

Revista de sociedades en transición

Vol 7, No 1 (2013): La Diversidad Religiosa en Argentina

Tabla de contenidos

Presentación al Volumen VII, Nº1

Introducción

Fabián Gaspar Bustamante Olguín

Introducción al dossier "La diversidad religiosa en Argentina"

La diversidad religiosa en Argentina: un desafío a la ciencia normal Alejandro Frigerio, Hilario Wynarczyk

Artículos

La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas.

César Ceriani

La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires

Pablo Wright, María Massineo

Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu Gustavo Ludueña

Pentecostalismo, política, elecciones y poder social

Pablo Semán

La crisis del catolicismo en Argentina. Su impacto en los ritos de paso

Elio Masferrer

El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados

Ana Lourdes Suárez, Juan López Fidanza

Introducción al dossier

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ARGENTINA: UN DESAFÍO A LA CIENCIA NORMAL

Ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior. Los principios que rigen la ciencia normal no sólo especifican qué tipos de entidades contiene el Universo, sino también [...] los que no contiene. (Kuhn 1971: 29, nuestro énfasis).

Pese al notable incremento que se dio en la producción académica del estudio de la religión en las últimas dos décadas (tanto desde la sociología, como de la antropología y la historia), corremos el riesgo de llegar a un punto de retornos disminuidos –si ya no lo hemos hecho— al no repensar determinados conceptos que utilizamos, perspectivas (implícitas o explícitas) que guían su uso, y, en definitiva, el espectro de los "datos" que podemos construir con ellos, remitiéndonos finalmente por este camino, además, a la cuestión de la manera en que enfocamos nuestras preguntas en el caso de la aplicación de encuestas y censos.

De todos los temas que necesitan ser cuestionados y reconceptualizados para su mejor comprensión, la "centralidad" del "catolicismo" en la sociedad argentina es sin dudas el principal. Para ello es necesaria una valoración más realista de las diferentes dimensiones sociales/culturales —así como de las analíticas— en las cuales esto ocurre. El desafío requiere no sólo más y mejores datos sobre la diversidad de las prácticas y creencias de los argentinos, y las maneras en que se desarrollan dentro de un "campo religioso" vernáculo, sino un trabajo de depuración y reevaluación de los conceptos o términos teóricos desde los cuales las trabajamos y analizamos. En definitiva se trata de posar el enfoque también sobre los términos básicos o el trasfondo que establece el protocolo de las investigaciones y consolida un *corpus* de conocimientos como "ciencia normal" (para decirlo en términos clásicos de la epistemología de Kuhn).

Este *dossier* pretende ser un avance en este sentido, comenzando su exposición, precisamente, con trabajos que presentan datos de grupos religiosos/esotéricos poco conocidos o poco estudiados localmente. Trabajos que plantean interrogantes acerca de los significados ("nativos", "académicos", implícitos) de los conceptos que utilizamos, al tiempo que colocan en discusión las relaciones entre algunas de las principales dimensiones a través de las cuales los investigadores intentan analizar lo religioso, y nos aportan datos cuantitativos no utilizados hasta el momento.

La diversidad religiosa argentina es un tema aún poco estudiado, y generalmente se la reduce a, o se lo equipara con, la diversidad interna del catolicismo. Como si por el hecho de que el 75-80% de los argentinos se identifican en encuestas como "católicos", la diversidad religiosa (es decir, no católica) sólo estuviera restringida al 20 % que no lo hace.

Sin embargo, es obvio que existen *varios miles* de grupos religiosos de todo tipo y calibre (religiosos/espirituales/terapéuticos) desparramados por la nación: los que se anotan en el Registro Nacional de Cultos (es decir: cultos no católicos) y los que no lo hacen; los que aparecen en numerosos avisos de revistas de autoayuda o espiritualidad y anuncios de los diarios, y, sobre todo, los que no aparecen en ningún registro (oficial o mediático) que los haga visibles a la clase media pero florecen por todos los barrios porteños (y aún más en los municipios del Conurbano de la Ciudad de Buenos Aires), hallándose presentes también en numerosas ciudades, mayores y menores, del interior argentino.

La sola masividad numérica y visibilidad cotidiana de todos estos grupos de muy distinto cuño sugieren que su audiencia o clientela no puede restringirse a ese magro 20 % "no católico" sino que comprende y alcanza a muchos de esos auto-identificados como "católicos" que también usufructúan de los servicios religiosos/espirituales/terapéuticos de la enorme cantidad de agrupaciones que, como dijimos, son de distinto tipo y magnitud, y presentan diversas características de distribución espacial y duración temporal.

