lugar, la deconstrucción crítica realizada por Frigerio (2007) sobre la categoría teórica de “monopolio religioso” y su declarada ruptura o perenne vinculación al catolicismo argentino. La misma nos permitió reflexionar sobre los distintos regímenes de legitimidad social (y como tal, moral), creencia e identidad (personal y colectiva) que atraviesan las adhesiones religiosas, y particularmente, al catolicismo vernáculo. En este sentido, el catolicismo domina el “tribunal de la reputación pública”, pero no así el espacio más heteróclito de las creencias e identidades religiosas.
- 6 La tercera perspectiva de investigación, encaminada por Pablo Semán (2010, Semán y Battaglia 2012), permitió ir más allá de estas morfologías, fronteras e ilusiones explorando la articulación cosmológica de culturas religiosas en sectores populares y las recepciones activas de la literatura espiritual masiva producida por los nuevos “mediadores” y “líderes de opinión espiritual” (Semán y Battaglia 2012, p.443). Así, las miradas comparativas entre religiones y culturas “populares”, “políticas”, “étnicas”, “juveniles” y “mediáticas”, trascendieron aún más al estudio de las transversalidades y de las nuevas configuraciones de lo sagrado surcadas por la música popular, los valores de clase, y las nociones de persona (Martín, 2006; Viotti, 2011).
- 7 Los estudios etnográficos recientes revelaron cómo estas expresiones propias de nuevas sacralizaciones populares o prácticas de sanación y auto-transformación, junto a otras, presentan una característica en común: su rechazo a adoptar la categoría “religión” como representativa de sus valores, ideales y acciones. Un maestro o practicante de reiki, un teósofo o rosacruz, una tarotista barrial, un creyente, o un fan y devoto de la cantante de cumbia Gilda coinciden en que –en palabras de uno de estos últimos- “esto no tiene nada que ver con la religión” (Martín, 2006, p.108). Las autoadscripciones podrán expresarse en términos emocionales (“es una pasión”, “es un sentimiento”), o bien “estilos de vida” o “filosofías”, pero otra categoría se insertó progresivamente para definir esta y muchas otras valoraciones y/o pertenencias: la “espiritualidad”.
- 8 Exploremos algunos puntos que nos permitan analizar de qué modo un posible tránsito del uso público de la categoría de “religión” a la de “espiritualidad” se pone en correlación positiva con un momento de la cultura argentina contemporánea. En este contexto, y aunque desigualmente distribuidos en sus heterogéneas matrices provinciales, valores como la diversidad (sexual, étnica, cultural, de clase), la tolerancia y el bienestar individual (bajo tropos como la felicidad, el autoconocimiento, la superación, la emotividad y la potencialidad corporal) son centrales. De esta manera, proponemos pensar el “pluralismo espiritual” como una noción que nos permita observar la circulación y los entrecruzamientos actuales de distintos valores culturales y formas semióticas (Keane, 2008), como géneros discursivos y estéticos, acciones corporales, tratamiento de objetos, que dan sentido a las acciones de individuos y colectivos sociales en contextos y situaciones concretas que dislocan los tradicionales espacios de indagación.

## ¿La espiritualidad emancipada?

- 9 En la reciente X Reunión de Antropología del Mercosur, Frigerio se preguntaba al inicio de su exposición: “si el concepto de religión todavía nos era útil o debería reemplazarse por otro que describa mejor la situación contemporánea... por ejemplo, (el de) ‘espiritualidad’ ” (2013b, p.1). En efecto, la noción de “espiritualidad” parece estar confrontando cada vez más

a aquella de “religión”. Notamos su instalación progresiva en el discurso público y académico: “prácticas espirituales”, “literatura espiritual”, “boom de la espiritualidad”, “mercantilización espiritual”, “espiritualidades alternativas”, “nuevas espiritualidades”, “líderes espirituales”, etc. Como señalamos, el término se introdujo en las ciencias sociales a partir de los estudios sobre la Nueva Era, al punto que ese ecléctico pero no inasible movimiento parece haber monopolizado la categoría. Como advertía el mismo autor en la citada exposición: “últimamente el concepto espiritualidad ha adquirido popularidad quizás porque llama la atención hacia este aspecto de búsqueda-experiencia religiosa no institucionalizada, enfatizando (en la realidad y en el análisis de ella) los *bricolages* y sincretismos personales”, advirtiendo sobre los riesgos de pensar que estas expresiones no están –más allá de sus apropiaciones individuales- social y culturalmente definidas a partir de marcos interpretativos, valores de clase y formas de agregación y pedagogía social (coaguladas en talleres, cursos, seminarios, etc.).

10 Es oportuno entonces detenernos a pensar sobre cómo la categoría es significada por diversos académicos y por los sujetos o colectivos sociales que la consideran coherente para definir sus identificaciones y –en ciertos casos- sus prácticas. Más aún, es posible reflexionar si la noción de espiritualidad se ubica actualmente en un proceso de emancipación, tanto de la categoría religión como de la noción de secularización. ¿Cuáles serían las características de este proceso? ¿A partir de una búsqueda de integración no conflictiva, no invasiva, con la ciencia, la cultura, la política, el trabajo, la economía, el arte?

11 “Pasé de lo religioso a lo espiritual. De lo dogmático institucional a lo espiritual”, afirmaba el conocido psicólogo-pastor-escritor de autoayuda Bernardo Stamateas hace dos años (en Battaglia, 2013, p.13) para dar cuenta de un cambio de paradigma trascendental en su experiencia de vida. “Necesitamos santos modernos, santos del siglo XXI con una espiritualidad insertada en nuestro tiempo... santos sociables, abiertos, normales, amigos, alegres, compañeros”, predicaba el papa Francisco en la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro, actualizando los ideales del Concilio Vaticano II. Más allá de las diferencias de énfasis, que no son pocas, me interesa remarcar los puentes semánticos que presupone la noción. En este sentido, podemos advertir que, para buena parte de los sujetos que la apropian, la “espiritualidad” se define como una categoría post o trans religiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves.

12 No es extraño así que la “espiritualidad” condiga con las narrativas multiculturales y poscoloniales donde asimismo se insertan los “discursos de autoctonía” (Comaroff y Comaroff, 2002) en pos de reivindicaciones étnicas. La denominada “espiritualidad indígena americana” presenta un caso interesante al respecto. Y también variado. Dos ejemplos distintos que pivotan sobre la misma categoría pueden ejemplificar esta polisemia. Uno es el de las sacralizaciones primitivistas de la Nueva Era sobre la naturaleza, los lugares de poder (“energéticos”, “magnéticos”, etc.), ciertos santos y rituales, y especialmente las experiencias extáticas del shamanismo (De la Torre, Gutiérrez Zuñiga y Juárez Huet, 2013). El otro refiere a la noción de “espiritualidad indígena” entendida como *ethos* cultural, carácter, tradición y convicción propia de los grupos indígenas americanos. En el caso del Chaco Argentino, las agencias misioneras católicas o evangélicas difunden las características de la misma en el marco de la llamada “teología indígena”. Esta perspectiva sobre la “espiritualidad”, articulada en general con la categoría de “sabiduría”, emerge como estrategia de inculturación políticamente correcta, no así el uso de la palabra “religión” que arrastra la connotación colonialista europea (Horst, 2000). Asimismo, varios dirigentes indígenas, ligados o no al movimiento evangélico, suelen apropiarse de esa categoría para predicar los contenidos “más puros” de su cultura “contaminados” por el atropello colonial, como el contacto y respeto por la naturaleza, el diálogo con los animales y el viento, la solidaridad y el altruismo generalizado. “La religión cristiana quiso envenenar nuestra espiritualidad ancestral”, me afirmaba hace unos años un líder toba de amplio reconocimiento público. Esto lo hacía, asimismo, sabiendo que difícilmente reprodujera esa vehemente afirmación ante sus “hermanos” aborígenes

chaqueños, donde el “evangelio” adquiere la misma legitimidad moral que el catolicismo para buena parte de los “otros” argentinos.

- 13 Otras arenas de la vida social en la Argentina contemporánea parecen abrir el espacio a la presencia de la “espiritualidad”. Uno de ellos es el campo de la medicina científica, de fuerte tradición positivista y autopercebida como ajena a influencias religiosas (más allá de las creencias particulares de los médicos). Aunque de manera parcial y aún marginal, en áreas particularmente sensibles como las unidades de cuidados paliativos de enfermedades terminales en adultos o niños, y en reconocidos centros de salud como el Hospital de Niños Gutiérrez y el Garrahan, los médicos practican reiki, meditación y diversas técnicas que engloban bajo el término de “espiritualidad”.<sup>2</sup> En el espacio laboral, las tendencias crecientes sobre “la espiritualidad en el trabajo”<sup>3</sup> y la contratación por parte del personal de recursos humanos de especialistas en meditación, control de las emociones y bienestar personal (entre otros) ya lleva una amplia trayectoria en países como Estados Unidos y se inserta lentamente en algunas empresas locales o bien en emprendedores independientes.<sup>4</sup> Todavía necesitamos estudios empíricos que nos permitan observar las tramas simbólicas y sociales que se gestan alrededor de dicha categoría en estos contextos sociales específicos, como así también las relaciones de contraste o articulación con la noción de “religión”. Estos contextos de producción de sentido cuestan adecuarse a la categoría de “diversidad religiosa”, como tampoco las ideas arraigadas o criticadas de una “Argentina católica” puedan darnos pistas para comprender estos fenómenos culturales actuales que dan cuenta de otros sentidos para expresar las vinculaciones que distintos actores ponen en escena apelando a nociones encadenadas de “espiritualidad”, “bienestar”, “transformación personal” y “autoconocimiento”.

## Conclusiones provisionarias

- 14 La propuesta para este debate radicó en pensar si la noción de “espiritualidad” puede estar recorriendo en el contexto de la Argentina actual un camino de autonomía referencial respecto a la de “religión” o “religiosidad”. Para ello buceamos en los estudios locales sobre diversidad religiosa, especialmente en el campo de la antropología y la sociología, para desandar un camino que fue atravesado en base a tres narrativas disciplinares consolidadas: la primera sobre la religión como dominio circunscripto, bajo forma institucional y un sistema coherente de creencias y prácticas; la segunda sobre una noción de monopolio religioso católico que homologaba legitimidades sociales, creencias compartidas e identidades personales y colectivas; la tercera sobre las fronteras discretas del llamado “campo religioso”, un término que nos cuesta cada vez más aplicar para entender nuevas formas de mediación simbólica, como por ejemplo, en palabras de Semán (2012, p. 448), el peso paulatino que figuras de la “espiritualidad de la Nueva Era” tienen en la incorporación de “una forma de sentido común masivo que abarca a periodistas, psicólogos y miembros de instituciones religiosas cristianas”.
- 15 No solo recluida al espectro de la Nueva Era, la “espiritualidad” como significado flotante acumuló entre los últimos diez años un capital simbólico en distintas arenas de la vida social contemporánea, como las políticas identitarias, la medicina científica y el espacio laboral, entre otros como el arte y la literatura (no solo de autoayuda, desde ya). En los estudios locales sobre “religión” o “espiritualidad”, necesitamos afinar nuestra mirada para analizar el complejo tema de la institucionalización, desinstitucionalización y transversalidad. Asimismo, necesitamos historizar los usos y sentidos de estas categorías, para ubicarlas en relación concreta con los entramados socioculturales en que se desenvuelven. Sobre estos asuntos encontramos algunos de los desafíos que nos interpelan para reflexionar sobre el *quantum* de catolicidad que pervive en la sociedad argentina y sus variadas formas de expresión, como también las posibilidades descriptivas o heurísticas de categorías como “diversidad religiosa” o “pluralismo espiritual”.

---

### Bibliografía

Battaglia, A. (2013, octubre 2-5). El discurso del sí mismo en el campo evangélico: la relación entre culturas terapéuticas y religiosidad en el caso de Bernardo Stamateas. En XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*; 7, 10-29.
- Comaroff, J. y Comaroff J. (2002). Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado poscolonial. *Revista de Antropología Social*; 11, 89-133.
- De la Torre, R., Gutiérrez Zuñiga, C. y Juárez Huet, N. (Comps.) (2013) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio De Jalisco.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En M. J. Carozzi, y C. Ceriani Cernadas (Comps.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en Debate* (pp. 87-116). Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A. (2013a). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y N. Juárez Huet (Comps.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47-70). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio De Jalisco.
- Frigerio, A. (2013b, julio 10-13). (Des)centrando el concepto de religión. *Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur*. X Reunión de Antropología del Mercosur. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Horst, W. (2000). Spirituality of the Toba/Qom Christians of the Argentine Chaco. *Missiology: An International Review* XXIX. 2, 165-184.
- Keane, W. (2008). The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 110-127.
- Martin, E. (2006). No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*; 6, 101-115.
- Semán, P. (2010). Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio. *Apuntes de Investigación*. 18, 71-107.
- Semán, P. y Battaglia A. (2012). De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*. 12, 439-452.
- Viotti, N. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo*. 5, 135-15

---

## Notas

- 1 Los trabajos de Gustavo Ludueña, iniciados a fines de los años noventa, sobre las órdenes monásticas y los imaginarios culturales de sectores del catolicismo contemporáneo constituyen una notable excepción a esta tendencia antropológica y abrieron el espacio a un diálogo cada vez más fructífero con historiadores y sociólogos abocados a ese campo de estudios, del cual este debate es una grata ejemplificación.
- 2 “La espiritualidad en la asistencia a quienes sufren”, Dra, Laura Aresca, Clarín 14 de agosto de 2013. [http://www.clarin.com/buena-vida/espiritualidad/espiritualidad-asistencia-sufren\\_0\\_974302927.html](http://www.clarin.com/buena-vida/espiritualidad/espiritualidad-asistencia-sufren_0_974302927.html)
- 3 “Ken O’Donnell: Meditar en la empresa no es rasurarse la cabeza”, La Nación 12 de Diciembre de 2004. <http://www.lanacion.com.ar/662429-ken-odonnell-meditar-en-la-empresa-no-es-rasurarse-la-cabeza>
- 4 “Meditación para innovadores: el estrés, enemigo de las ideas”, La Nación 5 de Octubre de 2013. <http://www.lanacion.com.ar/1626025-meditacion-para-innovadores-el-estres-enemigo-de-las-ideas>.

---

## Para citar este artículo

### Referencia electrónica

César Ceriani Cernadas, « Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/582>

---

## Autor

**César Ceriani Cernadas**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina.

Correo electrónico: cesar.ceriani@gmail.com

---

***Derechos de autor***

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

---

Pablo Semán

## Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Pablo Semán, « Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/584>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/584>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Pablo Semán

## Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada

### La "Argentina católica"

- 1 La idea de una "Argentina católica" es tanto el producto de una situación histórico social que excede al campo académico como de situaciones específicamente relacionadas con los modos dominantes entre los especialistas en ciencias sociales.
- 2 En primer lugar, y más allá de su carácter de religión mayoritaria, es obvio que la pretensión hegemónica del catolicismo, así como el hecho de que durante tramos importantes de la historia nacional estuvo vinculado a las elites que impulsaron procesos políticos y sociales a nivel nacional, hacen al catolicismo un factor crucial de la vida política y social. Sin embargo eso que implicó, visto con alguna sobreestimación, la creación de una Nación Católica no es una realidad ni eterna ni homogénea. En parte porque ni "el catolicismo", ni "la nación" son o fueron entidades unificadas a lo largo del tiempo y el espacio social. Y en parte porque la pretensión hegemónica del catolicismo tiene que ser puesta en perspectiva para que no se evalúe la eventual hegemonía católica sin reponer en el análisis la contingencia que asiste a esa pretensión y los compromisos que se traban entre la mirada académica y esa pretensión (aún cuando esa mirada académica la rechace). Un ejemplo muy actual de este compromiso lo constituyen las actuales evaluaciones acerca del rumbo del papado por parte de analistas progresistas vinculados al catolicismo. Ellas naturalizan y magnifican el carácter católico de la sociedad argentina (o el carácter rector del Catolicismo en nuestra sociedad). Para ellos la cuestión de las libertades individuales en nuestro país parece estar estrictamente asociada al destino del catolicismo y por ello cualquier síntoma de inmovilismo papal en ese plano les parece una amenaza para la sociedad argentina. No negamos la influencia que pueda tener el catolicismo en ese plano, pero de ninguna manera eso conlleva aceptar el supuesto tácito de que lo que sucede con el catolicismo es lo que sucede con la Argentina. Con ese argumento ya hemos ingresado en la mirada académica y sobre ella es preciso decir algo más: si ella tiende a presuponer el compromiso "sociedad argentina catolicismo" no es solo porque como dijimos hasta acá refleje sin crítica, como si fuese un dato, las pretensiones de hegemonía del catolicismo.
- 3 Aún así y antes de enfrentar un condicionante más profundo de esta percepción, es necesario decir que cuando se afirma la "catolicidad de la argentinidad" se presupone mucho acerca de los dos términos. ¿Hasta dónde esa catolicidad es tan "católica", todo el tiempo? ¿Cuántas adaptaciones, conflictos y negociaciones supuso su establecimiento?. ¿Cuántos pactos de simulación, de aceptación y cuántas reinterpretaciones "desviantes", habitan símbolos que supuestamente son "puro catolicismo"? Pero también presuponen mucho acerca de la argentinidad: en cuanto a su propia homogeneidad y, también en cuanto a las dimensiones relevantes para el análisis. Así como se confunde el desarrollo del Catolicismo con el de las ideas dominantes entre parte de sus elites, sin siquiera referirse a cómo operan las estructuras parroquiales en el "catolicismo realmente existente", tampoco se dimensiona ni computa el grado en que la experiencia de la nación está mediada por factores que se dejan de lado porque son considerados de baja calidad cultural. Sólo para dar un ejemplo muy breve de lo que decimos: una parte de nuestras elites políticas y culturales de la actualidad elabora sus ideas y sentimientos sobre la nación a la luz de literatura masiva y no de las fuentes reverenciadas por las rutinas de investigación. Mientras la revista *Contorno* recibe los esfuerzos de decenas de jóvenes investigadores la literatura histórica masiva, víctima de su jerarquización social, recibe nulo interés a pesar de su enorme operatividad sociológica.
- 4 Pero en un nivel mucho más profundo, el planteo de la nación católica es posible porque formas muy corrientes de conceptualizar la relación entre sociedad y estado acompañan supuestos de la ontología católica. Buena parte de las grandes matrices sociológicas (en el sentido general de

“ciencia social”) en las que se montan las teorías de rango medio que analizan la religión, y muy especialmente aquellas matrices que son la base de la sociología del catolicismo, presuponen las nociones de la religión que pretenden analizar. Aquello que Carl Schmitt señala para el concepto de política y estado, se cumple también para la concepción de lo religioso en la sociología: la imagen metafísica del mundo que se forja una época determinada se traspone a la organización política que esa época tiene por evidente. La idea de una sociedad civil que, como *communitas* o asamblea, es recuperada, retraducida y representada por el estado, tiene más relación con las ideas católicas de lo que pensamos y es al mismo tiempo el supuesto y el fenómeno que se proponen establecer, medir y analizar los paradigmas dominantes. No sería justo ignorar que los paradigmas emergentes, o aquellos más inspirados en la experiencia de la sociedad norteamericana presuponen otra ontología (naturalizan, por ejemplo, el mercado y el individuo). Pero tampoco sería justo desconocer que la posición prevaleciente de los paradigmas referidos en primer término está en la base de la problematización de las relaciones entre religión y política que es el ámbito en donde suele verificarse la tesis de la argentina católica. Así, esa tesis no solo supone percepciones sesgadas y dispuestas por la hegemonía o por el entorno social sino, sobre todo, unos supuestos filosóficos que habitan la teoría sociológica que se pregunta por lo que en el fondo no deja de afirmar.