Estas interpenetraciones suelen ser explicadas (aunque sería más exacto decir *veladas* por una especie de "ciencia normal") a través de la aplicación de la ya algo remanida fórmula nativa, pero devenida analítica, "soy católico a mi manera", que pretende dar cuenta de las referidas utilizaciones múltiples en el espacio social argentino. Sin embargo, en su uso académico, los analistas le otorgan demasiada importancia a ese "católico" e injustificadamente menos al "a mi manera", brindando así una ilusión de "catolicidad" que, si es comprensible como auto-justificación nativa, lo es mucho menos como herramienta heurística ilustrada. Como presupuesto teórico, debería ser cuestionado o, de lo contrario, justificado, explicitando algún grado o manera de relación entre estas identificaciones religiosas y las creencias y prácticas de quienes las reivindican (Frigerio 2007).

El hecho de que en base a su auto-identificación ocasional como "católicos" por parte de quienes son interpelados en los estudios de campo, podamos suponer que la cosmovisión y las formas de relación con el mundo espiritual de los argentinos correspondan de alguna manera relevante a las propuestas por la Iglesia, o se vean afectadas significativamente por su magisterio oficial, aparece, todavía, más como una petición de principios académica, y obviamente eclesiástica, que una realidad empírica, al ser colocado en contraste con su cada vez menor participación en determinados rituales eclesiásticos de pasaje (ver Masferrer Kan en este volumen).

Así, aunque desde una perspectiva analítica *no* es menester sociológico medir el grado de "catolicidad" individual en base a algún patrón institucional, es necesario al mismo tiempo, sin embargo, llamar la atención hacia el interrogante acerca de en qué medida el "catolicismo" declarado de una buena parte de los argentinos (¿o de su mayoría?) *nos permite* predecir, caracterizar, o al menos *comprender su comportamiento religioso*, y acerca de la medida en qué nos ayuda, por lo tanto, a entender los cambios que se dan continuamente en esta área de los comportamientos sociales.

Como señala Frigerio (2013), el énfasis académico en esta presunción de "catolicidad" es probablemente necesario para brindarnos una "ilusión de homogeneidad" respecto de las creencias y prácticas religiosas de nuestros compatriotas. Precisamos tomar el centro institucional-eclesial como sinécdoque (la parte que representa al todo) para exorcizar la vasta y verdadera diversidad que comprende al colectivo que denominamos "los católicos".

El catolicismo, proponemos, sería más *el modelo social* de lo que *debería ser* una religión, que la religión que *efectivamente practican* en su intimidad los millones de argentinos que así se declaran al ser interpelados en los estudios de campo o en las entrevistas mediáticas, sin importar en estas circunstancias las *identificaciones* que las respuestas ponen de manifiesto (identificaciones cuya poca relación efectiva con creencias y prácticas resta ser establecida con rigor metodológico) ni la ubicuidad de *símbolos religiosos* de ese origen en la sociedad. Ahí está el espacio empírico cuyo rango polisémico demanda ser mejor comprendido, de la misma manera que las efectivas relaciones que se establecen entre quienes así se declaran, y las relaciones, también, que establecen con otras personas, ajenas al catolicismo.

La cantidad de fieles que participan de peregrinaciones masivas en santuarios marianos, algunos inscriptos bajo advocaciones específicas como la correspondiente a la Virgen Desatanudos, y otros como los de San Cayetano (el santo del pan y el trabajo) evidencian claramente la inversión y las reconstrucciones, en el mapa mental de los argentinos, de las jerarquías espirituales propuestas por la Iglesia. Los "católicos" vernáculos parecen más atraídos por las virtudes maternales marianas y por la capacidad de resolución de problemas acuciantes por medio de los santos, que por la cruz de Jesús; es decir, por las capacidades pragmáticas, a contrapelo de lo pregonado por la institución — mucho más allá de los énfasis marianos institucionales que también existen. Esta misma participación masiva confirma, sin duda, la relevancia del catolicismo en nuestra sociedad, pero —insistimos— es necesario repensar de qué maneras es importante y cuáles serían los paradigmas que nos podrían brindar perspectivas de investigación novedosas al respecto.

En trabajos bastante anteriores a esta introducción al *dossier* (Frigerio 2007) ya quedó expresado que resulta conveniente —y científicamente más realista— pensar que el catolicismo poseía no el monopolio de las creencias religiosas en el país, sino el de las creencias y prácticas religiosas socialmente *legítimas*. El único bien (o capital, para decirlo en otros términos) que monopoliza el catolicismo, en esta perspectiva de análisis, sería la *legitimidad* social.

Y así nos dirigimos al territorio del método y los protocolos que constituyen sus trasfondos, más o menos concientes para los propios investigadores. Pues repensar las dimensiones a lo largo de las cuales se daría este "monopolio católico", en el territorio de la ciencia, implica asimismo cuestionar sus distintos efectos sobre variables que a menudo son consideradas coextensivas: creencias, prácticas e identidad, con sus correspondientes indicadores empíricos y las preguntas formuladas para sus relevamientos en los estudios de campo.

El declararse "católico" sería nada más (aunque tampoco menos) que una identidad *social* religiosa mayoritaria, o sea, una identidad que se reivindica en determinadas situaciones sociales, incluidas aquellas en las que a las personas interpeladas los entrevistadores les preguntan explícitamente, a qué religión pertenecen.

Esto no necesariamente trae consecuencias para su *identidad personal*, ni tampoco llega a constituir una *identidad colectiva* (entendida como la conciencia de pertenecer a un "nosotros", y especialmente un "nosotros" movilizado para la acción social). Dentro de la estructura de compromisos identitarios de los individuos, pasa a ser una identidad menos importante, reivindicada sólo en algunas ocasiones, porque no afecta mayormente a cómo se conciben a sí mismos, ni permite predecir, desde la perspectiva de la investigación, si actuarán por el bien de su religión o en la perspectiva del magisterio oficial de su religión.

Quizás solamente un tercio o un cuarto de la población realicen una verdadera correspondencia identitaria, haciendo coincidir su identidad social religiosa con la personal y con la colectiva. Sin embargo, como ya afirmamos, la reivindicación de esta identidad social tampoco nos dice mucho sobre la naturaleza de las creencias religiosas ni de las prácticas de quienes las enarbolan (Frigerio 2007).

Situados en un terreno estrictamente práctico, este problema de la perspectiva del análisis que en última instancia establece lo carriles por donde circulan las investigaciones, también nos remite a los déficits de los cuestionarios aplicados por consultoras de opinión pública en la Argentina, al referirse a temas de pertenencias religiosas (Wynarczyk 2009: 40-43), y, más allá todavía, a estudios realizados con la intención de influir sobre la opinión pública y el poder legislativo, alertando sobre "el avance de las sectas" (*ídem*: 194-198). Poco significativos en principio para la investigación académica, estos estudios son tomados en consideración por otros actores de la sociedad, y constituyen en determinadas circunstancias las únicas fuentes de datos secundarios de producción local accesibles, en un contexto donde los censos de población nacionales incluyeron preguntas sobre pertenencias religiosas por última vez en 1960.

Hasta aquí, hemos hablado de una especie de pan-catolicismo establecido como una etiqueta que obstruye el acercamiento a la diversidad que le subyace y a las relaciones entre las heterogéneas partes que la constituyen y a los actores sociales que las sustentan. Pero avanzando más en nuestras consideraciones, a partir del problema de la diversidad y su efectiva aprehensión científica, entramos en otro espacio. Para entender mejor la *diversidad religiosa* en Argentina es necesario, también, diferenciar su existencia de la de un *pluralismo religioso* efectivo. Siguiendo a Beckford (2003), hemos sugerido que el pluralismo religioso implica la valoración positiva de esta diversidad, algo que no parece suceder efectiva o suficientemente en la Argentina, como lo demuestran los periódicos debates, preocupaciones y pánicos sobre los efectos sociales nocivos de "sectas" y devociones religiosas populares, que terminan en efectos como la criminalización de San La Muerte, por ejemplo (Frigerio 1993, Frigerio y Wynarczyk 2003, 2008, Wynarczyk 2009).