## La posibilidad de visiones alternativas

- 5 Las visiones alternativas a la descrita en primer término son, sobre todo, deseables. Surgen actualizando los “hechos científicos” y, por lo tanto las tomas de conciencia del “enmarcamiento” previo de las observaciones. Más aún: los discursos críticos de los enmarcamientos meta no terminan nunca de hacer sentido en la práctica de los investigadores sino es en el marco de investigaciones que obliguen a tornarlos disponibles para esa investigación. Sin embargo como las visiones catolicocéntricas de la sociedad y la religión están arraigadas tanto en los conceptos de la ciencia social como en las narrativas históricas, es necesario desarrollar un esfuerzo específico destinado a objetivar minuciosamente y desactivar esas categorías y sus vínculos.
- 6 En lo inmediato creo que es necesario efectuar un trabajo de compatibilización entre dos tendencias que percibo en los esfuerzos destinados a renovar la percepción de las ciencias sociales sobre la religión. Por un lado se hace un esfuerzo crítico de gran nivel de sutileza y rigor para superar las incrustaciones de catolicocentrismo y de todas las metafísicas que porta inconscientemente sedimentadas en la ciencia social. Así se avanza hacia la necesidad de percibir lo dinámico, lo relacional, lo heterogéneo en lo que conocemos como lo religioso y a lo que, esquematizando las cosas un poco, le atribuíamos estabilización, homogeneidad y una especie de carácter independiente de las relaciones y la historia. Por otro lado e independientemente de estos esfuerzos se encuentra la tendencia a enfocar un espectro más amplio de fenómenos de los que las ciencias sociales de la religión tomaban en cuenta así como a tomar nota de lo que en términos culturales podría subrayarse como una superación de la catolicidad de la Argentina. Sería interesante que hubiera un cruce sistemático entre nuevas perspectivas y viejos objetos: el catolicismo debe ser visto en diversos niveles y aspectos que habitualmente no se consideran: su transversalización por orientaciones religiosas “concurrentes”, sus apropiaciones subalternas, y los pliegues que escapan tanto a la hegemonía como a las dinámicas puramente resistentes.
- 7 Muchos venimos haciendo un descubrimiento que en términos de trayectoria individual es muy interesante: que las definiciones de religión que poseemos al inicio de una investigación son desmentidas por nuestro objeto, lo que nos exige ampliar e incluso recentrar el concepto de lo religioso. Pero abandonarse exclusivamente a esa deriva nos hace dispensar problemáticas interesantes que se beneficiarían de las nuevas perspectivas aunque no totalmente purificadas. Por otro lado, si digo que es imposible es por algo muy específico: siempre se puede reconducir la definición de lo religioso a algo que no lo es. Pero eso no tiene sentido si al mismo tiempo no se asume que esa otra referencia a la que se conduce lo religioso es también culturalmente situada. La deconstrucción de lo religioso para reconducirlo a un nuevo principio presumiblemente claro y distinto es, en ese sentido, imposible.

## El estudio de la diversidad religiosa

- 8 No hay una única manera de encarar productivamente el estudio de la diversidad religiosa, pero quiero referirme a una que me ha interesado especialmente en los últimos tiempos y es crecientemente vista como interesante por otros investigadores. Al parecer el agotamiento de las perspectivas institucionalistas de la religión, combinado con el hecho de que las “industrias culturales” movilizan significaciones y prácticas religiosas, se traduce en un interés por las relaciones entre “cultura” y “religión”. Con las revisiones que deban imponerse a dichos conceptos (inclusive su “abolición”) dicho cruce alberga el esfuerzo de investigadores que están atentos a tres hechos. En primer lugar el hecho de la diferencia entre identificaciones religiosas de los sujetos y las identidades colectivas que promueven los grupos o las identidades sociales que promueve la religión y que siempre decantan en hibridaciones “individuales”. En segundo lugar el hecho de que ese aparente caos no se resuelve en términos de taxonomías negativas que refieren tanto a la “desinstitucionalización de la religión” como a la del estallido de la religiosidad en una infinitud de religiosidades electivas. Se resuelve en términos de redefiniciones de lo que entendemos por institución y de lógicas de formación de la sensibilidad religiosa que no solo abarcan combinaciones sino modos de tránsito. En tercer lugar el hecho de que el campo de las experiencias religiosas, que se define siempre en cruce con la cultura, no es un campo de “ideologías” sino de prácticas y experiencias que redefinen nociones de persona.
- 9 Estos tres hechos deben ser percibidos en su concomitancia y en su inclusión en un marco más general que debe conjugar, al menos, estas determinaciones. Veyne apuntaba a una cuestión decisiva en la vida social de las creencias: el creer implica la coexistencia de estatutos de verdad plurales y relativizables por los creyentes<sup>1</sup>. El creer por lo tanto implica universos de creencias que conviven sin estallar y sin ser llevadas hasta sus últimas consecuencias. Los programas de verdad que fundan la creencia son parte de un humus histórico que debe ser analizado en cada caso para remitir a ese campo de probabilidades la experiencia constitutivamente plural y contradictoria de la creencia. Las creencias suelen ser un objeto escurridizo y mal planteado. Se las indaga esperando encontrar aceptaciones que se cumplen literalmente (incluso de forma fanática), y se encuentra, las más de las veces, creyentes que se describen como “astutos”, “incompetentes” o “inconsecuentes” o “liberales” porque que “nunca cumplen” hasta las últimas consecuencias o “mezclan”. A partir de esas definiciones las creencias se ofrecen más a un juicio normativo implícito que a un análisis sociológico: los creyentes son poco o demasiado ortodoxos. La sociología se reduce a una suspicacia sobre prácticas creyentes que naufragan entre la denuncia y la postulación de decadencias correlativas al estallido del mundo en trillones de mónadas.
- 10 Esa misma crítica exige entender la pluralidad de formas del creer a la luz de su unidad conceptual y su posición específica en lo social. Aquí la referencia es Michel De Certeau. Desde su punto de vista, que también admitía la variabilidad y la “inconsistencia de la creencia” el creer es anterior a su expresión en el campo religioso. Es co-extensivo a la sociabilidad como una práctica de la diferencia (tanto en sentido temporal como “interpersonal”). El creyente actúa, ofrenda, comunica en nombre de unas tradiciones que lo habilitan a confiar que ese acto desencadenará devoción e implica, una espera (primer sentido de la diferencia, temporal) de un otro (segundo sentido, interpersonal, de la diferencia), que actualiza esa expectativa o no. El creer implica creyentes e instituciones y, sobre todo, tradiciones que se invocan en el cruce de múltiples trayectorias subjetivas, múltiples tradiciones y múltiples creencias. El creer es comunicación con todas las incertidumbres que le asisten al comunicar e insanablemente procesual, en un desplazamiento sin fin. Así, la definición de De Certeau es consistente con la de Veyne: la pluralidad contradictoria del creer en el segundo, es el resultado del mecanismo histórico social del creer según el primero.
- 11 La historia, desde ese punto de vista, es comunicación creada y recreada. Es, justamente, en la combinación de las perspectivas de Veyne y De Certeau que hallamos una comprensión que permite pensar relacionamente el creer como un juego de múltiples comunicaciones cruzadas en las que la creencia no tiene nunca las medidas de la simulación o el fanatismo y en las que las realidades creyentes subvierten la estereotipación. Esto no implica renunciar a la

conceptualización o rendirse a la infinitud del mundo sino entender que la unidad de análisis del creer es el proceso y las creencias, los creyentes y las instituciones son momento.

- 12 El reenvío de lo religioso a su plano de emergencia en el punto de cruce entre lo social y lo cultural (y todo lo de político que tienen esas dimensiones) puede comprenderse con el giro que propuso Pierre Bourdieu en torno a su propia obra. Entre todas las sugerencias críticas que se han realizado sobre la noción de campo religioso es la del propio Bourdieu la que plantea la necesidad de advertir que los conceptos de nivel más abstracto estaban contaminados de la historicidad francesa-y europea en general-, e incluso de la mirada que ciertos actores de esa sociedad podían tener sobre el campo religioso. Así en “La disolución de lo religioso” (1985, p.103), afirmaba que parte de las definiciones que inspiraban el análisis de su texto de 1971 -“Génesis y estructura del campo religioso”- eran definiciones “inconscientemente universalizadas”, pero no eran “aptas sino para un estado histórico del campo”.
- 13 Esto implica entender que la definición de los bienes del campo religioso como de “salvación”, y su disputa, como la del monopolio de la oferta legítima de los mismos, es definir las cosas con demasiado centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión por el catolicismo y el protestantismo. Así Bourdieu admitía de una manera pionera respecto de sus propios críticos, que los usos más frecuentes del concepto de campo religioso, el hecho de que la diversidad cultural y temporal de una sociedad, hace de los campos religiosos dominios mucho más variables, imprecisos y heterogéneos que los que se presupone (y de lo que obligaba pensar su texto de 1971). Cambian los conceptos para percibir los hechos de hoy y de siempre. En el campo religioso heterogeneizado -tanto en la historia como en los conceptos-, lejos de ocurrir lo que describe Bourdieu en 1971 -que además no necesariamente ocurre, siquiera, en 1971-, no compiten tan sólo distintas fórmulas para comprender la eucaristía o administrar la salvación. En él se confrontan concepciones que tienen como bien religioso a la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc. En el campo religioso heterogeneizado, y no solo contemporáneamente, compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios. El campo religioso es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, nociones de persona y alteración de las que las “religiones” son un elemento co-participante.
- 14 Esta situación de disputa de lo que es o no es religión también nos hace ver dos vectores complementarios. El hecho de que el campo religioso sea pluralista por definición, porque, en el límite toda religión se reproduce diversificándose de versión en versión no es incompatible con el hecho de que esta sea vista como un campo de fuerzas, de relaciones de fuerza, más específicamente. Y este último hecho, que en Argentina ha implicado una presencia dominante del catolicismo no debe confundirse con una posibilidad mítica: la de un dominio que no sea una relación de fuerzas y por ende no haya estado afectada, desde su inicio, por el trabajo “erosivo” de las más diversas fuerzas subordinadas (pero no “muertas”).

## Los "otros" religiosos

- 15 En el mundo académico, sobre todo en la performance pública e institucionalizada, ha pesado una visión que es la confluencia de los a priori de un catolicismo secularizado e iluminismo. Desde esa posición surge una presión para un diseño de la disciplina escindida en dos planos: la “normalidad religiosa”, considerada como ideología, y tenida en cuenta en sus relaciones con la política y las “anormalidades” consideradas a partir de sus signos exteriores de “misticismo” y rareza tomadas como peligro o cambio. La reflexión que promueve este cuestionario alienta la superación de este punto de partida.
- 16 En la vida social la Santa Alianza de catolicismo e iluminismo es una fuerza que compite con núcleos de “integrismo”, y con la emergencia de puntos de vista pos-secularizados que rehabilitan la religión y su redefinición en el espacio público así como nuevas espiritualidades. Lo que se señala como alteridad es así el resultado de posiciones diferentes y móviles en un contexto que debería considerarse como de pluralismo jerarquizado. Vivimos en una sociedad con pluralidad, pero no hay necesariamente una lectura pluralista de esa pluralidad.

### **Bibliografía**

- Bourdieu, P. (1986). La disolución de lo religioso. En *Cosas dichas* (pp. 104). Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12(3), 295-334.
- Veyne, Paul (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Editions du Seuil.
- 

### **Notas**

1 “Comment peut-on croire à moitié ou croire à des choses contradictoires ? Les enfants croient à la fois que le Père Noël leur apporte des jouets par la cheminée et que ces jouets y sont placés par leurs parents: alors, croient-ils vraiment au Père Noël? Oui, et la foi des Dorzé n'est pas moins entière ; aux yeux des Éthiopiens, nous dit Dan Sperber, "le léopard est un animal chrétien, qui respecte les jeûnes de l'Église copte, observance qui, en Éthiopie, est le test principal de la religion ; un Dorzé n'en est pas pour autant moins soucieux de protéger son bétail le mercredi et le vendredi, jour de jeûne, et qu'ils mangent tous les jours ; les léopards sont dangereux tous les jours : il le sait d'expérience ; Ils sont chrétiens : la tradition le lui garantit" (Veyne, 1983).

---

### **Para citar este artículo**

#### Referencia electrónica

Pablo Semán, « Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/584>

---

### **Autor**

#### **Pablo Semán**

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)– IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.  
Correo electrónico: [pabloseman@hotmail.com](mailto:pabloseman@hotmail.com)

---

### **Derechos de autor**

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

---

Verónica Giménez Béliveau

## **En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico**

---

### **Advertencia**

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Referencia electrónica

Verónica Giménez Béliveau, « En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/585>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/585>

Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Verónica Giménez Béliveau

## En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico

- 1 La riqueza de la diversidad del catolicismo ha sido trabajada desde distintas perspectivas. Desde los análisis que identifican sectores doctrinales o ideológicos (Campos Machado y Mariz, 2000; Donatello, 2010), hasta aquellos que analizan posiciones en una jerarquía (Mallimaci, 1993; Esquivel, 2004), pasando por quienes estudian sectores específicos del entramado institucional (Ludueña, 2001, 2008; Irrazábal en prensa), se ha destacado la amplia variedad de opciones hacia el interior del catolicismo, mostrando agentes, modelos organizativos, situaciones, políticas y modalidades de acción diversas. Como afirmaran algunos de sus estudiosos en otras latitudes, la Iglesia es un mundo (Poulat, 1986), y por momentos pareciera ser un mundo en crisis permanente, que va hacia su disolución (Hervieu-Léger, 2003). ¿Cómo abordar desde la sociología a la vez la amplitud y la diversidad, la crisis y el estrechamiento, el florecimiento efervescente y el lento deslizamiento hacia la indiferencia, las pretensiones de hegemonía de ciertos sectores y la voluntad de acuerdo de otros?
- 2 Una de las maneras de pensar el catolicismo, la entrada que he elegido, es esquivar las posiciones centrales o jerárquicas, e intentar comprender qué pasa en los márgenes. Es en esos espacios liminares, tanto en los márgenes de la institucionalidad, pero como veremos no necesariamente del compromiso, como en los márgenes de la pertenencia, pero sin salir del todo de ciertas referencias, donde se juegan las dinámicas a mi juicio más interesantes del catolicismo actual. Una configuración sin duda más cerca de espacios plurales que de estructuras monopólicas.
- 3 En este artículo me concentraré en dos espacios sociales distintos para pensar el catolicismo. Primero, trabajaré con las sociabilidades y las identificaciones de quienes participan en comunidades católicas. Movimientos eclesiales, grupos de oración, órdenes religiosos proponen lugares de práctica y de compromiso intensos, y a la vez de compleja articulación con las estructuras eclesiales más allá de las comunidades. Luego, me moveré hacia lo que parecería ser un polo opuesto, el de quienes fueron socializados en ambientes católicos en su infancia, pero salieron de ellos, y no se consideran ya parte de religión alguna. Desafiliados (Roof, 1993), indiferentes (Esquivel, 2013), sin religión (Davie, 1994) son algunas de las denominaciones con que se designa a este grupo, que ha adquirido una relevancia creciente en las últimas décadas. Este recorrido exige una reflexión metodológica que nos permita pensar cómo estudiar los distintos espacios, que son aquí abordados a partir de herramientas metodológicas distintas.<sup>1</sup>

### 1. Desde los márgenes de la institución: las comunidades y la sociabilidad intensa

- 4 Lo que llamo aquí comunidades o grupos de sociabilidad intensa están constituidos por fieles que, en un momento de sus vidas, optan por formas de compromiso activas a partir de orientaciones particulares de cada uno de los núcleos. Las comunidades, fundadas por religiosos o laicos al margen de la estructura administrativa de las parroquias, proponen un tipo de compromiso marcado por tonos específicos: los Scouts buscan generar en los jóvenes vivencias de la fe relacionadas con la vida al aire libre y la propuesta de una vida orientada al servicio del otro, los Carismáticos se destacan por la relación personal que los fieles establecen con la divinidad, los miembros de FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino) por su interés en la educación y en el resguardo de las tradiciones de la Iglesia y de la Patria, los de Comunión y Liberación por su interés en la sociedad y en la política en sentido amplio, los Focolares por su modo de vida centrado en la unidad y por la práctica del ecumenismo y de la búsqueda de alternativas económico-religiosas a la sociedad capitalista,

sólo por mencionar algunos ejemplos de comunidades católicas particularmente activas en las últimas décadas en el Cono Sur.