Todas estas reacciones sociales quedan invisibilizadas en nuestros análisis si no distinguimos teóricamente diversidad de pluralismo y si creemos, por lo tanto, que la primera implica necesariamente lo segundo, y si no consideramos, junto con los autores del paradigma de las "economías religiosas" (Stark y Iannaccone 1993; Grim y Finke 2006) la relevancia de siempre presentes grados de regulación del mercado religioso. Regulación que tiene un carácter multidimensional, que excede lo meramente normativo y estatal, y abarca diversas modalidades de regulación social (Frigerio y Wynarczyk 2008; Wynarczyk 2009). Al afirmar estas ideas, aceptamos aquí consideraciones teóricas que al concepto de mercado lo especifican para su aplicación a los fenómenos religiosos en concretas situaciones de investigación empírica (Wynarczyk 2009: 95-98).

En tal sentido, varios de los trabajos incluidos en este *dossier* muestran inequívocamente cómo los grupos minoritarios religiosos/esotéricos, en particular, se ven afectados por estas formas de regulación del mercado religioso. Resulta difícil comprender adecuadamente la progresiva aceptación de la auto-definición de "religión" por parte de diferentes colectivos si no se toma en cuenta el contexto de sospecha social sobre las "sectas" a comienzos de la década de 1990, y el posterior debate —que duró más de una década y aún no está resuelto— sobre un nuevo proyecto de ley de libertad religiosa, que

establece las condiciones bajo las cuales los grupos religiosos pueden inscribirse en el Registro Nacional de Cultos No Católicos. El comúnmente denominado "proyecto Centeno" (ver Frigerio y Wynarczyk 2003, Wynarczyk 2009) que fue el principal borrador sobre el cual se inspiraron o al cual directamente copiaron versiones posteriores (hasta varias de las discutidas recientemente, entre 2010 y 2013) expresamente deja fuera de la posibilidad de registro a los grupos dedicados a: "El estudio o la experimentación de ideas filosóficas o científicas, o de fenómenos psíquicos, parapsicológicos, astrofísicos y astrológicos, a la adivinación o a la magia" (artículo 6). Esta restricción, pero sobre todo su uso capcioso, puede afectar a buena parte de los grupos esotéricos y espiritistas, los practicantes de religiones afro y algunos que podrían ser considerados parte de la Nueva Era. En épocas en que cualquier grupo religioso minoritario (aun de origen nacional como la Escuela Científica Basilio o de larga data en el país como los Kardecistas nucleados en la Confederación Espiritista Argentina, CEA) podía y puede ser sospechado de "secta" y etiquetado con esa categoría acusatoria cuasi-criminalizante, la inscripción en el Registro puede brindar una pátina de legitimidad de la que se carecería en el caso de permanecer afuera del mismo. Por ello es que las "identidades precautorias" que identifican Wright y Messineo están a la orden del día, o que los espiritistas actualmente deciden presentarse (¿pero también pensarse?) como una religión (en la forma en que lo muestran, en los tres primeros trabajos de este dossier, principalmente Ludueña, pero también Ceriani Cernadas y Wright y Messineo). Y es así que la categoría de "religión" pasa a ser un bien disputado, con especial insistencia para afuera del grupo religioso, pero también hacia adentro, dependiendo del grado de legitimidad social y recursos legales que cada uno pueda movilizar (como se puede desprender del trabajo de Ceriani Cernadas). Fenómeno que se reproduce entre las iglesias evangélicas, con grandes diferencias respecto de las agrupaciones aquí mencionadas, pero con idéntica valoración de la legitimidad que brinda la posesión de una inscripción en el Registro Nacional de Culto (Wynarczyk 2009).

Finalmente, es necesario remarcar que las reacciones contra la diversidad religiosa, y por ende las negaciones del pluralismo, provienen no sólo del actor hegemónico en el campo religioso -la Iglesia Católica- sino también, de actores sociales seculares, generalmente profesionales de la salud síquica y biomédica, o quienes se presentan como "expertos" debido a que integran fundaciones de "estudio de las sectas". Estos pueden plantear sus reacciones con aún más éxito social en la medida en que se escudan en discursos pseudocientíficos y medicalizantes, y no ya religiosos. Su discurso resulta más convincente toda vez que no se posiciona como una parte interesada del debate y aparece, inclusive, como establecido desde una perspectiva ideológico-política preocupada por la identificación (y denuncia) de corrientes religiosas destinadas a "desmovilizar" a los sectores populares y alinearlos políticamente en direcciones opuestas a sus intereses, como ha sucedido con los evangélicos principalmente en las décadas de 1980 y 1990 y todavía más tarde con menor intensidad (Frigerio 1993; Wynarczyk 2009, 2010 y 2012). El tema de la religión como el hilo conductor hacia determinadas orientaciones políticas, reaparece aquí en el artículo de Semán, que es el cuarto aporte de los que componen el dossier. Con su discusión acerca del significado político y el significado electoral de los evangélicos en la República Argentina, y sus funciones de canalizadores de un cambio de relaciones de fuerza social en el campo religioso, el autor trabaja en una perspectiva tangente con la de esta introducción, toda vez que articula una discusión alrededor de las categorías de análisis empleadas en trabajos de diversos autores (y los suyos propios), los niveles de certidumbre a los que arriban, y las incógnitas que todavía producen.