- 5 El origen de las comunidades suele darse en los márgenes de la Iglesia, por la intención de diferenciación respecto de la institución con la que fueron fundadas, por la posición de los fundadores, que a menudo no forman parte de las jerarquías (no son obispos), y por los numerosos conflictos que la mayoría de los grupos han tenido que afrontar con los superiores correspondientes (obispos de las diócesis, episcopados nacionales). El movimiento que lleva a crear una comunidad, aún dentro del catolicismo, supone una carga de protesta respecto de la institución que los grupos asumen: afirmar una identidad concreta y diferenciada al interior de la Iglesia, formar parte de un grupo con pretensiones de autonomía y de una gestión relativamente autoconstruida discute con la Iglesia los límites del control institucional que genera, inevitablemente, algún nivel de conflicto. Lo que las jerarquías leen en la fundación de las comunidades, en un primer momento, es la voluntad de diferenciación, y recién en un segundo momento pueden procesar la utilidad concreta de la ampliación de la oferta de opciones de compromiso para la masa de católicos.
- 6 Las comunidades católicas tienen sus redes de reclutamiento privilegiadas entre los católicos “de carrera” (Giménez Béliveau, 2007), es decir entre aquellos fieles socializados en espacios católicos desde la niñez, para los cuales el catolicismo “está en el aire”, forma parte de sus vidas. Es decir, la efervescencia y el renovado compromiso que las comunidades muestran no es un fenómeno que se extienda en amplios espacios sociales, sino que toma sus recursos de grupos sociales ya atravesados por las sociabilidades católicas de diverso tipo. La entrada a la comunidad concreta es, sin embargo, materia de opción personal, y cada fiel la elige siguiendo sus preferencias individuales, su trayectoria de formación, y sobre todo, los caminos que habilita la pertenencia a grupos sociales concretos.
- 7 Cuando los católicos entran en contacto con el grupo, en general a partir de relaciones personales con otros miembros, la comunidad propone un recorrido de integración que apunta no ya a la socialización en el catolicismo, que los nuevos miembros no necesitan porque ya forman parte de él, y conocen sus rituales, gestualidades, gestión de los tiempos y del espacio, sino a la transmisión de los saberes comunitarios, es decir, cómo se es católico en el grupo específico en el que el fiel ha decidido comprometerse.
- 8 Para ello, la comunidad pone en práctica una serie de estructuras diferenciadas que componen un recorrido a la vez de formación y de integración comunitaria. Cada grupo arma el recorrido según distintos criterios y categorías: la Renovación Carismática Católica organiza “Seminarios de Vida” y escuelas de “Discipulado” que se centran en el aprendizaje de la perspectiva carismática de contacto con la divinidad. Así, cuándo recibir la iluminación divina, cómo reconocerla, de qué maneras expresarla y cómo transmitirla constituyen el núcleo básico de los aprendizajes. La Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino organiza a sus fieles según una estricta separación según sexo y edad. Así, se escanden grupos de niños (denominados Escuderos), niñas (Caperucitas, Herederas) y adolescentes (Adalides para las mujeres, Templarios para los varones), de jóvenes (los milicianos) y luego de familias (los convivios) (Giménez Béliveau, 2011). Las comunidades también proponen *cursus* específicos para sus especialistas religiosos, sacerdotes y religiosas, que se forman separados de los laicos, reproduciendo así una división del trabajo que estructura la vivencia de la religión en la Iglesia católica.
- 9 La gran diversidad de los criterios que subyacen a las estructuras de encuadramiento de los fieles de las distintas comunidades responden al amplio abanico doctrinal e ideológico de los grupos. Sin embargo, podríamos tratar de pensar las formas básicas de organización a partir de dos polos, cuya tensión en las estructuras organizativas eclesiales no es nueva: la división según “criterios demográficos” de sexo y edad, y la ubicación según “núcleos de acción”, siguiendo los intereses o los ámbitos de trabajo de los fieles católicos. Estos polos, que vimos a la obra en las concepciones diferenciadas de la Acción Católica, y en la evolución de la Acción Católica Argentina (Mallimaci, 1991), aún conforman de alguna manera los grandes modelos organizativos de los movimientos eclesiales y las comunidades católicas.

10 Las comunidades proponen, en suma, un espacio de compromiso intenso, apoyado en la creación de una identidad diferenciada de la Iglesia pero sin salir de ella, y centrada en los parámetros que el grupo destaca, para un sector del catolicismo muy minoritario, dispuesto a asumir un compromiso activo y duradero con una manera de ser católico. Y a la vez que exhiben una gran pluralidad de criterios organizativos y de posiciones políticas respecto de temas de actualidad, componen un mapa de caminos de consolidación del compromiso para católicos en busca de mayores dosis de religión en sus vidas. Los grupos generan militantes, que además están dispuestos a mostrar su identidad a la sociedad a través de signos en el cuerpo, manifestaciones en el espacio público, intervenciones en la prensa. Pensar sociológicamente este tipo de compromiso nos lleva al agrupamiento que Weber (1984) denominaba “de virtuosos”, es decir, de aquellos que están dispuestos a extender su religiosidad a todos los aspectos de su vida.

## 2. Desde los márgenes de la pertenencia: los indiferentes y su relación con el catolicismo del que ¿salieron?

11 El análisis de las comunidades ofrece a quien investiga un camino en el que el método y la teoría se encuentran, y que resulta en cierto modo fácil: entramos al campo desde la comunidad, buscando lazo social, encontramos grupo y relaciones sociales; nos topamos con estructuras de agentes más y menos comprometidos, pero que se definen en relación con la figura del militante, siendo éste el horizonte a alcanzar. Pero para comprender las dinámicas del catolicismo actual hay que pensar también en espacios sociales que no se definen por la pertenencia sino por el alejamiento de ésta, e intentar reflexionar sobre las maneras plurales de relación con las instituciones y las identidades que las personas proponen. Estos espacios, en los que el compromiso se diluye y las pertenencias se disuelven, sin que las creencias se ausenten totalmente, son difíciles de abordar, y exigen buscar maneras de entrada al campo diversas: de hecho, para conocer la relación de los desafiados con la religión no se puede entrar “por la puerta de la institución” o de la comunidad, ya que estamos frente a un público alejado de las instituciones. Para ello, elegí trabajar con historias de vida, que si bien no me permiten trazar un panorama general, sí habilitan la comprensión de diversas maneras de vivir el proceso de desafiación.

12 Siguiendo esta línea de abordaje, el espacio social de los católicos desafiados, me parece un lugar interesante para pensar qué dinámicas atraviesan el catolicismo actual, más allá de las declaraciones de principios de su dirigencia. De hecho, el número de personas de origen católico que se piensa fuera del catolicismo no ha cesado de crecer paulatinamente, desde las dos últimas décadas del siglo XX. Prandi (1996) afirma que “la religión es ahora materia de preferencia, de suerte que aún escoger no tener religión alguna es completamente aceptable socialmente”. Parker (1993) aclara, además, que más que de ateos, estamos hablando de “creyentes sin religión”, y “creyentes a su manera”. Es que los “indiferentes religiosos”, que llegan al 11,3% en Argentina (Mallimaci, Esquivel, Giménez Béliveau, 2013), no carecen de creencias, se trata más bien de un fenómeno ligado a la fuerte desregulación del espacio religioso.

13 Uno de los primeros elementos que llaman la atención cuando se trabaja con las historias de vida de los católicos desafiados es la tensión permanente entre lo que se abandonó y lo que permanece. Hay símbolos, rituales, discursos católicos que no sólo son rechazados por quienes se alejan de la religión sino que realmente no tienen ya sentido para ellos. Y en dirección inversa, vemos aparecer marcas y esquemas de pensamiento relacionados con el catolicismo en otros espacios de la vida, aunque vaciados de sus contenidos rituales o doctrinales.

14 Muchos de los católicos desafiados con los que he trabajado recibieron, durante su infancia, una formación ligada de distintas maneras a las instituciones católicas: bautismo, como la enorme mayoría de los habitantes de Argentina, comunión.

15 ¿De qué maneras encontramos la distancia con la religión transmitida por la familia en los católicos desafiados? Podemos leerla en un abanico que va desde la negación total de la fe, hasta la afirmación de la creencia pero la desconfianza hacia la institución. Así, Juan,<sup>2</sup> residente en La Matanza, en la provincia de Buenos Aires, 48 años, transita un camino del alejamiento

- respecto de las creencias religiosas: no asiste a ceremonias religiosas siguiendo necesidades espirituales personales, no lleva medallas ni cruces que invoquen protección, no recurre a la religión en momentos de dolor, ni en momentos de felicidad (Giménez Béliveau, 2012). Por su parte Noelia,<sup>3</sup> 24 años, residente en Buenos Aires, sostiene que “yo no creo en la figura de la iglesia como institución. Si creo en que hay un Dios”, y Lucía, 25 años, porteña, sostiene que en un momento de su vida “dejé de creer... , no creo en dios, para mí es un cuento chino”.
- 16 Pero a la vez que aparece esta distancia, una serie de permanencias de esquemas, matrices, modos de pensar marcados por el catolicismo siguen siendo puestos en práctica por los católicos desafiliados. Es posible identificar variadas formas de permanencia. Una de ellas es la continuidad de ritualidades que tuvieron en un momento un formato religioso, pero sin la presencia eclesial y vaciadas de contenido católico. En la familia de Juan, por ejemplo, se siguen celebrando los acontecimientos de la vida (nacimientos, muertes, uniones), pero ya sin el recurso al rito religioso. Para Noelia, el matrimonio es un lugar de proyección importante en su vida personal, y en su proyecto de vida se lee tanto la distancia con la institución como la permanencia del marco ritual: “Yo pienso casarme ante mi Dios. No ante la iglesia, la iglesia es un lugar físico nomás”.
- 17 Otra forma en la que aparece la permanencia de un repertorio católico es en los modos de pensar el compromiso hacia distintos tipos de tareas sociales. Militancia, trabajo social son ejercidos por algunos de los católicos desafiliados bajo la marca de la religión, aunque sin el contenido de creencias ni el marco ritual de las comunidades o de la institución católica. Por ejemplo, Juan relata el inicio de su militancia en los barrios de La Matanza como un deslizamiento desde un universo católico, en el que en un momento dado deja de encontrar los valores cristianos, hacia el espacio de lo político, donde él siente que aquellos supuestos predicados por el cristianismo se concretan en actividades específicas.
- 18 Podemos ver también la permanencia de lugares marcados por el catolicismo como espacios de encuentro consigo mismo, de búsqueda personal en la que la religión no tiene ya lugar. Mariana, por ejemplo, sostiene que “solamente voy a la iglesia, es uno de los espacios que puedo llegar a sentirme bien, en ciertas circunstancias. Es uno de los tantos lugares que uno encuentra, es uno más. Vuelvo a repetirte, no voy a la iglesia a misa y no creo en la iglesia como institución”.
- 19 Por otro lado, el catolicismo no aparece como la única reserva religioso-espiritual a la que los católicos desafiliados recurren: elementos católicos y también de otras tradiciones religiosas y espirituales se encuentran en los discursos y las prácticas de las persona. El alejamiento y permanencia se articulan bajo el signo de la autonomía. Esta reivindicación de elegir la conexión con la religión según su propia conveniencia es sentida como un derecho irrenunciable: se recurre a la religión, pero en el formato y en el momento que cada persona determina. Como Mariana afirma, “cada uno tiene su propio derecho y su propia forma de pensar y creer”.

### 3. Conclusiones: el monopolio como pretensión institucional

- 20 Los dos espacios sociales que he trabajado aquí discuten las interpretaciones del monopolio católico, cada una desde una perspectiva distinta: el estudio de las comunidades muestra un tipo de compromiso intenso, que se proyecta en el espacio público, pero que discute con la idea de una Iglesia que controla todas las sociabilidades dentro del marco del catolicismo. En efecto las comunidades pretenden y ejercen espacios de autonomía que cuestionan la extensión homogénea de la autoridad institucional, mostrando un tipo de catolicismo activo pero minoritario y poco controlado por las máximas jerarquías institucionales.
- 21 El análisis de los desafiliados nos muestra en cambio la vitalidad de las dinámicas en los márgenes de la fe: grupos de población creciente entre los cuales la misma enunciación de la pertenencia aparece problematizada, y que circulan en los márgenes del espacio social católico, entrando y saliendo en movimientos marcados por la autonomía. “Entradas” y “salidas” que son más bien una metáfora poco feliz de circulaciones concretas e interpretaciones simbólicas en una zona gris en la que la presencia de la institución es un reflejo, un espejismo, una niebla.

22 Fugas, reinterpretaciones, reafirmaciones, heterodoxias, mezclas, y sobre todo, recurso autónomo a los discursos, símbolos y rituales que la institución propone por parte de colectivos e individuos afirman la idea que el monopolio católico debe ser pensado como un horizonte utópico institucional, como intentos de la iglesia de imponer una idea de su extensión, más que como la constatación sociológica de una penetración de la institución católica en la sociedad.

---

### **Bibliografía**

Campos Machado, M. y Mariz, C. (2000) Progressistas e católicas carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira. *Praia Vermelha*, 3, 8-29.

Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945*. Oxford: Blackwell.

Donatello, L. M. (2010). *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

Esquivel, J. C. (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Esquivel, J. C. (2013). Los indiferentes religiosos. En Mallimaci, F., *Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.

Irazábal, G. (en prensa). Los académicos pontificios del mundo en la Asamblea de Roma: debates y estrategias transnacionales. En Giménez Béliveau, V., *Religión y movimientos: circulaciones, expansiones, migraciones*. Buenos Aires: Eudeba.

Giménez Béliveau, V. (2007). Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, 9, 31-58.

Giménez Béliveau, V. (2011). Comunidad, autoridad e institución en el catolicismo. Lógicas de construcción comunitaria en grupos tradicionalistas católicos en Argentina. *Si Somos Americanos: Revista Estudios Transfronterizos*, vol. XI N°2, 113-141.

Giménez Béliveau, V. (2012). Los márgenes de la religión. Indiferentes y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas. En Ameigeiras, A.(Comp.), *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica*(pp. 191-206). Buenos Aires: CLACSO.

Ludueña, G. (2001) Dos experiencias místicas de lo numinoso. *Numen*, vol. 4, N° 1, 87- 118.

Ludueña, G. (2008). Tradition and imagination in the creation of a new monastic model in contemporary Hispanic America. *International Journal for the study of the Christian Church*, vol. 8, issue 1.

Mallimaci, F. (1991) Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina. *Cristianismo y Sociedad*, 108, 35- 71.

Mallimaci, F. (1993).La continua crítica a la modernidad: análisis de los votos de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II. *Sociedad y Religión*, vol. 10-11, 62-83.

Mallimaci, F., Esquivel, J. C. y Giménez Béliveau, V. (2013). Introducción. En Mallimaci, F., *Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Poulat, É. (1986). *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*. Paris: Cerf.

Prandi, R. (1996). *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec.

Roof, W. C. (1993) Toward the Year 2000: Reconstructions of Religious Space. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527, 155-170.

Weber, M. (1984) *Economía y Sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

---

### **Notas**

1 Las reflexiones de este artículo se basan en trabajos de campo que realicé en momentos diversos en espacios católicos, durante más de 15 años, en distintas provincias de Argentina, y en la zona fronteriza entre Argentina, Brasil y Paraguay denominada "Triple Frontera". El estudio de las comunidades comenzó en 1997 y se cerró en 2004, y desde 2009 retomé algunas comunidades específicas para

profundizar ciertas dinámicas católicas. El campo sobre los católicos desafiliados y los indiferentes fue iniciado en 2009, y sigue hasta hoy.

2 Las citas de los dichos de Juan surgen de una serie de entrevistas realizadas en junio de 2010 en Buenos Aires, en el marco del proyecto “Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI”, dirigido por Fortunato Mallimaci (CONICET/ ANPCYT).

3 Las entrevistas a Noelia, Lucía, Mariana e Ingrid fueron realizadas entre junio y octubre de 2011 Buenos Aires, por Fernando Manzano, en el marco del proyecto “Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI”, dirigido por Fortunato Mallimaci (CONICET/ ANPCYT).

---

### ***Para citar este artículo***

#### Referencia electrónica

Verónica Giménez Béliveau, « En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/585>

---

### ***Autor***

#### **Verónica Giménez Béliveau**

CEIL/ CONICET- Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: [vgimenez@ceil-conicet.gov.ar](mailto:vgimenez@ceil-conicet.gov.ar)

---

### ***Derechos de autor***

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

---

Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Alejandro Frigerio, Gustavo Andrés Ludueña, César Ceriani Cernadas, Pablo Semán y Verónica Giménez Béliveau

## Reflexiones de los autores sobre el Dossier

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Alejandro Frigerio, Gustavo Andrés Ludueña, César Ceriani Cernadas, Pablo Semán y Verónica Giménez Béliveau, « Reflexiones de los autores sobre el Dossier », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/617>

Editor : Diego Escolar  
<http://corpusarchivos.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/617>  
Document generado automaticamente el 20 diciembre 2013.  
Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

**Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Alejandro Frigerio, Gustavo Andrés Ludueña, César Ceriani Cernadas, Pablo Semán y Verónica Giménez Béliveau**

## **Reflexiones de los autores sobre el Dossier**

### **Roberto Di Stefano**

- 1 ¿Cuándo hubo un "monopolio" católico? Si con el término se quiere indicar homogeneidad de creencias y prácticas, me atrevo a afirmar que nunca. Si en época colonial regía en la vida colectiva un régimen jurídico que buscaba garantizar la unanimidad -que es el segundo sentido que se me ocurre puede atribuirse a esa noción-, tenemos indicios suficientes para pensar que la realidad distaba mucho del ideal perseguido. Si lo contrario al monopolio es la diversidad, advierto a los amigos sociólogos y antropólogos que lo que ven en la actualidad es menos novedoso de lo que creen. Desde luego la configuración religiosa de la sociedad argentina a comienzos del siglo XXI es incomparable en muchos sentidos a la de los siglos XVIII y XIX, pero no precisamente en éste. Tendríamos que definir, en principio, qué entendemos por diferente-de lo católico. Si hoy consideramos que aunque la abrumadora mayoría de los argentinos se declara católica en las encuestas el dato es engañoso porque esconde religiosidades o espiritualidades autoconstruidas, no me parece que en el siglo XVIII las cosas fueran muy diferentes. Ya lo dije: ni los curas de las parroquias urbanas de Buenos Aires lograban que sus feligreses cumplieran con el precepto anual en el siglo XVIII. Si leemos los informes de los curas de otras áreas, sobre todo de las rurales, vamos a encontrarnos con situaciones parecidas.
- 2 La idea de que los argentinos eran católicos y que lo contrario constituía una anomalía, pervivió al desmantelamiento de ese régimen de unanimidad. Por ejemplo, hasta bien entrado el siglo XIX se consideraba a los argentinos como católicos y a los protestantes como extranjeros. Pero esa homologación no refleja ninguna unanimidad de creencias, sino que responde al hecho de que la adscripción religiosa tenía implicancias políticas y jurídicas. Mientras ese supuesto pervivía en los papeles y en los discursos, el ensanchamiento de los márgenes para expresar la disidencia permitía la visibilidad de las rebeldías, al tiempo que las nuevas condiciones sociales y culturales permitían el contacto con otras tradiciones religiosas. No faltan ejemplos tempranos de rechazo explícito de la religión heredada. Me parece significativa al respecto la actitud de individuos que ante la situación límite de la muerte se vieron libres de toda convención y de toda coerción, como los de los condenados a la pena capital -evocados en las memorias de guerreros de la independencia y de las contiendas civiles- que rehusaron los últimos auxilios antes de enfrentarse al pelotón de fusilamiento.
- 3 La pregunta del millón es cuán extraordinarios y excepcionales son esos casos, pero nunca la podremos responder, porque los historiadores del siglo XIX trabajamos con muertos. Podemos decir, como parte de una respuesta, que el catolicismo no parece haberse debilitado significativamente a lo largo del siglo, si es que la asistencia a los ritos y el apego a ciertas prácticas devocionales y sacramentales pueden considerarse datos significativos. Contrayéndome a Buenos Aires, que es el ámbito que mejor conozco, puedo señalar que son multitud los testimonios que dan cuenta de la vitalidad de las prácticas católicas: aun en la segunda mitad de la centuria, que se supone más "secularizada" que la primera, la prensa habla de templos llenos en las misas dominicales y de verdaderas multitudes en las grandes celebraciones de Pascua, Navidad o Corpus. Esa percepción parece confirmada por el hecho de que las parroquias urbanas ofrecían de cuatro o cinco misas diarias, sin contar las que se celebraban en cumplimiento de mandas de capellanías y de otras obras pías. A la misa más temprana, que se celebraba en invierno antes del alba, solían concurrir hombres y mujeres de trabajo que no podían escucharla durante la jornada laboral. En el ámbito rural, incluso en zonas donde la presencia del clero era rara, la religión solía practicarse en los hogares como

mejor se podía. En el ocaso impiadoso de su vida, el anciano Eduardo Holmberg recordaba que su madre, presidiendo cotidianamente el rezo familiar del rosario en la finca de Palermo, concluía cada Gloria con un "secuderam num principium nuncansemperseculaseculorum".<sup>1</sup> También los viajeros y los inventarios de las testamentarías dan cuenta de la presencia de imágenes y estampas en ranchos muy humildes de la campaña bonaerense. En otras palabras: si bien la presencia del clero y su capacidad de coerción era limitadísima en general y sobre todo en las áreas rurales, aun en esas zonas libradas a sus propios medios, donde las creencias y las prácticas son más autoconstruidas que en las ciudades, el apego al catolicismo parece haber sido más habitual que su olvido.

4 ¿Puede considerarse suficiente ese rasgo para afirmar la idea del "país católico"? No somos nosotros los primeros en preguntárnoslo, porque antes de que la cuestión ocupara un lugar en nuestras agendas de investigación fue objeto, como bien se sabe, de célebres debates. En los últimos decenios del siglo XIX se discutía a menudo, en la prensa y en el ámbito parlamentario, si la Argentina podía seguir considerándose católica y en qué sentido. Los defensores de los "derechos de la Iglesia" solían alegar que el catolicismo era la fe de la mayoría y que constituía un rasgo de la identidad nacional, de hondas raíces históricas, que no se podía ni se debía desconocer. Quienes se oponían a tal argumento desde posturas radicales solían replicar que con tal afirmación se pasaba por alto no sólo la diversidad presente sino -y sobre todo- la futura, que consideraban tan ineluctable como deseable. En medio de los defensores de una y otra posición, pero más cerca de los primeros que de los segundos, solían posicionarse los funcionarios del gobierno de turno, que por encima de sus creencias personales debían poner los deberes que comportaba el desempeño del cargo. Porque las posturas en relación con este punto estuvieron dictadas, muy a menudo, por las necesidades que imponía la política. Furibundos anticlericales en la oposición cambiaban de discurso cuando pasaban al oficialismo, y viceversa. Vuelvo a traer el ejemplo de Sarmiento, que en 1868 declaró que en tanto presidente de un pueblo católico debía proteger la religión independientemente de sus ideas –aclarando, de paso, que si la masonería llamaba a oponerse a ella, había sido vilmente engañado al ingresar a una logia–, pero como opositor a Roca no dejó de acusar al gobierno de connivencias con la Iglesia. Desde luego las condiciones variaron enormemente entre la presidencia de Sarmiento y la de Roca, pero el pasaje del gobierno al llano tuvo también su parte. Razones políticas y obligaciones inherentes al cargo podían hacer que Eduardo Wilde elevara en 1884 un proyecto de ley pidiendo fondos para cubrir los gastos de instalación del obispo electo de Córdoba, o que Emilio Gouchon pidiese en 1901 la excepción del servicio militar de los miembros del clero secular y de los ministros de todas las religiones.

5 A lo que voy es que a mi juicio el "mito de la nación católica" que cobra vigor en el período de entreguerras no surge simplemente de una reacción católica frente al "Estado liberal", como Zanatta argumentó en su momento, sino que es el fruto de un desarrollo más complejo: el de las derivas de la laicidad argentina entre el Ochenta y el Centenario. Más allá de las posturas personales de los actores, favorables o contrarias que fueran a la idea del país católico, la realidad aconsejaba desoír los discursos radicales de uno y otro signo para evitar fricciones, tensiones o conflictos cuyos costos habrían de ser sin dudas superiores a los beneficios, tanto para el Estado como para la Iglesia. Lo que caracteriza a la Argentina, en relación con otros países de mayoría católica, es que la ponderación de la relación costos-beneficios poseía la misma polaridad para protagonistas que en otro contexto se habrían enfrentado violentamente. La peculiar laicidad argentina jugó un rol determinante en la construcción de la imagen del país católico. Frente a las posturas a menudo radicales de los anticlericales opositores, la conservación del vínculo entre Estado e Iglesia –que si nunca dejó de juzgarse oportuna cobró mayor importancia a partir de la segunda presidencia de Roca– obligaba a afirmar, por parte de funcionarios cuyas ideas personales en materia religiosa carecían por completo de relieve, la idea de que el catolicismo ocupaba –y siempre había ocupado– un lugar cuanto menos relevante en la vida del país. En otras palabras, creo que las necesidades políticas del cambio de siglo no fueron ajenas a la definición del "mito de la nación católica", que en ese sentido, aunque resulte paradójico, tiene también sus raíces laicas. En tal sentido ese mito - que sería más apropiado considerar una leyenda- cumplió entre otras una función etiológica:

la de explicar por qué la Iglesia y el Estado argentinos permanecían unidos cuando en todos los demás países latinoamericanos se los separaba jurídicamente.

6 A partir de ese momento de inflexión finisecular, como se sabe, la idea de la nación católica fue ocupando mayores espacios en discursos parlamentarios, notas periodísticas, sermones, alocuciones oficiales, actos escolares y desfiles militares. Pero debajo de ese plano discursivo bullía una sociedad muy diversificada en cuanto a sus creencias y prácticas, dentro y fuera de un catolicismo cuya jerarquía eclesiástica, aunque sin duda más capaz que antaño de imponerle sus directivas, no lo fue nunca lo bastante como para lograr homogeneizarlo en la medida en que lo juzgaba necesario. Los estudios de Diego Mauro y de Miranda Lida sobre las manifestaciones católicas del período de entreguerras muestran que la utilización de una cierta tecnología de la movilización, sumada a intereses más bien ajenos a lo que solemos caratular como "religioso" (como el deseo de esparcimiento y el turismo), eran más eficaces a la hora de convocar multitudes que la prédica del famoso mito.

7 Para concluir, no creo que exista una "fuerte relación" de la Argentina con el catolicismo, como dice Lida, ni que el catolicismo sea un "factor crucial de la vida política y social" del país, como dice Semán. Si de lo que se trata es de evaluar su relevancia, resulta imprescindible distinguir períodos históricos, niveles de análisis, sectores sociales, ámbitos regionales y otras variables. Porque si incurrimos en afirmaciones tan generales muy fácilmente podemos acabar cayendo en las trampas más sutiles de la leyenda. Es posible, como sugiere Lida, que el primer congreso eucarístico internacional que se realizó en América Latina haya tenido lugar en la Argentina porque se la consideraba un país católico, pero habría que probarlo. Habría que explicar, en principio, por qué el primero se realizó en la Francia de la Tercera República, como así también buena parte de los sucesivos (1882, 1886, 1888, 1894, 1897, 1899, 1901, 1904), o por qué el octavo se celebró nada menos que en el Imperio Otomano. Tal vez en el período de entreguerras los criterios para elegir las sedes hayan variado y para la definición de la del congreso de 1934 haya tenido de veras peso la imagen de la Argentina como "país católico". Pero el hecho de que el de 1924 se haya reunido en Ámsterdam, el de 1926 en Chicago, el de 1928 en Sidney y el de 1930 en Cartago me induce a suponer que no es así. Más bien me inclino a pensar que el criterio era apuntalar a Iglesias a las que se consideraba promisorias, pero es una hipótesis. Me parece más improbable todavía que el colegio cardenalicio haya tenido en cuenta la nacionalidad de Bergoglio –que no es el primer papa extraeuropeo, aunque es cierto que no había uno desde Gregorio III- a la hora de elegirlo para desempeñar el ministerio petrino.

8 La reflexión sobre nuestra labor intelectual y el diálogo interdisciplinario, de los que el presente intercambio es tan buen ejemplo, deberían ayudarnos a escapar de las redes de esta leyenda que se ha demostrado tan capaz, como han señalado otros colegas en sus intervenciones, de permear no sólo los discursos de funcionarios o de obispos, sino también nuestra forma de encarar el estudio de la religión.

## Miranda Lida

9 La idea de la nación católica vuelve una y otra vez en los debates sobre religión y sociedad en la Argentina contemporánea; parece que no pudiéramos despojarnos de ella. La discutimos, la denostamos y la vemos casi en todas partes. De tan pregonado y difundido, el mito quiso hacerse verdadero, aunque sólo fuera a fuerza de repetir hasta el hartazgo ideas bien rumiadas de cómo es, debió haber sido o deberá ser la Argentina. No obstante, el mito no deja de ser un mito, por más omnipresente que parezca. Si el país no era religiosamente homogéneo en el siglo XX, así como tampoco lo era en ningún otro sentido, de todas formas era fácil hacerse la ilusión, la fantasía, de que había una signo identitario que amalgamaba a todos, más allá del idioma, no siempre idéntico ni homogéneo en un país de inmigración. La nación católica es fruto de una ilusión, un espejismo que se suma al que nos señala Di Stefano. Con esto, no pretendemos negar, ni mucho menos, que se hablara en estos términos en amplios sectores de la jerarquía eclesiástica, por supuesto. El discurso estaba profundamente enraizado en la Iglesia Católica argentina. Sin embargo, ¿no hay acaso una fuerte distancia entre el discurso y las prácticas en muchos fenómenos históricos y sociales? Más todavía, ¿esta distancia no podría llevarnos a distorsionar nuestro propio objeto de investigación?

- 10 Creemos que hay espejismos, también, en la "nación católica". El discurso se agigantó hasta tal punto que se pierde de vista que el catolicismo podía ser menos compacto, incluso en los años treinta, de lo que parecía a simple vista. En otro lugar propuse la metáfora del "gigante con pies de barro" para referir al catolicismo militante de entreguerras. Quiero volver sobre esta misma idea, por lo que aporta no sólo para comprender el propio período aquí estudiado, sino por sus implicancias de más largo alcance, en especial, a la hora de pensar la relación entre la sociedad argentina y el catolicismo, en relación además con la cultura y la nación. Desde otra perspectiva, Frigerio, Ludueña y Semán insisten también en problematizar la nación católica.
- 11 Así, pues, la década de 1930. Fue caracterizada en reiteradas ocasiones como una época de fuerte avanzada clerical, cuya expresión más elocuente habría sido la celebración en Buenos Aires del XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934, al que asistieron autoridades civiles, militares y religiosas de todo el país, así como también infinidad de visitantes y dignatarios extranjeros. Ya sea como consecuencia de la crisis del liberalismo que tuvo lugar en la posguerra en el plano internacional; por los propios avances de la Iglesia, a fuerza de presionar sobre los gobiernos de turno; por su red de instituciones y asociaciones laicales bien enraizadas a nivel territorial; por su capacidad de movilización de las masas, ensayada desde años previos en infinidad de circunstancias; por su capacidad de transmitir valores fáciles de asimilar para amplios sectores sociales en ascenso, como la decencia, las buenas costumbres, el decoro, las expectativas de una sociedad previsible, segura y ordenada. Todo ello conducía por una u otra vía a que el catolicismo se hiciera cada vez más visible en la sociedad argentina. De esta manera, la integración abigarrada del territorio nacional a través de los medios de transporte y de comunicación (así, por ejemplo, con el desarrollo de la red vial y de la radio) encontró su correlato religioso en la red cada vez más intrincada de parroquias, diócesis y arquidiócesis que se estableció en el país en esos años. Los congresos eucarísticos, a su vez, fomentaron los viajes de amplios actores del universo católico a lo largo del país y potenciaron a través de su transmisión por la radio, como nunca antes, la palabra de los oradores más descolantes, en especial, de los sacerdotes e intelectuales católicos, que cobrarían así una visibilidad social inusitada. De esta manera, el catolicismo, fortalecido por el credo integrista, de carácter militante, monocorde y compacto, demostró una fuerza expansiva que llamó poderosamente la atención de propios y extraños, para bien o para mal, a gusto de cada cual.
- 12 No obstante lo vigoroso que puede parecer a primera vista este catolicismo de los años treinta, es pertinente aquí insinuar que encontraba también sus propias limitaciones: si la Iglesia tanto se jactaba de los logros obtenidos, y necesitaba reafirmarlos a cada paso, es quizás porque esos logros estaban montados sobre bases más endebles de lo que se daba en admitir. Se proclamaba a los cuatro vientos el renacimiento católico y el fortalecimiento de una nación en clave católica, sin embargo las cosas no funcionaban tan bien como se decía: las parroquias crecían a pasos más lentos de lo que se las dibujaba en el papel; las diócesis se creaban en lo formal pero no se les daba suficiente presupuesto como para funcionar debidamente; se proyectó una catedral monumental para Buenos Aires en 1934 pero por razones presupuestarias nunca se pudo iniciar su construcción, a pesar de todos los sueños de grandeza que le estuvieron asociados; la gente se afiliaba a la Acción Católica pero era volátil y no permanecía en ella a largo plazo, así como no se sometía de buen grado a las duras exigencias de la militancia religiosa, demasiado exigente para el hombre común; las multitudes iban a los congresos eucarísticos, que duraban pocos días al año, pero no cumplían regularmente con los preceptos religiosos más básicos, los de todos los días; escuchaban la misa por la radio y a muchos oradores católicos que hablaban frente al micrófono y vendían por miles sus libros, y sin embargo, no asistían con regularidad a la misa dominical. Dicho de otra manera, el discurso no se condecía del todo bien con las prácticas, como suele ocurrir en infinidad de procesos históricos, y la retórica integrista visceral y agresiva que llevó a decir que la Acción Católica era una milicia, convivió con el hecho de que era también un espacio de sociabilidad en el que había funciones de cine y otras actividades recreativas que procuraban servir de atractivo para con la gente común, incluso para los jóvenes y los niños. Hoy en día se ha discutido incluso el

número de socios que conformaron la ACA, al punto de poner en duda la imagen que se tenía habitualmente acerca de sus dimensiones, alcance y fortaleza.

13 Estos solos datos bastan para sugerir que el integrismo católico logró efectivamente una gran exposición pública gracias a la fuerte llegada que la Iglesia Católica tuvo en la sociedad y en los medios de comunicación, pero habría estado lejos de tener el arraigo profundo que hubiera exigido en caso de pretender hacer de cada cual un católico verdaderamente integral. Había que resignar calidad en aras de la mayor cantidad de fieles; para el caso no importaba que muchos de ellos no supieran hacer bien la genuflexión (los boletines parroquiales, por las dudas, enseñaban cómo hacerla, porque no se podía pasar por alto hasta qué punto muchos de sus lectores lo ignoraban). Poco contaba. De lo que se trataba era de lidiar una suerte de remozada *Kulturkampf*, con las armas y las formas del siglo XX.