Finalmente, los trabajos de Suárez y López Fidanza, y de Masferrer Kan, aportan datos cuantitativos novedosos, los ponen en diálogo con otros ya conocidos, y, en el espíritu general de este dossier, reflexionan sobre sus alcances y límites intentando brindar una imagen más realista de las maneras en que los argentinos creemos en, y nos relacionamos con, instituciones religiosas, entidades supra-humanas, o las diversas formas que adquiera el universo espiritual de nuestra preferencia.

Alejandro Frigerio (UCA/FLACSO/CONICET)

Hilario Wynarczyk (UNSAM)

Coordinadores invitados.

Vol.VI, N°1, julio 2013

Instituto de Estudios Internacionales (INTE)

Universidad Arturo Prat

Bibliografía

Beckford, James. 2003. Social theory and religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Frigerio, Alejandro. 2013 "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo". Pp.67-85 en *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina*, editado por Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet. Guadalajara: CIESAS.

_____.2007 "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". Pp.87-118 en *Ciencias sociales y religión en América Latina*, editado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas. Buenos Aires: Biblos y ACSRM.

_____.1993 "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina". *Sociedad y Religión* 10: 24-51.

Frigerio, Alejandro y Wynarczyk, Hilario. 2008. "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos". *Sociedade e Estado* 23(2): 227-260.

_____.2003 "Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina". Pp.453-475 en *Regulating religion: case studies from around the globe*, editado por James Richardson. New York: Kluwer Academic Publishers.

Grim, Brian y Roger Finke. 2006 "International Religion Indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion". *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (1): 1-40.

Kuhn, Thomas. 1971 (original 1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Stark, Rodney y Iannaccone, Laurence. 1993 "Rational choice propositions about religious movements". *Religion and the Social Order* 3: 241-261.

Wynarczyk, Hilario. 2009. Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. San Martín: UNSAM EDITA, sello de la Universidad Nacional de San Martín.

2010. Sal y luz a l	as naciones. I	Evangélicos y	y política en	ı la Argentina	(1980-2001).
Buenos Aires: Instituto D	i Tella y Siglo	XXI Iberoa	mericana.		

_____.2012 "¡Oh Jesucristo, danos poder antes del Juicio para hacer la Obra que nos encomendaste! Cambio social evangélico en la Argentina, décadas de 1980 y 1990". Pp.117-144 en *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa (vol 3)*, compilado por Juan Mauricio Renold. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas.

Religion as social category: semantic and pragmatic crossroads

César Ceriani¹

Resumen

El objeto del artículo es presentar una discusión antropológica sobre la "religión" como categoría social tomando en consideración la experiencia argentina durante los siglos XX y XXI. De esta manera, se propone reflexionar sobre los sentidos y usos pragmáticos que la noción de "religión" presenta para los sujetos y grupos sociales involucrados, prestando atención a las coyunturas socio-históricas, el ethos institucional y las matrices ideológicas en donde éstos se producen y disputan. El trabajo se organiza en tres ejes principales. El primero resume el contexto teórico sobre las críticas al término, y a otras categorías emparentadas, según las perspectivas de los estudiosos locales e internacionales. El segundo revisita la "cuestión religiosa" en la dinámica histórica y contemporánea Argentina. El tercero aborda con mayor detalle dos dimensiones principales en que se expresan los sentidos y usos categoriales por parte de los actores: la negación y la apropiación. En la primera de ellas, asimismo, se integra a la discusión el rol que la noción de "espiritualidad" adquiere en los debates actuales en la esfera pública nacional.

Palabras clave: religión como categoría, Argentina, espiritualidad.