14 Los historiadores —en especial los historiadores— hemos estudiado cuidadosamente los vínculos políticos que la Iglesia tejió con el poder, en especial durante los gobiernos militares o de dudosa legitimidad en la historia argentina contemporánea. Sin embargo, uno de los terrenos en los que la Iglesia Católica pretendió lidiar una batalla más imperceptible tal vez, pero no por ello menos importante, es la cultura. La relación entre cultura y catolicismo está en el centro de la argumentación de Ludueña, y desde otro lugar, también lo aborda José Zanca en su último libro. La democratización de la cultura, fenómeno en expansión desde fines del siglo XIX, era un terreno tanto o más preocupante para la Iglesia que el sufragio universal, la escuela pública o el ascenso social de los sectores medios o populares. La democratización de la cultura entrañaba gravísimos riesgos que la Iglesia advirtió muy tempranamente: el libro barato, la radio, la prensa popular, lejos de ser factores de aculturación de las masas, podían ser vistos como amenazas profundas que ponían en jaque los valores tradicionales, las jerarquías sociales, las relaciones de género (en este sentido, nada más preocupante para la Iglesia que las lecturas juveniles de las adolescentes). Si a ello le sumamos la vasta red de instituciones culturales (bibliotecas, entre otras cosas) creadas y difundidas por socialistas y anarquistas en las ciudades más populosas de la Argentina, tanto más urgente era para el catolicismo tomar cartas en el asunto. Su intervención en el campo cultural fue muy temprana, aunque quedó opacada totalmente por el debate político sobre la educación, con motivo de la ley 1420. Ya en la década de 1880, sin embargo, se libró la *Kulturkampf* del catolicismo argentino: se avanzó sobre el libro popular, se denostó la literatura criollista, plagada de *moreirismo* a fines del siglo XIX y se fomentó la creación de bibliotecas parroquiales y editoriales católicas, entre otras cosas.

15 El siglo XX ofreció un terreno mucho más amplio todavía para librar la batalla cultural, puesto que trajo consigo una expansión casi sin límite de las modernas industrias culturales. La Iglesia argentina se interesó por ellas, e intentó intervenir e influir sobre ellas, en un sentido moralizante, incluso mucho antes de que el Vaticano publicara sus primeras encíclicas al respecto. Así, por ejemplo, su temprana preocupación por el cine (a causa de su posible influencia moralmente pernicioso), que aparece en el catolicismo argentino hacia mediados de la década de 1910. La encíclica al respecto data sin embargo de 1936 (*Vigilanti Cura*, de Pío XI). Y así sucesivamente. Las industrias editoriales católicas se desarrollaron en este mismo período, y lo mismo cabe decir de la prensa de masas y la radio: la Argentina llegó a tener con el diario *El Pueblo* una suerte de "multimedio" (diríamos hoy), que publicaba libros, folletos, revistas, tenía su propia agencia de noticia, a la par que tenía espacios en la radio, donde difundía sus noticieros. *El Pueblo* calcó el modelo norteamericano de diario tabloide, ágil, moderno y alentó el periodismo católico, militante y comercial al mismo tiempo. Copió, además, al diario *Crítica*, muy popular en entreguerras, pero poco aceptable para los católicos. La Iglesia creyó, así, que podría hacer realidad su ambición de alcanzar a todos los argentinos con su voz, con su palabra. En pocas palabras, haría realidad el sueño de la nación católica. A veces creía estar bastante cerca de lograrlo: el Congreso Eucarístico Internacional se transmitió por radio en todo el país y también en el extranjero. De esta manera pretendía exorcizar un medio de comunicación popular plagado de tangos y radioteatros de sabor arrabalero, juzgados de mal gusto en ámbitos católicos. Sin embargo, el tango estaba demasiado arraigado en la cultura argentina como para extirparlo por la sola prédica de Monseñor Gustavo Franceschi

que en la revista *Criterio* despotricaba con frecuencia contra él. La *Kulturkampf* católica era a veces una batalla perdida. Dicho de otro modo: la nación católica tenía sus limitaciones.

- 16 A diferencia de otras confesiones religiosas que no tuvieron, o no aspiraron a tener, tamaño expansión en el campo cultural —el protestantismo hizo sus avanzadillas en el terreno del libro popular pero no fue tan lejos como los católicos en las demás industrias culturales, da la impresión—, el catolicismo sentó sus reales en la cultura de masas y atacó con una contundencia militante en ese frente. Todos recordamos las campañas moralizantes contra películas y obras de teatro, juzgadas subidas de tono por la Iglesia, que se desarrollaron en las décadas de 1960, 1970 e incluso 1980, en pleno destape... Y hoy en día, uno de los premios más tradicionales de la televisión argentina se llama Santa Clara de Asís. La batalla en el campo de la cultura, pues, no ha concluido.

## Alejandro Frigerio

- 17 Comencemos, primero, por la historia. Como se desprende de los textos de Di Stefano y Lida, parece quedar claro que si observamos el panorama histórico local, la trayectoria ideal "monopolio-desinstitucionalización-mercado (o "catolicismo a la carta")" se hace bastante menos creíble que postulándola a la luz de determinadas lecturas de la teoría sociológica sobre la secularización y sobre la religión en el mundo contemporáneo (Frigerio, 2007). Di Stefano afirma muy claramente que "la idea del monopolio católico es inadecuada, incluso en referencia con los períodos en los que su vigencia ha sido menos cuestionada por parte de los historiadores" (la era colonial y la revolución). La histórica falta de personal religioso suficiente por parte de la Iglesia, los procesos inquisitoriales, las prácticas de las poblaciones locales indígenas y africanas, la esporádica -ni siquiera anual presencia- de muchos supuestos feligreses, aun en las ciudades, muestran que "en la época colonial el catolicismo es monopolístico" (tan solo) "en el plano jurídico". Por lo tanto además del "mito de la nación católica" (al que hace referencia Lida, vía Zanata) para este autor también existiría un "mito del monopolio católico" sostenido -aunque no sólo- por la historiografía "decididamente confesional" (aquí me pregunto, ¿habrá que empezar a hablar de una "sociología confesional"?). Si "la historiografía 'laica'", no la ha puesto suficientemente en cuestión, señala, es porque en parte abona su "rudimentaria concepción de la secularización" y no puede apreciar que "no hay ni siquiera entre la colonia y el siglo XIX un 'antes' católico al que sigue un 'después' diversificado" (dialogando con Frigerio, 2007).
- 18 El trabajo de Lida también desmiente visiones demasiado unilineales del desarrollo, la involución o la desinstitucionalización católica, mostrando más bien la existencia de distintas olas de actividad que se despliegan y repliegan (de creación y movilización de movimientos juveniles y obreros, de surgimiento, popularidad y decaimiento de concepciones integristas o más orientadas a lo social, de misionalización y parroquialización de sectores populares) creando momentos de diferente *catolización* de la sociedad -promovidas por actores con distintos tipo de relación con la institución, que intentan crear un monopolio donde no lo había y que afectan de manera desigual las ideas acerca de la nación, de lo político, de lo social y de lo religioso-. Actividades y olas que obviamente muestran la importancia del catolicismo en la sociedad argentina -que nadie puede negar- pero no como un todo contenedor que abarca religión, patria, identidad personal y colectiva y que se va desgranando sucesivamente, sino como una serie de movimientos diversificados que en distintos momentos y con variante intensidad van afectando, de maneras que aún debemos comprender adecuadamente, diversas áreas de la sociedad y de la vida de los individuos que la componen. Repito, en este sentido la macro-teorización sociológica sobre la "recomposición de la religión en la modernidad" y la historia local y concreta de la institución Iglesia Católica (que en nuestro país suelen ser concebidos como equivalentes) no se corresponden adecuadamente.
- 19 Desde la antropología aparecen las voces (Ceriani, Ludueña, Semán) más preocupadas con las conceptualizaciones y las teorías, y los intentos por problematizar el sentido común académico que parece estar haciendo que buena parte de los trabajos locales sobre religión sean más una comprobación rutinaria de lo que se desea afirmar que una exploración novedosa

innovadora -una afirmación propia que reconozco es manifiestamente provocadora y, si tomada literalmente, también injusta.

20 No me preocuparía, en un principio, que nuestras definiciones de "religión" (o las que podamos contemplar para reemplazarla como la de "espiritualidad") coincidan o no con la de nuestros "nativos" (ver Ceriani, 2013 y también en este debate). En sociedades postindustriales (y quizás en otras más pequeñas también) los nativos no suelen ponerse de acuerdo entre ellos y tampoco usar los términos y conceptualizaciones de manera coherente a través del tiempo. Sin embargo, y como bien señala Ceriani, la aparición o popularidad de determinados términos sí puede dar cuenta de nuevas formas de relación con el mundo espiritual (o suprahumano, o divino/inmanente) y pueden ser una necesaria puerta de entrada a su comprensión. La reflexión acerca de superposiciones o diferencias entre usos nativos o académicos también resulta vital para un mejor conocimiento de la manera en que ambos grupos entienden estas realidades. La resonancia de estos términos con el espíritu de los tiempos -como señala Ceriani, con narrativas multiculturales o poscoloniales- también permite entender su popularidad y legitimidad -tanto social como académica.

21 Si los nativos no necesariamente deben ser coherentes con su comprensión y utilización de determinados términos, quienes sí deberíamos hacerlo, sin embargo, somos los científicos sociales, y por lo tanto, como ya he planteado con anterioridad (Frigerio, 2013; Frigerio y Wyncarczyk, 2013) no sólo deberíamos tener en claro qué fenómenos sociales analizaremos bajo el término "religión" (o el que decidamos usar) sino también aplicarlo concienzuda y coherentemente. Si, como afirma Semán en este debate, puede suceder que "las definiciones de religión que poseemos al inicio de una investigación son desmentidas por nuestro objeto", deberíamos redoblar los esfuerzos para que esto se deba a la complejidad del objeto de estudio y no a una formulación o aplicación incorrecta de la propia definición. Los deslices tácitos entre las diferentes dimensiones de vigencia y "hegemonía" católica (en los planos analíticamente distinguibles de -al menos- la construcción de la nación, de la juridicidad, de la política y de las creencias y prácticas religiosas de los individuos) son ubicuos y también se hacen evidentes en este debate. Una preeminencia en alguno de estos planos en un determinado momento no la garantiza en los otros ni tampoco para siempre. A estos deslices de sentido debemos estar atentos para no reificar monopolios católicos por todos lados y en todo momento.

22 Así, se podría proponer que el catolicismo es mejor para construir identificaciones nacionales que para regular o pautar las relaciones entre los hombres y los seres suprahumanos -una definición mínima posible de "religión". Como sugiere la actual "Papamanía" se lo podría pensar como más exitoso construyendo comunidades imaginadas que proponiendo seres sobrenaturales/suprahumanos y formas adecuadas de relacionarse con ellos -vista la innegable variedad de creencias y prácticas que manifiestan los "católicos" argentinos. Para comprender esta diversidad y sus orígenes y concepciones distintas de, y externas a, "el catolicismo" hay que trascender tanto una visión excesivamente institucionalista -que ve a la Iglesia como la fuente de toda práctica e identidad religiosa- como una (difusamente) culturalista, que plantea la eficacia (simbólica, para los analistas, diría Ludueña) de la omnipresente, omnicompreensiva pero nunca bien definida "matriz cultural católica" que permearía buena parte de nuestras prácticas, aún las no religiosas. Esta amalgama reactiva entre "cultura" y (una determinada) "religión" aún no ha sido suficientemente conceptualizada, teorizada, ni comprendida o comprobada y parece basarse en la presuposición previa y aceptación acrítica previa de la idea del "monopolio católico".

23 Una vez que tenemos claro qué entendemos por "religión" (como fenómeno social a analizar), debemos ver cuál es su relación con las "religiones" (específicas). Como señaló Pierre Sanchis hace ya un tiempo, "¿el campo religioso será todavía el campo de las religiones?". Coincido con la relevancia del planteo -aunque no necesariamente con su análisis. Un énfasis excesivo en la sistematicidad de las creencias y en determinadas formas organizativas de transmitir las (un énfasis desmedido en la institución, y especialmente en los tipos "iglesia" y "secta" derivados de la tradición cristiana) o en su defecto, en formas individuales e idiosincráticas de practicarlas ("misticismo"), hace que perdamos de vista la cantidad notable de grupos lábiles por los que los individuos transitan y mediante las cuales reciben, elaboran, transforman y

ponen en práctica, sus conocimientos religiosos (Frigerio, 2013). Me parece que a esto apunta Ludueña (2013) cuando aboga por una perspectiva más relacional de la religión o cuando sugiere en este debate, "Es necesario comenzar a especular sobre religiosidades más ligadas a asociaciones coyunturales abonadas por intereses particulares, que en otras solo ordenadas alrededor de mecanismos institucionales de poder y condicionamiento estructural". Su término "sociabilidades de coyuntura" parece particularmente apropiado para visualizarlas. Coincido con que es necesario un modelo más "denso" de las elecciones de los individuos respecto de sus prácticas religiosas, visualizándolas siempre como insertas (*embedded*) dentro de redes o tramas de relaciones sociales y de procesos de compromiso/conversión/tránsito que no involucran una sola elección sino varias a lo largo del tiempo (algo que, aún resaltando las bondades de determinada lectura del paradigma de las economías religiosas, ya he señalado en Frigerio, 2000, p.44). Eso no disminuye la importancia de la(s) elección(es) personal(es), pero sí las hace más complejas y exige un mayor esfuerzo académico por entenderlas. También es necesario resaltar que no hay *una* opción sino una serie de ellas que a lo largo del tiempo se sostienen o modifican a través de relaciones que se establecen con diferentes personas y agrupaciones de consistencia muy disímil, en contextos coyunturales determinados. Actualmente, navegamos entre los peligros de una visión demasiado institucionalista (que representaría la situación ideal en el "pasado") y otra demasiado individualista (que para algunos representaría el "presente"); tenemos por lo tanto o creyentes fielmente congregados y sobresocializados (evocados bajo el concepto "religión") o buscadores (*seekers*) o "creyentes a la carta" hiperindividualizados (evocados por el concepto "espiritualidad"). Además, como bien mostró Carozzi (2000) un discurso nativo que enfatiza e intenta demostrar y convencer de la autonomía individual en la búsqueda religiosa es perfectamente compatible con (más, de hecho depende de) el pasaje por una cantidad muy variable de conferencias, talleres, encuentros y grupos de meditación, espiritualidad o autoayuda de muy variable consistencia y permanencia en el tiempo. El (mítico) "individuo autónomo" sólo hace sentido en contraposición a uno (igualmente falaz) "fielmente congregado".

24 Las ideas de "grupos lábiles" o de "sociabilidades de coyuntura" nos permitirían hacer visibles las redes y agrupaciones sociales de distinto tipo, formas intermedias e intermediarias de producción y circulación de conocimiento "religioso" o "espiritual", cuya importancia se pierde entre visiones demasiado culturalistas, individualistas o institucionalistas. Todos estos grupos, ideas religiosas/espirituales y prácticas muy diferentes y nada "católicas" desaparecen de nuestro radar si nos quedamos con la identificación pública que la mayor parte de sus practicantes realizarían, que es la de "católico".

25 En el campo religioso, como bien señala Semán, "no compiten tan sólo distintas fórmulas para comprender la eucaristía o administrar la salvación", ya que, como afirma "definir las cosas de esta manera sería hacerlo con demasiado centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión por el catolicismo y el protestantismo". Para Semán, en el campo religioso: "se confrontan concepciones que tienen como bien religioso a la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc. (...) compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios (...) es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, nociones de persona y alteración de las que las 'religiones' son un elemento co-participante" (en este debate, y también en Semán, 2013).

26 Finalmente, la detallada contribución de Giménez Béliveau muestra, en su primera mitad, la perspicacia de los buenos análisis sociológicos, y, en su segunda mitad, nuestra dificultad para lidiar con las "carreras religiosas" de los argentinos no comprometidos con agrupaciones religiosas (la mayoría de la población). Una noción fuerte de identidad (en realidad, identificación) que la equipara con "pertenencia", "compromiso" o "afiliación". Lleva a una interpretación que tiene como interlocutor constante y omnipresente al "catolicismo" siendo que, desde otras conceptualizaciones (como las que estamos proponiendo) esa interlocución sería tenue, difícilmente podría vista como "desafiliación" y seguramente entrarían a tallar otras voces y otros agentes con una relevancia similar. La excesiva identificación entre afiliación religiosa declarada = religión lleva a agrupar en la misma categoría de "indiferentes

religiosos" a los creyentes que no se identifican con una determinada religión con los ateos y con los agnósticos. Es más que probable, tomando en cuenta todo lo propuesto hasta el momento en este debate, que estos "creyentes-que-no-declaran-pertenecer-a-alguna-religión" tengan más similitudes con quienes se declaran católicos pero no participan regular ni intensamente de actividades de instituciones católicas (la mayoría de la población) que con los ateos o los agnósticos. Una elección teórico-metodológica (que debe ser entendida como sólo una entre varias posibles) crea entonces un "grupismo" reificado.

- 27 De cruces y diálogos como el aquí sostenido podemos, entre todos, cuestionar nuestras perspectivas naturalizadas y, eventualmente, entender mejor la complejidad y "pluralidad jerarquizada" (Semán) de nuestra Argentina diversa.

## Gustavo Ludueña

- 28 En esta segunda parte deseo retomar otro de los rasgos antes citados del modelo del monopolio, y me refiero en especial a la noción de "campo", para descubrir luego su articulación con una idea que encuentro –aunque de manera no explícita– en el resto de las participaciones que componen este *dossier*. Esta presencia invisible de la que todos hablan, o aluden como artilugio heurístico para una explicación sobre la diversidad, me parece que está dada por la cultura. Tal aspecto, por tanto, me permitirá justificar de algún modo mi insistencia en el valor de un foco que alumbré los procesos de acomodación para comprender la diversidad religiosa en nuestro país. La acertada frase de Roberto Di Stefano acerca de que "[n]o hay ni siquiera entre la colonia y el siglo XIX un 'antes' católico al que sigue un 'después' diversificado", una aserción que por mi parte asumiría como válida para la centuria subsiguiente, se aproxima a formular una respuesta a la pregunta incómoda que manifesté en mi primer escrito. Los casos de Sarmiento y Musso, que como sugiere tácitamente el autor estuvieron lejos de ser los únicos, mostraron las tensiones del anticlericalismo decimonónico con el catolicismo. De forma idéntica, el breve caso que introduje sobre una adherente al espiritismo y su paradójica relación con el mundo católico, se adiciona a los otros ejemplos del pasado y del presente (como los mencionados por César Ceriani) que, entiendo, ponen en jaque ciertas construcciones teóricas que, amén de tener un origen disciplinar evidente y por lo tanto una modalidad singular de examinar la realidad social, comienzan a evidenciar las debilidades explicativas del modelo del monopolio. La imposibilidad empírica de establecer un hito historiográfico fundante entre un estadio de "catolicismo" y otro de "diversidad", echa por tierra el plan de construir una respuesta por la afirmativa a mi pregunta inicial; eso aun cuando, como arguye Di Stefano, "en cierto sentido la Argentina [pueda ser] un país más católico que otros". A diferencia de la sinécdoque, aquí no podemos tomar la parte por el todo.
- 29 La aparición pública de la Iglesia Católica, entonces y después (y, por supuesto, también ahora), no fue ajena al empleo de tecnologías de representación que, como lo ilustra Miranda Lida, se materializaron en medios radiales, editoriales y de prensa escrita (así como en las incipientes estructuras escolares y sanitarias); lo cual, a todas luces, apuntala una tesis por la difusión cultural del catolicismo allende los acotados límites institucionales católicos. Sin embargo, más cerca de la experiencia actual, esta percepción se robustece a la sombra de los hallazgos que exhiben trabajos recientes que, como los de Pablo Semán y Joaquín Algranti, exploran el devenir de diferentes religiosidades en la música y la industria del libro (entre otras manifestaciones más heterodoxas de la cultura material masiva). En este orden, es claro que existen prácticas y creencias religiosas que son más "exitosas" que otras en función de la divulgación social que logren alcanzar. Al punto que el máximo trofeo sociológico de una religión no radicaría tanto en ganar adherentes, ni en la legitimidad o adquisición de "capital simbólico", como nos invita a pensar la mirada fundada en el paradigma del monopolio hasta ahora soberano en nuestra academia, sino en el grado en el que algunas de (o todas) sus propuestas prácticas y cosmológicas alcancen el estatus de naturalidad del sentido común que proviene solo del mandato tácito que nos impone la cultura de la *époque*.
- 30 El hecho de que podamos escuchar a un católico, o incluso a un sacerdote en su homilía dominical, recurrir a la noción (ya *vox populi*) de "energía", o inclusive que se nos muestre en los medios de comunicación al papa con su médico chino y sus terapias orientalistas

(un horizonte semántico bien distinto tanto como distante del panteón católico) habla de la apropiación de flujos discursivos (*i.e.*, haceres, saberes y decires) que evaden con sutil pericia los alambrados, o incluso las capilaridades, que podamos asignarles a los campos. En esta línea, el catolicismo puede ocupar –aunque cada vez con mayor dificultad– el más alto escalón en el podio; pero, por consiguiente, está lejos –al igual que siempre, a no equivocarse– de ser el único. Dicho de otra forma, cuando al menos parte de los componentes morales y de la percepción cosmológica en general ofrecida por una religión resultan aceptados por su estatus de "normalidad" en la sociedad para encontrar su lugar vital como unidad de un esquema interpretativo, sea global o parcial en el sentido común de las personas, es cuando la legitimidad implícita se sobrepone con eficacia suprema a la –eventualmente– canónica o jurídica. La diversidad participa de este juego colectivo en el ciclo diario, y en no pocas ocasiones dialoga en ese discurrir con el mundo católico y con otros. Estudios seminales como los realizados por María Julia Carozzi, y más recientemente los de Catón Carini, Rodolfo Puglisi, Víctor Hugo Lavazza, Alejandro Otamendi y Nicolás Viotti, por ejemplo, muestran como adherentes a la Nueva Era, budistas, seguidores de Sai Baba, daimistas, platillistas, pero también evangélicos, espiritistas, convertidos al Islam y devotos del Gauchito Gil, entre otras configuraciones viables de vivencia espiritual, preservaron abiertos los canales simbólicos que los conectaron otrora con el imaginario católico. Lo diverso, en suma, interpela al catolicismo desde la posición de una alteridad imaginada que obliga a refiguraciones constantes de la mismidad.

31 Esto no necesariamente tiene que obedecer al corolario de la lógica previsible de un campo de fuerzas (en este caso religioso), una metáfora fiscalista *demodé* que –de modo alterno– acompaña a la otra más economicista del mercado, sino a las dinámicas reflexivas que despliegan sujetos que no fueron domesticados ni antes ni ahora, como la idea del cuentapropismo pretende implícitamente hacernos creer. La noción de campo (alternativa a la del antedicho mercado) es la base cardinal sobre la que descansa el modelo del monopolio; el primero es condición *sine qua non* para la existencia de este último. La presunción de una delimitación en el espacio social de algo ponderable como religioso (un ítem que sabemos que Bourdieu corrigió más tarde con la tesis supletoria de la "disolución" –como oportunamente nos lo recuerda Semán–); la racionalidad teleológica subyacente de una competencia por el capital simbólico y aun entre los actores sociales por los denominados "bienes de salvación"; y la división radical entre especialistas (los poseedores del saber) y los legos –sobre lo que me detuve con más amplitud en otro artículo–, son algunos de los ejes vertebrales que definen la existencia del campo religioso. Por lo tanto, es inevitable presumir que tal concepción opera bajo una voluntad taxonómica de la realidad. Así, las tribus que vemos condensadas en taxones tales como "evangélicos", "católicos", "espiritistas" e "islámicos", entre otros, regulan nuestra visual panorámica sobre la religiosidad. En adición a esta tribalización que es continuamente interrogada por clivajes transversales como los de secularización, modernidad, globalización, etc., no es factible identificar en la experiencia local un momento histórico específico en que el campo pasara de un estado concentrado a otro diluido, como el mismo Bourdieu lo afirmó en *La dissolution du religieux* (1987) cuando hizo años después la revisión crítica a su original y finamente elaborado *Genèse et structure du champ religieux* (1971). Todo parece indicar que, lejos nuevamente de la percepción a la que nos induce solícito el paradigma del monopolio, siempre estuvimos diluidos. En esta dirección, la incursión de la Nueva Era al promediar la segunda mitad del siglo XX, sumó más disolución a una atmósfera que ya era religiosamente líquida.

32 El campo religioso no solo está habitado por componentes susceptibles de ser catalogados como religiosos (o, ahora, espirituales –y aun "sagrados"–), como tampoco los otros campos no religiosos (*e.g.*, económico, artístico, político, etc.) no son terrenos inhabitados para lo religioso. Podemos preguntarnos entonces, ¿cómo nos sirve en el análisis el campo para pensar y entender la diversidad que pretendemos investigar, más allá de revelarnos de que existen actores sociales que ostentan prácticas y creencias que pujan, suponemos *a priori*, por obtener lo que convenimos en llamar capital simbólico? ¿En qué punto de ese campo o de qué forma ubicamos a Pancho Sierra (1831-1891), a la Madre María (1854-1928), a Cosme Mariño

- (1847-1927), o al profeta Benjamín Solari Parravicini (1898-1974)?, personajes que, entre muchos otros no tan conocidos, le pusieron carne al esqueleto estructural imaginario que surge del monopolio y de su campo aliado. ¿Por qué no ver en ellos, tomando a Bourdieu, a los "nuevos clérigos" (aunque viejos en términos historiográficos) en una retrospectiva más justa, y sobre todo más real, que nos indique las relaciones que tejieron con la sociedad en la que vivieron? El ensayo de las respuestas a estos cuestionamientos nos conduce a los laberintos de la cultura y de la acomodación de la que vengo haciendo mención. En función de este abordaje de la microacomodación, hay un punto que es nodal y que todavía no terminamos de entender ni de investigar que es el valor de los discursos y de las construcciones sobre la alteridad, lo que tiene que ver con los flujos discursivos que circulan en la sociedad. En el ciclo de la vida cotidiana, nosotros y los sujetos con los que nos cruzamos, estamos inmersos en los discursos del sentido común y de otros de otra clase; como lo son aquellos tan fundantes de verdad que provienen de la ciencia, la justicia y la religión. Es a través de ese sentido común, aliado de la reflexividad, donde se terminan moldeando estas matrices de relaciones que, por encima todo, afectan los esquemas de sociabilidad de los actores; aspectos sobre los que, en otras palabras, Alejandro Frigerio refirió desde una acertada inquisición al "grupismo" –lo que va en tándem con la referencia que hice acerca de las "asociaciones" trayendo a Bruno Latour–, y Verónica Giménez Béliveau desde lo que define como la "sociabilidad intensa" que deriva en la formación de las nuevas comunidades en los bordes liminares del catolicismo. Por eso, no es un tema nimio encarar esta cuestión que tiene que ver con los discursos del sentido común, la reflexividad y las relaciones sociales. La visión convencional confunde el protagonismo estatal del catolicismo, que tuvo un tiempo y espacio limitado, con la sociedad en su conjunto.
- 33 En cierto modo, puede afirmarse, los problemas de la idea de campo no son muy diferentes de los que experimentó en alguna oportunidad la noción de cultura. En el enfoque clásico que desarrolló la antropología, la cultura se basó en una ecuación que la equiparaba con el lenguaje y el territorio; es decir, una cultura era igual a un lenguaje y un territorio, hasta que la crítica posmoderna comenzó a mostrar los nuevos escenarios a los que estaban sometidas las sociedades complejas. Encuentro ahora al campo religioso en un dilema similar. Si hemos de emplear esa noción, como recurso heurístico para aprehender un conglomerado sociohistórico complejo de diversidades atravesadas por el clivaje de lo sagrado (un tópico que merecería un nuevo tratamiento en las discusiones académicas prosiguiendo los pasos que a nivel local nos dejaron las investigaciones de Eloísa Martín), puede aceptarse como un paisaje abierto de condensación no excluyente de actores, significaciones y prácticas que resultan ser objetos de sacralización para su uso en territorios que son mayormente distintos del originario (o que por lo menos no se agotan en él). La sacralización, un proceso simbólico en el que advierto que podemos ver el juego dinámico de las estructuras de la historia y de la cultura –siguiendo aquí a Marshall Sahlins–, puede ser igualmente un camino que, como la acomodación social que vengo apuntando, ilumine el tránsito sinuoso de la diversidad en estas latitudes. Me apresuro a decir que creo que incurrimos en error si pensamos que la sacralización es un proceso que solo se da en la llamada religiosidad "popular" (apelativo al que Frigerio escruta críticamente en su artículo). Tomar la posta que Martín dejó en relación a la constitución simbólica de lo sagrado para animarnos a caminar fuera del campo –y mucho más alejados ya del monopolio–, abrirá sin duda avenidas no circuladas aun que posibiliten trascender los obstáculos empíricos, teóricos y epistémicos en general que se derivan del binomio religión-espiritualidad allende los debates que se abren en torno a lo institucional.
- 34 En fin, esta perspectiva que trataría de abordar y problematizar nuestros sujetos diversos bajo otra conceptualización epistemológica tendría que focalizarse sobre las relaciones, los discursos y la construcción de matrices sociales. Debemos seguir más a los actores, a los procesos y los sentidos para entender más las relaciones, los fluidos y las historias. Pienso que nuestra academia está en un estadio óptimo para discutir y redefinir nuevas herramientas de aproximación y reflexión sobre los sujetos con los que trabaja. El desafío es diseñar metáforas que sean más explicativas de la diversidad que estamos ahora revisitando desde un *locus* renovado. Para concluir, trayendo nuevamente las expresiones que me llevaron a discutir el modelo hegemónico del monopolio, quisiera recordar que no estamos ni solos ni

desinstitucionalizados, que siempre fuimos cuentapropistas y que, para tomar en préstamo y dar un giro diacrónico a la expresión del eximio Pierre Bourdieu, siempre estuvimos diluidos. No somos más heterogéneos *hoy*, por la sencilla razón de que ya lo fuimos *ayer*. En este tramo, el auxilio de más estudios de corte historiográfico, sea que ellos vengan de la sociología, la antropología, el folklore o la propia historia (como los que presentaron nuestros colegas en este *dossier*), se imponen para alumbrar áreas que todavía permanecen oscuras obliterando la posibilidad de ponderar, con un atisbo de precisión, lo que percibimos como diversidad.

## César Ceriani Cernadas

- 35 Las contribuciones del debate que nos aúna sobre "monopolio católico" y "diversidad religiosa" ofrecen, en primer lugar, un gratificante espacio de diálogo entre antropólogos, historiadores y sociólogos abocados al estudio de la religión en Argentina. Lejos de ser un hecho excepcional (aunque su concreción editorial en un debate como este es ciertamente inusual), podemos interpretar al mismo como un positivo "signo de los tiempos" que condensa una de las preocupaciones medulares que recorren las presentaciones: tender puentes sobre fronteras disciplinares para volver inquisitivamente sobre nuestros propios sentidos comunes académicos. Dialogando con Di Stefano, Frigerio, Giménez Béliveau, Lida, Ludueña y Semán se abre el juego a la reflexión sobre varios puntos que fertilizan recíprocamente nuestras contribuciones. De esta manera, en esta segunda comunicación me abocaré a señalar los principales tópicos que permiten articular miradas sobre los temas que aquí nos convocan, señalando asimismo algunas zonas conceptuales críticas que aún reclaman relecturas y nuevos posicionamientos.
- 36 Trasladar un término de origen económico como monopolio ("único vendedor") al escenario de las instituciones, creencias y prácticas religiosas encierra una dificultad analítica que no ha sido explícitamente puesta de manifiesto en este debate. La noción suele confundirse con la de hegemonía, emergente de la filosofía política gramsciana y ampliamente revisitada por los llamados "estudios culturales" y "pos-estructurales". En términos conceptuales, y más allá de sus críticas, esta última sería más acorde para pensar las relaciones de poder al interior de las sociedades nacionales, las instituciones eclesíásticas, las comunidades religiosas (con sus grados variables de institucionalización) y las acciones individuales de los agentes involucrados. La lectura de los trabajos presentados nos interpela así a comprender la complejidad implícita que conlleva la noción de "monopolio religioso católico". Pese a no discutir la plausibilidad explicativa de la noción de "monopolio", hay un acuerdo congruente en los trabajos presentados en observarla críticamente en tanto concepto adecuado para entender el devenir histórico-sociológico del catolicismo en Argentina (y su ingente variedad institucional, política, ideológica, ritual y experiencial), como la inherente diversidad "religiosa" y/o "espiritual" que caracteriza a este espacio nacional desde sus tiempos formativos o, como nos enseña Di Stefano, desde su pasado colonial. Junto a esto, las presentaciones nos ayudan a profundizar nuestro conocimiento sobre el *proceso de mitificación* que gestó la equivalencia estado-nación y catolicismo (apareamiento que, como ya nos había advertido Ludueña (2009), fue coextendido a la "cultura católica latinoamericana"). Es decir, el lugar central que tuvo el catolicismo en la "narrativa dominante de la nación" (Frigerio) forjada durante la conformación del estado en las últimas décadas del siglo XIX, tanto en sus instituciones eclesíásticas como en su supuesta capilaridad sociocultural. Esto nos permite analizar con otros ojos una dicotomía que durante largo tiempo ancló las percepciones antropológicas, sociológicas e históricas sobre la nación: la oposición tajante entre "liberalismo – catolicismo". Este dualismo maniqueo implicó asimismo el supuesto traspaso hegemónico del primero al segundo, para luego considerar que el quiebre del último dio emergencia e impulso a la "diversidad religiosa" argentina en los últimos treinta años. Por el contrario, las diversas indagaciones efectuadas por los colaboradores en este debate, junto a las producidas por estudiosos como Paula Seiguer y José Zanca (entre otros), complejizan ampliamente los vínculos claves entre ambos dominios, que distan mucho de ser homogéneos y compactos. Di Stefano sintetiza en su texto esta composición con la claridad que lo caracteriza, Semán refiere los efectos dispares de "la Santa Alianza de catolicismo e

iluminismo" en la vida social argentina y Lida ilumina cómo en la reificación del mito de la nación católica en el período de entreguerras los medios masivos de comunicación y las llamadas industrias culturales –aunque denostados ideológicamente por los integristas dados sus perniciosos efectos morales– fueron elementos constitutivos centrales en la reificación de dicha "nación católica imaginada". Esto nos habilita a pensar que la entreverada y por momentos conflictiva negociación histórica entre "liberalismo" y "catolicismo" decantó en la producción de la legitimidad moral de este último tanto en las configuraciones institucionales como en los imaginarios simbólicos de la nación. Asimismo, nos permite continuar la larga problematización sobre los modos sociales y políticos en que ambos constructos emergen de un proceso social que los engloba, limita y redefine a la vez: la mentada secularización.

37 La singular historia del catolicismo en estas tierras, como algunas de sus figuraciones contemporáneas, nos permiten observar en qué medida las vocaciones hegemónicas eclesiales conllevan inherentemente sus espacios de fugas, disputas, contestaciones y réplicas. Asimismo, en las diversas dinámicas vinculadas a la "religiosidad popular" y las "nuevas espiritualidades" se develan lógicas yuxtapuestas de reproducción y cambio socio-religioso, acomodación y contestación simbólica de características asociativas o bien personales. En términos sociológicos, la cuestión remite al carácter segmentario del poder, al hecho de que el mismo "no puede ser nunca totalmente contenido dentro de las relaciones de autoridad" (Cohen, 1985) y a la necesidad de interpretar las relaciones de poder "en términos correlativos como fenómenos interdependientes y no como las manifestaciones de un desorden destructivo" –como nos recuerda, retomando a Norbert Elias, el último Eric Wolf (2001, p. 19-20). Sostengo que estas tres características podemos trasladarlas al complejo terreno de las "creencias" religiosas: es decir, remarcar el carácter segmentario, correlativo e interdependiente de las mismas. Como advierte Semán en su trabajo, es necesario seguir problematizando esta categoría naturalizada y normativizada en buena parte de nuestro discurso académico. De por sí, su discusión implicó una corriente de debate en la antropología desde los años setenta, cuando varios investigadores emprendieron una potente deconstrucción crítica de la misma, dilucidando la genealogía cristiana que la instiga, el dualismo genérico que la recorre ("creer en" – "creer que"), su inconsistencia constitutiva y la dificultad de traducirla a contextos culturales ajenos al estrecho mundo de la cultura burguesa y cristiana euro-americana (Needham, 1972; Asad, 1993; Ruel, 1997; Robbins, 2007). Uno de estos representantes, la reconocida etnógrafa de la brujería contemporánea en el occidente francés, Jeanne Favret-Sadda, volvió hace poco a remarcarnos la dificultad analítica que encierra la plurivocalidad de la noción de "creencia" y la necesidad de distinguir cómo en el lenguaje corriente se expresan tres facetas distintas: "1) el contenido proposicional de la creencia del sujeto, 2) la gama de posibles actitudes hacia este contenido, y 3) un tema determinado de apego a una actitud determinada (la consistencia es sorprendentemente poco común.)" (2012, p.46). En este sentido, cuando Ludueña nos impele a no subestimar "la reflexividad que, indefectiblemente, los actores desarrollan en el curso de la vida social" lo interpreto como una exhortación a estar alertas a dicha errática polisemia de la creencia, a su carácter indeterminado, flexible y situacional.