Abstract

The purpose of the article is to present an anthropological analysis of "religion" as a social category -according to the Argentinean experience during the XX and XXI century. Thus, I propose an analysis of the meanings and pragmatic uses that "religion" has for the subjects and social groups involved, paying attention to the socio-historical juncture, the institutional ethos and its ideological matrix. The paper is organized in three main parts. The first one outlines the theoretical context of criticism of the term, and other related categories, examining the views of local and international scholars. The second revisits the "religion problem" in the Argentine historical and contemporary contexts. The third analyzes two central dimensions of the meaning and uses of the category: rejection and appropriation. It also includes a discussion of the term "spirituality" in the currents debates in the national public sphere.

Key words: religion as category, Argentina, spirituality

Introducción

En el año 2000 iniciamos un equipo de investigación etnográfica sobre heterodoxias sociorreligiosas en Buenos Aires orientado a estudiar las creencias, rituales e ideologías de grupos espiritistas, sociedades iniciáticas y otras asociaciones que ocupan posiciones periféricas en el campo religioso o espiritual argentino². Bajo tal propósito, nos acercamos con Pablo Wright al Centro Cultural de la Orden Rosacruz AMORC, ubicado en el barrio de Chacarita, Ciudad de Buenos Aires. En aquella primera visita, nuestra intención fue conocer el lugar y, de ser posible, buscar establecer contactos para futuras visitas. Tocamos el timbre y un señor alto, con finos bigotes de rasgos mefistofélicos (que nos atemorizaron), abrió la puerta. Vino la presentación: "somos antropólogos de la Universidad de Buenos Aires y estamos realizando un estudio sobre grupos religiosos minoritarios...". Ahí mismo nos interrumpió y con tono vehemente dijo: "esto no es una religión y no tiene nada que ver con ellas". Balbuceando una salida honrosa, señalamos que "en realidad nos interesan conocer grupos de enseñanza metafísica, como los rosacruces, los teósofos y los antropósofos". Como auténticas palabras llave, nuestro anfitrión -que no era otro que el Maestro de turno de la Orden- cambió el adusto tono y nos invitó a pasar para conversar sobre los asuntos que nos interesaban e invitarnos a diversas actividades programadas.

Esta anécdota condensa algunas de las inquietudes que, varios años después, han inspirado este trabajo. Me refiero al status polivalente de la categoría "religión" y al modo en que sus sentidos y usos están sujetos a la contingencia de los contextos históricos, institucionales e ideológicos que la misma transita. No es objeto en este artículo revisar las definiciones sobre la noción construidas por los estudiosos del fenómeno, pese a que la anécdota inaugural pone en tensión estas tipificaciones. Por el contrario, el estudio parte del presupuesto de considerar a la "religión" como una categoría nativa de la cultura moderna, orientando sus propósitos a comprender la manera en que es entendida y utilizada diferencialmente por sujetos y grupos sociales. El postulado que guía estas reflexiones orbita en torno al carácter polisémico del término "religión" junto a los usos y apropiaciones diferenciales que grupos y sujetos sociales realizan en condiciones históricas y entramados de poder particulares. De esta manera, y al constituir una categoría social, sostenemos que los sentidos atribuidos a la misma se encuentran insertos en tramas mayores de significación, en haces de relaciones sociales y valores culturales que los transforman o acomodan de acuerdo a las diversas 'estructuras de la coyuntura' (Sahlins 1985). Nuestro contexto histórico y sociocultural de referencia será el campo religioso argentino en diversos momentos de su dinámica conformación durante los siglos XX y XXI.

El presente trabajo constituye así una exploración antropológica sobre la construcción y aplicación del término "religión". Como adelanté, nuestro *corpus* empírico se sitúa en el panorama argentino, donde revisaremos diversos ejemplos que nos permitirán abrir el espectro de reflexión sobre la problemática abordada. Los casos refieren a diversas percepciones y estrategias de instituciones de carácter eclesiástico, como los *Santos de los Ultimos Días* (o mormones), corrientes pentecostales e islámicas (entre otros), o asociativo, como rosacruces y neo-hinduistas del Movimiento Sai Baba, o bien grupos a caballo entre ambas clasificaciones, como los espiritistas vernáculos.