38 La lectura comparada de los trabajos del debate me encaminó a conjeturar una pauta valorativa que conecta tanto la diversidad inherente al catolicismo argentino en su *longue durée* y actualidad como a las diferentes expresiones "religiosas" que lo sitúan y disputan con todas sus contradicciones, matices y fisuras propias. Parafraseando a Borges, llamaré a este patrón de características axiológicas: "nuestro rico individualismo religioso". Efectivamente, sea la vocación apóstata o autónoma respecto a las jerarquías de aquellas "ovejas negras" coloniales o republicanas (Di Stefano), o los movimientos católicos juveniles de entreguerras y su "notable independencia con respecto de la jerarquía" (Lida), o la "voluntad de diferenciación" de varias comunidades contemporáneas como grupos carismáticos o focolares con su representativa "carga de protesta" (Giménez Béliveau), nos inducen un sugestivo camino para la comparación. No hay dudas, desde ya, que toda dinámica religiosa se expresa en una arena de solidaridades y conflictos, de faccionalismos y heterodoxias, de presiones sociales y liberaciones personales. Ahora bien, el desafío es pensar en qué medida este valor, que oscila

entre el deseo de independencia y el desacato, adquiere formas específicas en la dinámica histórica, institucional y cotidiana de nuestra "cultura religiosa", si es que podemos aventurar algo medianamente sensato sobre la misma sin caer en las esencialistas búsquedas de un perenne carácter nacional.

39 Cerraré esta segunda presentación retomando brevemente algunos señalamientos introducidos en la primera comunicación, donde busqué introducir en el debate la pregunta por los sentidos y usos que atraviesan la noción de "espiritualidad" y sus relaciones con la de "religión". Me interesa sugerir para futuros estudios la necesidad de entender las raíces históricas y las configuraciones contemporáneas que habilitan pensar sobre algunos de los sentidos y prácticas que envuelven al término "espiritual" en el discurso público local. A partir de la lectura de los trabajos presentados, considero que la significación social de esta vocación de desacato y autonomía que atraviesa como 'discurso oculto' –en el sentido de James Scott– parte de la historia y actualidad de las religiones en Argentina puede ser puesta en correlación con la naturalizada noción de "espiritualidad". El uso de esta categoría por los agentes se presenta como distinta, ora opuesta, ora complementaria, a aquella de "religión", donde se remarcan las cualidades dogmáticas de esta última y su inherente voluntad de poder. Si bien este "sentido común masivo" –en las ya citadas palabras de Semán– está inserto en una trama global donde las proclamas de autoctonía, autonomía y crecimiento permean la 'efervescencia espiritual' en diversos países, y donde reconocidos estudiosos piensan (al igual que los sujetos que estudian) que debe emanciparse de la categoría "religión" (Hellas, 2008), el reto es tratar de comprender las articulaciones locales del mismo. De esta manera, y avizorando futuras indagaciones, considero necesario preguntarse sobre los sentidos asociados a las "creencias" (en un dios personal, en una energía cósmica, en el potencial individual, etc.) y sus relaciones con las "prácticas" espirituales (como la meditación, la escucha y la lectura, el trabajo corporal, etc.), para repensar así las continuidades y rupturas que estas presentan con los valores asociados a la religión, la diversidad y el pluralismo en la sociedad argentina contemporánea.

## Pablo Semán

40 I- Un tema transversal al de la discusión sobre la "Argentina Católica" es el de la necesidad de redefinir el término "religión". Redefinición que emerge como necesaria si se consideran tanto las transformaciones sociales contemporáneas como las mutaciones de la mirada de los científicos sociales sobre lo religioso que no sólo se aplican a la actualidad sino, también, de forma retrospectiva al pasado. La mencionada redefinición se retroalimenta de la crisis que ella misma le plantea a dos supuestos implicados en el término religión: la naturalización de la autonomía de lo religioso y la naturalización de su referencia a las ideas de alma y de trascendencia que dependen de la hegemonía que tuvieron ciertas perspectivas cristianas para definir el contenido "supuestamente eterno" del "campo religioso" (la postulación de lo sagrado como algo que se encuentra más allá, y la definición del bienestar espiritual en base a una problemática del "alma", algo que era diferente del cuerpo y la mente). El contenido positivo de esa redefinición no puede ser otro que el de entender que "campo religioso" es una convención estrecha y resulta subvertida en una dirección: el campo religioso es menos un campo de disputas interinstitucionales por la primacía en la "cura de almas" y el saber del "más allá", que un entramado de producción conflictiva y policéntrica de nociones de reparación, de mejora y de bien en el que lo que se disputa es, justamente, cuáles son y cómo se articulan los sujetos y las dimensiones de lo que se repara, mejora, cura, salva o perfecciona. La especificidad de lo que llamábamos "religioso" está dada por un hecho: que sean cuales sean los códigos que se aplican para definir lo "religioso" está implicado un nivel de construcción de la *persona* que, para no identificar la definición con una posición determinada en el campo "religioso", puede entenderse como "hiperrelacional" (e implica sujetos, niveles, eventos más amplios, más fuertes, mas importantes que los de los humanos). Pero hay algo más: si los trabajos de Cernadas, Frigerio, Giménez Béliveau, Ludueña y Semán apuntan esa cuestión en la sincronía contemporánea los trabajos de Di Stefano y Lida ofrecen la posibilidad de pensar cuanto se ganaría con la percepción realista (heterogeneizada y tensional) de lo que resulta obturado por la noción monolítica de "nación católica". Así, la desnaturalización de

la religión que alentamos no sólo se refiere al presente aun cuando este presente muestre, respecto del pasado, ciertas discontinuidades. Inversamente, y calibrando nuestra afirmación inicial, no es necesario suponer que sólo estas discontinuidades contemporáneas, obligan a redefinir lo religioso: los trabajos de los historiadores también nos muestran que la concepción del campo religioso como campo de competencia entre formulaciones opuestas de la cura de almas es una definición que oscurecía otras religiosidades y se identificaba con las de algunos actores que, no por ser dominantes, eran absolutamente dominantes *urbi et orbi* y por todos los tiempos. Es necesario revisar hasta qué punto esa visión no depende de la mirada dominante de los analistas, mas agobiada de catolicismo que la propia sociedad. Ahora bien: de la misma manera que los hechos de la nación católica (y no sólo ellos sino también la manera de identificar religiosidad con la institución, por ejemplo) son magnificados por el "catolicocentrismo" de las ciencias sociales de la religión, debe interrogarse en qué grado nuestras actuales ideologías de época influyen en nuestra percepción del "campo religioso". No para rechazar las innovaciones conceptuales, pero sí para no detener los efectos de aprendizaje del proceso reflexivo. Sería interesante discutir en qué grado y de que forma el pluralismo democrático, el liberalismo y la espiritualidad de la nueva era, solo por nombrar algunos factores, acompañan nuestros intereses, nuestros énfasis y nuestras percepciones para que el relevo crítico del catolicocentrismo no sea una ingenua proyección alineada con "otra religiosidad" sino la oportunidad de poner en perspectiva "lo religioso"

- 41 II- En este contexto un tema que depende de los dos anteriores es el de las dinámicas de institucionalización de la religión. Los trabajos de Ceriani, Frigerio, Gimenez Béliveau y Ludueña apuntan a esta cuestión a la que también lo hizo mi propio trabajo. Hay un argumento que corre el riesgo de generar una circularidad improductiva. Que la religión o la espiritualidad no tomen formatos católicos, no se organicen con aspiración a la duración y a cierto "sedentarismo" no quiere decir que hayan desaparecido las instituciones. Cambio de formato no es desinstitucionalización. En ese sentido vale la pena recordar el argumento de Durkheim en las *Lecciones de Sociología*: el individualismo (correlativo de la supuesta desinstitucionalización) es en sí mismo una institución. La noción de desinstitucionalización oscurece fenómenos de orden muy diferente que se conjugan en ese rótulo. En primer lugar oculta el ya citado problema de la identificación de un formato particular con un formato universal. En segundo lugar oculta que institución es no sólo sustantivo sino también verbo. La institución es, siempre, un dinamismo entre lo instituido y lo instituyente por lo que el cambio y la fluidez son parte de su definición. El cambio de escalas en que ocurre la institucionalización atañe a los grupos y a los tiempos. Pero el hecho de que la espiritualidad se desarrolle en "instituciones lábiles", en grupos pequeños y evanescentes, que conviven con otras opciones, incluso las prácticas solitarias, no implica "desinstitucionalización". Si se atiende a las dos especificaciones hemos realizado en este punto. Desinstitucionalización implica una categorización meramente negativa que incurre en un cierto absurdo: como ir a la luna y describirla por la ausencia de shoppings. En tercer lugar hay que rescatar algo ontológicamente positivo bajo el término desinstitucionalización. Esto implica desplegar otro tema: el del incremento de la agencia de los sujetos y el cambio en las relaciones con la verdad.
- 42 III- Sea porque apuntamos a otra dimensión, sea porque esta dimensión se ha transformado o hecho más visible, lo cierto es que las ciencias sociales de la religión han enfatizado el momento del actor, el sujeto, la agencia. En ese sentido las reapropiaciones, las producciones individuales ganan realce y de cierta forma compiten o desestructuran el momento de la institucionalización. Lo expuesto en base al argumento durkheimiano nos permitiría salir de la falsa identificación entre institución=colectivo vs. desinstitucionalización=individualidad. Pero más allá de que la individualidad sea una institución es posible apuntar algo. Es necesario preguntarse si el énfasis contemporáneo en el sujeto, la importancia correctamente atribuida a la agentividad no es el hilo que debe seguirse para entender que el cambio que se entiende mal con el rótulo de "desinstitucionalización" se entiende mejor tomando conciencia de que el hecho es la tensión entre sujetos e institución y que la llamada desinstitucionalización es en algún caso la producción de formas de subjetividad que deben ser descriptas en su singularidad, en su recurrencia, en las lógicas que asisten a su multiplicación. En ese contexto, volviendo

al inicio, se entiende que nuestras preocupaciones actuales necesariamente deban referirse al hecho de que la "religión se sale de lugar" e incluye otras prácticas (que no solo las del alma y el espíritu): la llamada desinstitucionalización tiene que ver con que la religión no se queda quieta: ni en el lugar donde la puso la modernidad -como dominio autónomo y confinado-, ni en las prácticas de los sujetos -que no la construyen como dimensión exclusivamente relativa al alma o, incluso, resisten esta categoría-. Por último, una cuestión que solo quiero indicar y que creo que debe ser objeto de una indagación ulterior, muchísimo más dilatada en lo teórico y lo empírico: mucho de lo que emerge con la pluralización y con el reconocimiento de la pluralización de lo espiritual y lo religioso habla de un cambio cultural muchísimo más importante. Sin que esto forme parte de una tendencia lineal e irreductible parece ser que, al menos nuestras sociedades, en parte, se asientan cada vez más sobre "la libre interpretación de los textos".

- 43 IV- Estos cambios que son al mismo tiempo culturales y de las disciplinas orientadas a la cultura deben relacionarse con los cambios de escala de nuestras sociedades. No solo me refiero a que nuestra demografía es escasamente seguida de cerca por las instituciones tradicionales y a que eso genera otras posibilidades de cambio. También al hecho de que las trayectorias vitales se han hecho al mismo tiempo más variadas y extendidas. En ese sentido es necesario entender que "la religión" o "las nuevas formas de espiritualidad", con medios que no son la capilla y el sacerdote, operan en relación con campos que antes no lo hacían: si las nuevas espiritualidades se nutren de psicología, también hay que ver que los nuevos creyentes utilizan esa espiritualidad para generar opciones en su propias instituciones y campos de acción: allí donde los reglamentos o las expectativas tradicionales no funcionan, las ideas de la nueva era ponen su cuota de directividad. De directoras de escuela que reorganizan el funcionamiento del colegio basadas en literatura espiritual contemporánea a políticos que incorporan y naturalizan el lenguaje de la nueva era, pasando por científicos sociales que, todavía a hurtadillas, se disocian entre su vida cotidiana y el lenguaje científico de rigor. En la estructura social contemporánea la religión se sale de su lugar y retorna, con otros fueros, por otros espacios.

## Verónica Giménez Béliveau

- 44 Probablemente uno de los mayores desafíos que plantea el estudio del catolicismo desde las ciencias sociales tenga que ver con la perspectiva, más que con las distintas facetas del objeto en sí. Pensar el catolicismo actual como un espacio plural, abierto a distintos discursos e influencias, permeable, definitivamente heterogéneo y alejado de concepciones monolíticas y cerradas del mismo, atravesado por corrientes variadas, en cuyos distintos espacios y en sus límites se mezclan sociabilidades y representaciones provenientes de otros grupos religiosos, espirituales y sociales, requiere de un ejercicio de descentramiento institucional de la mirada. Estudiar al catolicismo desde la mirada fija en la institución representa un sesgo que no permite comprender la dinámica de las creencias en el mundo actual, no sólo porque enfoca el núcleo de una vasta dinámica cuyas diversas periferias quedan entonces en la penumbra, sino también porque puede llevar a suponer una transmisión automática de preceptos, valores y prácticas que sólo son un proyecto de las jerarquías de la Iglesia. Un programa de investigación sobre el catolicismo debería no sólo enfocar la institucionalidad, la Iglesia y sus relaciones con el Estado y la política, sino también lo que los católicos hacen con esa institucionalidad: no se trata de quitar a la institución de nuestras reflexiones, sino de tomarla como un elemento más en el armado de espacios de sociabilidad, nudos de presión e influencia, construcción de identidades. Para ello, me parece útil pensar el catolicismo desde tres conceptos: diversidad, autonomía y mixtura, o sincretismo
- 45 1. Pensar la diversidad. En el primer artículo que escribí en este debate sostenía la pluralidad actual del catolicismo, enfocando particularmente dos lógicas distintas de sociabilidad, las comunidades y los católicos desafiados. Estos dos espacios, que construyen formas diversas de ser católico, no son los únicos, y exponen un amplio abanico de opciones teológicas, doctrinarias, militantes, practicantes y no practicantes que el catolicismo actual muestra.

- 46 La diversidad al interior del catolicismo, como propone el artículo de Roberto Di Stefano, se enraíza profundamente en la historia argentina, aunque fue opacada por el discurso de la utopía de la nación católica, una narrativa que, como la describe Frigerio (2002 y en este debate), se pretende "blanca, europea, moderna, racional y católica", y, sobre todo, homogénea y unívoca en su constitución y proyecto político.
- 47 Sin embargo, a lo largo de los últimos 30 años de democracia, asistimos al descentramiento del "mito de la nación católica" (Lida, en este debate), lo que permite incluso a los agentes de las jerarquías eclesiásticas tomar a la diversidad como un dato, y repensar su puesta en práctica en circunstancias socio-políticas determinadas. La reflexión sobre un acontecimiento que viabilizó la intervención de la Iglesia en el espacio público nos permite ver este proceso con claridad. Durante la discusión de la Ley de Matrimonio Igualitario en el congreso de la nación, en el año 2010, la campaña en contra de la ley fue encabezada por dos diputadas ligadas orgánicamente a grupos confesionales: Liliana Negre de Alonso, al catolicismo, y Cynthia Hotton, al campo evangélico (Carbonelli, Mosqueira y Fellitti, 2011). Si comparamos este proceso con la intervención de la Iglesia en el momento de la sanción de la ley de divorcio, en 1987, vemos que en ese entonces la campaña fue encabezada por un prelado (el entonces obispo de la diócesis de Mercedes-Luján, Emilio Ogñenovich), y sostenida por varios obispos, que le "pusieron el cuerpo" a la acción antidivorcista (Fabris, 2008). Comparando los dos momentos y la manera en que se produjeron los acontecimientos y las intervenciones de los grupos, es posible identificar dos tendencias que marcan la puesta en práctica de un diálogo, yo diría inédito, del catolicismo argentino con la diversidad. La primera es hacia el interior del campo católico, y tiene que ver con el desplazamiento de los obispos de un lugar de centralidad escénica a un segundo plano, y la aparición de un nuevo actor dentro de la Iglesia, los especialistas profesionalizados, que ocupan un lugar medular en las discusiones públicas, marcando la voz de la Iglesia. Éstos son juristas, políticos, médicos, psiquiatras, bioeticistas formados en universidades de primer nivel, reconocidos especialistas en sus disciplinas, que encarnan la perspectiva de la institución desde un lugar renovado (Irrazábal, 2012). La segunda tiene que ver con el reconocimiento por parte de la Iglesia de la presencia de otros actores religiosos en el campo de la palabra pública: el armado de la campaña en contra del matrimonio igualitario se articuló sobre la alianza entre una diputada católica y otra evangélica, y mostró en los hechos la constitución de un espacio interconfesional para sostener un proyecto político concreto (Carbonelli e Irrazábal, 2010). Como vemos, incluso en los espacios de decisión de la Iglesia católica argentina, la misma que eligió históricamente identificarse con la nación, se dan procesos de admisión de la diversidad interna y externa.
- 48 2. Pensar la autonomía. Así como pensar el monopolio desde la extensión completa del catolicismo en la sociedad forma parte del relato de la utopía del catolicismo integral, pensar la hegemonía desde la transmisión fiel de doctrinas, contenidos y sociabilidades desde las jerarquías hacia las bases y de una generación a otra también forma parte del mismo esquema. Toda una serie de representaciones asociadas, como el postulado de que las posiciones morales de las jerarquías van a ser asumidas y actuadas por las personas por el sólo hecho de definirse católicas forma parte de un discurso que sostiene el proyecto político y performativo de la Iglesia para la sociedad.
- 49 La autonomía de los católicos respecto de las autoridades eclesiásticas no es un dato nuevo. Roberto Di Stefano (1998) destaca ya en la época colonial la dificultad de los obispos para contar con un clero obediente y alineado con las políticas que las jerarquías episcopales. Cuando estudiamos la evolución de la población desde el punto de vista demográfico notamos que en Argentina la "transición demográfica", es decir el proceso de control de la natalidad por parte de la población, que pasa de tener un promedio de siete hijos a un promedio de tres, se produce en Argentina temprana y rápidamente (Torrado, 2007): hacia los años 1920/ 1930 estaba ya concluido. Es decir que, más allá de las prédicas sistemáticas y constantes de la Iglesia (e incluso en algunos períodos del estado nacional), y de las corporaciones médicas, las mujeres y las parejas controlan efectivamente la cantidad de hijos que deciden tener, recurriendo a métodos anticonceptivos eficaces (Torrado, 2007).