En primer término, el trabajo resume los puntos centrales de la crítica antropológica sobre la categoría "religión", buscando su correlación con otras categorías históricamente emparentadas, como "modernidad" y "secularización". Luego, la discusión se orienta a

precisar los marcos estructurales e ideológicos de la "religión" en el complejo entramado institucional del Estado-nación argentino, precisando el lugar privilegiado de la Iglesia Católica y la problemática de las "minorías religiosas". El resto del artículo aborda con mayor detalle dos dimensiones principales en que se expresan los sentidos y usos categoriales por parte de los actores: la negación y la apropiación. En base a estas dos dimensiones reflexionaremos sobre el lugar de la "religión" en Argentina en tanto categoría social, para observar así sus dinámicas históricas de legitimación social, jurídica y simbólica. Unido a esto, aunque con menor implicancia argumentativa, se ubica como tópico final de la mirada negativa la relación que adquiere en la Argentina contemporánea la noción de "espiritualidad", en tanto cercana a la anterior pero a su vez pretendiendo superar sus limitaciones culturales, institucionales y políticas.

1. Nacimiento y crítica de una categoría social moderna

En las sociedades contemporáneas pocos términos contienen una carga semántica tan fuerte como el de "religión". Esta densidad responde a una historia particular, precisamente la de la denominada cultura occidental y —de modo especial- al proceso complejo que instauró un cambio en su devenir: el de la emergencia de la modernidad. Este "desarrollo excepcional" —en palabras de Dumont (1970)- configuró un nuevo esquema de valores y de categorías sociales que se fueron asentando con el tiempo y terminaron por constituir una nueva ideología, sostenida recíprocamente en la noción de individuo libre y en la sociedad concebida como un conjunto de seres autónomos asociados por propia elección. Este proceso paralelo de individuación y formación de los Estados nacionales creo nuevas categorías de clasificación del mundo social donde la "religión" devino en una "categoría folk de la sociedad europea moderna", al decir de Goody (1961: 143), junto al derecho, la política, la economía, el arte y la ciencia.

Una crítica histórica y política sobre la categoría que nos compete debe ponerse en relación con las otras categorías clave propias de la modernidad (Fitzgerald 2007). Sintetizando un proceso histórico de larga duración y estratigráfica profundidad, diremos que la transformación sociocultural producto del surgimiento de los modernos Estados nacionales instauraron una percepción de la sociedad en tanto un conjunto diferenciado e interrelacionado de dominios: lo político, lo jurídico, lo económico, lo público, lo privado y –como gran divisoria de aguas— lo secular (o laico) y lo religioso. De este modo, la religión como categoría es indisociable a la ideología moderna y su deseo de confinar dominios específicos del pensamiento y la acción social (Dumont 1983). No obstante, al constituir la religión una categoría cosmológica de la sociedad occidental presenta "los riesgos de la acción cultural", movimiento a partir del cual los agentes sociales refuncionalizan las categorías de acuerdo a los contextos empíricos, las expectativas y las posibilidades pragmáticas (Sahlins 1988). En palabras de Semán (2007a: 11):

La *religión* se siente desconocida si acepta la descripción de la constitución de la sociedad moderna, desde el inicio, desde el nombre mismo que ésta le otorga. Y si la *religión* al no tener otra palabra para reconocerse, parece aceptar con ese nombre una especie de confinamiento social, no dejan de ocurrir subversiones, bajo la forma de las más diversas pretensiones de re-jerarquización de la *religión*.

Uno de los desafíos del pensamiento antropológico fue no reificar las categorías sociales propias de nuestra herencia cultural, como las referidas "religión", "política", "economía", "derecho", "arte", etc, en aras de observar sus mutuas constituciones en el marco de acciones y comportamientos sociales concretos. Con cautela etnográfica, Evans-Pritchard (1982: 100) advertía que ellas constituyen "categorías abstractas de nuestra cultura" sobre las cuales, conscientemente o no, "se moldean las observaciones de la vida social que estudiamos". Más sugerentes aún fueron los consejos de Nadel (1954: 7-8) en la introducción a su clásica obra *Nupe Religion*:

Desde que "religión" es precisamente una de las palabras que pertenecen a las porciones más intuitivas de nuestro vocabulario, y por lo tanto no se le puede dar una connotación fuerte, no tenemos más opción que percibir nuestros caminos hacia el significado que debe tener en determinadas circunstancias³.