- 50 A principios del siglo XXI la distancia que las personas establecen con los postulados de la Iglesia en las cuestiones relacionadas con la regulación familiar son evidentes. Un estudio de 2008 (Mallimaci, 2013) muestra que la mayoría de la población residente en Argentina considera que se pueden utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente (y la mayoría de las católicas y católicos en edad fértil efectivamente los usan), está a favor de que la escuela incorpore cursos de educación sexual para los alumnos e informe acerca de los métodos anticonceptivos, está de acuerdo con que hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita, y considera que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva.
- 51 La idea de autonomía nos permite pensar la marca de la época en todos los procesos sociales, incluido el espacio del catolicismo: resulta útil aquí parafrasear el proceso de autonomía del individuo y usarlo para pensar la autonomía del creyente católico como una marca de la sociedad argentina de la modernidad tardía. Y en este sentido, siguiendo un programa de investigación que estudie el catolicismo desde una perspectiva no catolicocéntrica, sería interesante comparar las autonomías relativas de fieles de diferentes confesiones. Al fin y al cabo, siguiendo el razonamiento de Maurice Halbwachs (2004, p. 231), "Ciertas consideraciones permiten pensar que un católico, diez o quince siglos más tarde, comprenderá mucho menos los evangelios que un pagano o que un judío, que un oriental o un romano de los primeros siglos después de Cristo, la forma de vida social que se supone vivieron y en la que nacieron los primeros cristianos".
- 52 3. Pensar las mixturas y los sincretismos. Vimos que la noción de autonomía nos servía para pensar el estado actual del catolicismo: los católicos son autónomos respecto de los mandatos institucionales, e incluso respecto de los contenidos de práctica y culto transmitidos desde las generaciones anteriores. Pero para completar una reflexión sobre cómo abordar el análisis del catolicismo en Argentina debemos profundizar también en otras categorías que cuestionan, nuevamente, la idea de monopolio: las mixturas y los sincretismos. La idea de monopolio/hegemonía supone una suerte de espacio social estanco, cerrado a influencias y corrientes varias. Y lo que nuestros trabajos de campo nos muestran hoy es un constante recurso de los católicos y católicas a distintos elementos, discursos y universos simbólicos originados fuera del catolicismo. No sólo podemos constatar estas interacciones constantes, sino que debemos asumir la complejidad de estas interacciones. Como sostiene Ceriani en este volumen, las prácticas cotidianas en distintos espacios de actividad dan cuenta de una mezcla no sólo entre tradiciones religiosas, sino también de flujos y desplazamientos entre distintos campos de acción, como el recurso a técnicas espirituales en el tratamiento de enfermedades varias en centros de salud, o las consultas sistemáticas a psiquiatras por parte de sacerdotes exorcistas en casos de personas que se piensan poseídas por el demonio. La organización de la vida de las personas se desarrolla alrededor de diversos ejes, que conviven con dosis de conflicto en general bajas. Los momentos en que el trabajo de alguien se ve afectado por sus convicciones religiosas, o cuando la resolución de un problema de salud entra en conflicto con preceptos éticos son contados, y la mayoría de las veces las diferentes espacios de sociabilidad e identificación se articulan de manera relativamente fácil, y en función de las conveniencias, identidades y lugares sociales de los que las personas son portadoras.
- 53 Diversidad, autonomía, mixturas y sincretismos me parecen tres conceptos centrales para emprender una reflexión sobre el catolicismo actual desde una perspectiva que no coloque a la institución en el centro del catolicismo, ni al catolicismo en el centro de la sociedad. Esto supone buscar, como invita Semán en su artículo en este volumen, lo heterogéneo, lo plural, lo móvil dentro de los fenómenos que estudiamos, y enfocar el catolicismo como un locus articulado en torno de una serie de continuidades y transformaciones, abierto a influencias y atravesado por tensiones.

## **Alejandro Frigerio y Gustavo Ludueña - Reflexiones finales de los editores del dossier**

- 54 La dinámica de trabajo para este *dossier* consistió en dos momentos diferenciados de producción. En la primera buscamos estimular la reflexión individual sobre los ejes que

sugerimos para el debate, tal como los expusimos en la introducción, para la escritura de una primera tanda de artículos. En una instancia posterior, se intercambiaron entre los autores para la escritura de una segunda ronda de textos que debatieran visiones, posiciones o, directamente, enunciados de los otros, con los que entablar un intercambio de perspectivas críticas a partir de los temas propuestos. Pese a las diferencias en proveniencia académica y disciplinar, y las diversas líneas argumentativas expuestas, hubo un consenso respecto del valor positivo de la diversidad religiosa, de su estudio y de la introducción de nuevas perspectivas y, por otro lado, acerca de la imposibilidad real de sostener la existencia de un monopolio católico -pasado o presente- dado el estado actual de nuestro saber sobre las religiones en Argentina.

55 Las apropiaciones particulares de cada invitado en la selección del tema fue en general heterogénea. A la variedad inicial surgida de las adscripciones disciplinares de cada autor, un verdadero hándicap impuesto *ad hoc* contra la homogeneidad que quisimos eludir, se sumaron las maneras en las que se sintieron interpelados por la propuesta. La combinatoria de ambas mostró diferencias, por un lado, en cuanto a la construcción literaria y analítica de los escritos en la definición y abordaje de cada problema planteado en torno a la convocatoria como, por otro lado, en los intereses concretos que ocuparon los análisis de cada artículo. Con relación a este último aspecto, los tópicos que cautivaron la atención pueden inscribirse en dos grandes núcleos: primero, las consecuencias epistemológicas que conlleva el abordaje sobre la diversidad desde los estudios sociales de la religión en el marco de las tradiciones académicas existentes (Frigerio, Semán, Ceriani Cernadas y Ludueña) y, en segundo lugar, los procesos históricos en la *longue durée* (Di Stefano y Lida) y los sociológicos de tono sincrónico que se asocian a la diferencia religiosa (Giménez Béliveau).

56 En general, los escritos parecieron eludir la confrontación directa de las opiniones de los otros, profundizando más bien las líneas de pensamiento que ya habían presentado en sus primeras versiones. Las lógicas textuales privilegiaron el camino del diálogo a través de la citación de los otros participantes y de sus ideas en los escritos variando en grados diferenciales de inclusión. En este sentido, se pudieron notar desde sutiles diálogos de silencio que parecieron no querer dirimir tópicos puntuales de manera directa sobre los que podían exhibir desacuerdos hasta inclusiones reales más consistentes que dieron lugar a desarrollos más finos para elucidar aciertos, convergencias o divergencias. El resultado es, de todas maneras, rico en definiciones y visiones de la agenda futura de los estudios de la religión. De forma global, el debate mostró una crítica unánime a la idea de monopolio religioso católico y un fuerte cuestionamiento a otros conceptos a ella asociados como los de desinstitucionalización y autonomía de la creencia, así como una conversación inexorable y reconocidamente postergada con la historia, sea explícita o implícita, para quienes no venimos de ese espacio académico.

57 La diversidad, más que otros polos de discusión, se mostró como protagonista estelar y, de forma concomitante, en tanto problema de estudio presentó los asedios de una doble barrera. Por un lado, las tradiciones epistémicas de la academia (y de cada disciplina en especial) que condicionan desde los esquemas conceptuales y teóricos una llegada versátil y menos sesgada al problema de la diversidad religiosa; aquí la historia se separó presentando una dificultad más metodológica que conceptual basada en la falta de fuentes primarias para los estudios de caso sobre determinadas aristas. Por otro lado, de modo similar, están las limitaciones fácticas inmediatas en cuanto a la existencia y trayectoria de estudios empíricos que proporcionen una acumulación crítica de material como para discutir y problematizar el lugar social, histórico y cultural de las diferentes expresiones religiosas en Argentina. Asimismo, hubo tópicos que aun siendo menos generales no dejaron de ser transversales a su medida y ocuparon, igualmente, varias de las líneas de este intercambio. Entre ellos podemos mencionar, por ejemplo, las nociones de monopolio, religión e institución.

58 En el caso del proclamado monopolio católico, por ejemplo, y en sintonía con las apreciaciones críticas ya expuestas por Frigerio (2007), el debate canalizó otras voces que convergieron con esa misma perspectiva. Así, Di Stefano afirma que esa idea "es inadecuada, incluso en referencia con los períodos en los que su vigencia ha sido menos cuestionada por parte de los historiadores". Por su parte, Giménez Béliveau propone un uso restringido de ese supuesto monopolio católico que únicamente podría "ser pensado como un horizonte utópico

institucional". En una línea epistemológica más laxa, Ludueña lo visualiza como parte de un paradigma más genérico aliado a un conglomerado de axiomas teóricos y empíricos que aun visto al interior del *ordo* católico resulta "frágil", y de mucha más dudosa solidez todavía hacia el exterior. En suma, la idea de monopolio religioso -y "católico" en particular-, si bien epistemológica y conceptualmente atada a una perspectiva teórica sociológica específica, parece haberse hecho cómplice del mito de la nación católica logrando -podría afirmarse- una suerte de academización de su eficacia en la percepción global de lo que varios de los autores de este debate entienden (no sin cada vez más serios reparos conceptuales) como campo religioso.

59 Si bien el catolicismo logró éxito cultural al permear silencioso en los esquemas interpretativos de los argentinos, no excluyó a los académicos quienes no necesariamente debieron llegar a ejercer una práctica confesional de sus disciplinas, como sí sucedió en los estudios iniciales de la religión por parte de la historia y de la sociología, para sobreestimar el rol real de esa denominación religiosa en la sociedad y, concomitantemente, en el análisis social. Este vínculo con la academia es especialmente destacado por Frigerio, al señalar la responsabilidad de las producciones disciplinares en asumir una "hegemonía católica" que, vía tanto del monopolio como de una tácitamente aceptada eficacia simbólica estadística reflejada principalmente en la identificación nominal de los sujetos, manifiesta efectos colaterales para la diversidad religiosa que se traducen en su sistemática invisibilización (o, en la mejor de las situaciones, su minimización como presencia atendible en nuestro país).

60 Por otro lado, el concepto de religión vuelve a ser objeto de revisión en función de lo que la academia percibe como un renovado paisaje sobre el que se dibujan las expectativas religiosas de las personas que nos ofrece la sociedad contemporánea (Ceriani, Semán). En este sentido, existe casi un común acuerdo en las dificultades que el mismo genera tanto para la comprensión del catolicismo, como para todas las demás expresiones que convocan las voluntades cosmológicas de los argentinos. En idéntica frecuencia está la noción de desinstitucionalización con la que suele alinearse el monopolio, la cual derivó en este debate en una revalorización de las relaciones sociales respecto de la formación de nuevos tejidos, redes y entramados (Frigerio, Semán, Ludueña), los que en paralelo obligan a una revisión de la idea de institución con la que se ha venido trabajando en el marco de lo que Semán denomina "perspectivas institucionalistas de la religión". En oposición a estos enfoques, consistente resulta la aserción de Ceriani acerca de que ya "[n]o hay dudas [...] que toda dinámica religiosa se expresa en una arena de solidaridades y conflictos, de faccionalismos y heterodoxias, de presiones sociales y liberaciones personales". Expresión que, en adición a su precisión fáctica, sitúa en un lugar de inmovilidad analítica a los enfoques caracterizados por una mirada cosificada y estática de la institución. Quien destacó también esta reificación fue Frigerio en su observación, vía Brubaker (2002), en torno del "grupismo"; un principio epistémico según el cual, asevera el autor, se acepta que "efectivamente existen 'grupos' en-el-mundo-allí-afuera".

61 Por último, aunque no menos significativo, el tratamiento de la diversidad evidenció igualmente la importancia del estudio -o al menos de la discusión necesaria hasta ahora no valorizada- en torno a la(s) cultura(s) religiosa(s) existentes en nuestro país. En este terreno, siendo que las trayectorias en estudios sociales sobre las religiosidades urbanas provienen más de la historia y de la sociología que de la antropología (la que incursionó más tardíamente en esta esfera), las perspectivas sobre cultura y religión se presentan ahora para esta última disciplina como un horizonte sustantivamente promisorio.

---

### **Bibliografía**

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press
- Brubaker, R. (2002) Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 43, 163-189.
- Caimari, L. (1994). *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*. Buenos Aires: Ariel.

- Carbonelli, M., Irrazábal, G. (2010) Católicos y evangélicos. ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina?, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26 (disponible online en [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/26/carbonelli\\_irrazabal.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/26/carbonelli_irrazabal.pdf)).
- Carbonelli, M., Mosqueira, M. y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario, *Revista del Centro de Investigación Universidad La Salle*, 9 (36), 25-43.
- Carozzi, M.J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: EDUCA.
- Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión*, 7 (1), 10-29.
- Cohen, R. (1985). El sistema político. En Llobera J. (comp.), *Antropología Política*. (pp. 27-53). Madrid: Anagrama.
- Di Stefano, R. (1998) Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770- 1840), *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. E. Ravignani"*, 16-17, 33-59.
- Fabris, M. (2008) La Iglesia Católica y el Retorno Democrático. Un Análisis del Conflicto Político-Eclesiástico en Relación a la Sanción del Divorcio Vincular en Argentina, *Coletâneas do nosso tempo*, año VII, 8, 31-53.
- Fabris, M. (2011) *La Conferencia Episcopal en tiempos de retorno democrático, 1983-1989. La participación política del actor eclesial*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Favret-Saada, J. (2012). Death at your heels When ethnographic writing propagates the force of witchcraft, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), 45-53.
- Frigerio, A. (2000). Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? *Lecturas Sociales y Económicas* 34, 34-50.
- Frigerio, A. (2002) Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina, *Sociology of Religion*, 63(3), 291-315.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (Comps.), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp.87-118). Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Frigerio, A. (2013). (Des)Centrando el concepto de religión. *Blog DIVERSA, Red de Estudio de la Diversidad Religiosa en Argentina*. Disponible: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=599>
- Frigerio, A. y Wyncarczyk, H. (2013). La diversidad religiosa en Argentina: Un desafío a la ciencia normal. *Religión y Cultura*, 7 (1), 3-9.
- Halbwachs, M. (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hellas, P. (2008). *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Irrazábal, G. (2012) Bioeticistas católicos en contra de las técnicas de reproducción asistida. Implicancias para la futura Reforma del Código Civil Argentino, *Revista Derecho de Familia*, 57, 113-134.
- Lida, M. (2010) Catolicismo y peronismo: la zona gris, *Boletín Ecos de la Historia*, Universidad Católica Argentina, 6.
- Lida, M. (2012) Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-65. *Quinto Sol*, 16 (2), 157-176.
- Lida, M. (2013). *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Lida, M. y Fabris, M. (2013). Argentina and the Pope of the End of the World: Antecedents and Consequences. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 22 (2), 113-121.
- Ludueña, G. (2009). La cultura católica en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas. En C. Steil, E. Martín y M. Camurça (Eds.), *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 115-154). Buenos Aires: Biblos
- Ludueña, G. (2013). Por una epistemología relacional de los fenómenos religiosos. *Blog DIVERSA, Red de Estudio de la Diversidad Religiosa en Argentina*. Disponible: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=790>
- Mallimaci, F. (director) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Martín, J. P. (1992) *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe.

- Needham, R. (1972). *Belief, language and experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Robbins, J. (2007) Continuity thinking and the problem of Christian culture. *Belief, time and the anthropology of Christianity*, *Current Anthropology*, 48(1), 5-17.
- Ruel, M. (1997). *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*. Leiden: E. J. Brill.
- Semán, P. (2013). Pentecostalismo, política, elecciones y poder social. *Religión y Cultura*, 7 (1), 60-81.
- Torrado, S. (2007). Transición de la fecundidad. Los hijos ¿cuántos? ¿Cuándo?, en Torrado, S. (comp.), *Población y Bienestar en Argentina del Primero al Segundo Centenario. Una historia social del siglo XX*, Tomo I. Buenos Aires: Editorial EDHASA.
- Touris, C. (2008) Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). En Moreyra, B. y Mallo, S. (eds.), *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. (763-783) Córdoba: Centro de Estudios Segretti.
- Wolf, E. (2004). *Figurar el Poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.
- Zanatta, L. (1996) *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: UNQ.
- Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 

### **Notas**

1 La frase remeda el "sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum" del Gloria.

---

### **Para citar este artículo**

#### Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Alejandro Frigerio, Gustavo Andrés Ludueña, César Ceriani Cernadas, Pablo Semán y Verónica Giménez Béliveau, « Reflexiones de los autores sobre el Dossier », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/617>

---

### **Derechos de autor**

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---