Pese a esta petición de principios, los riesgos han estado presentes, algo por demás sensible en una tradición intelectual donde el ideal comparativo tuvo gran relevancia. Bien sabemos que para comparar necesitamos previamente categorizar. Tengamos presente la influyente deconstrucción historicista efectuada por Asad (1993) a la categoría en cuestión, dado su objetivo de circunscribir universalmente bajo un mismo término una noción tan cara al discurso occidental y cristiano post siglo XVII. Continuando las perspectivas críticas de corte poscolonial, autores como Dubuisson (2003) y Masuzawa (2005) han puesto en cuestionamiento dicho afán homogeneizador de la categoría "religión" y su relación con el proceso de expansión colonial de la hegemonía europea y estadounidense.

Asimismo, la investigación antropológica ha develado los peligros de naturalizar la modernidad como categoría universal eurocentrada, positiva y progresista, que pretende fertilizar todo campo social creando a su paso individuos autónomos y sociedades racionalmente segmentadas. Por el contrario, las formaciones liminales o periféricas son parte inherente a la misma dinámica histórica, pues lejos de presentarse como un hecho consumado la modernidad se despliega como un proyecto, una idea y —de modo fundamental- una narrativa moral culturalmente apropiada por diversos grupos y sociedades en condiciones sociohistóricas específicas (Keane 2007). Y es aquí donde la indagación antropológica, atenta a las lógicas nativas, sus percepciones y valoraciones, puede ayudar.

Las recientes contribuciones regionales en Argentina y Brasil sobre cultura y religiosidad popular estuvieron especialmente atentas a la crítica al denominado *modernocentrismo*. Estas discusiones no pretenden negar la existencia de dicho proceso histórico, sino advertirnos sobre la necesidad de descentrarnos de dichas categorías para analizar realidades sociales heteróclitas, donde lo sagrado, lo político, lo estético, lo lúdico, lo artístico –entre otras manifestaciones— se refiguran en lógicas culturales diversas (Semán 2001, 2006, 2010; Martín 2006; Carozzi y Martín 2008; Semán y Gallo 2008, Carozzi 2009). Junto a estas discusiones, que recorren el camino de la indagación etnográfica hacia la reflexión sociológica, se integran otras que prestan atención a la dinámica de los campos sociales y al *locus* complejo de la categoría religión. Los estudios de Giumbelli (2002; 2004) sobre la recíproca determinación entre "modernidad" y "religión" en el contexto francés y brasileño son ilustrativos al respecto. Como señala el autor (Giumbelli 2004: 48):

Não deixa de ser paradoxal que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e igrejas, governo civil e religião, também instituiu a "liberdade religiosa" e proclamou a isonomia de todos os coletivos de culto [...] Cabe ainda lembrar que essa "liberdade" atribuída à "religião" foi concebida como algo relativo. Afinal, a "religião" estaria circunscrita a um domínio definido em relação a outros domínios e a liberdade só valeria se não deixasse de respeitar essas fronteiras sociais.

Es entonces en el marco de esta dinámica de transformación social propia de la modernidad, aunque de modo heterogéneo y paradojal, donde hay que ubicar los dilemas que los propios colectivos e individuos presentan ante el término "religión". Es en el marco de la refiguración cultural de los estados-naciones contemporáneos, donde la categoría se define desde variadas posiciones de coyunturales de poder.

Pasemos entonces a analizar algunas aristas de esta problemática anclando en la experiencia Argentina. Primero, revisaremos los órdenes macro-institucionales y culturales de la 'cuestión religiosa' en el país, para luego detenernos en las negaciones y aceptaciones de los propios sujetos y colectivos sociales sobre la categoría en discusión.

2. Las "religiones" en Argentina: Estructuras e ideologías

En un tema que excede en demasía los objetivos de este trabajo, marcaremos hitos y procesos que nos permitirán enmarcar algunos vaivenes y dilemas centrales de la noción indagada. Como señalamos, el propósito es allanar el camino hacia una discusión sobre las negaciones y apropiaciones de la categoría "religión" por parte de los propios grupos y agentes involucrados.

A nuestros fines, interesa remarcar el enfático "estatus especial" —en palabras de Frigerio y Wynarcyk (2004: 454)- que la Iglesia Católica ha tenido desde los inicios del período republicano y constitucional. El conocido articulo 2 de la carta magna de 1853, que declara "el sostenimiento del culto Católico Apostólico y Romano por parte del gobierno federal", junto al carácter de "persona jurídica de carácter público" de esta institución dan cuenta de su posición ejemplar.

Es en este contexto donde los grupos religiosos no-católicos en Argentina han ocupado históricamente una posición legal y política subordinada, aunque la "libertad de culto" estuvo asegurada de manera formal desde la original Constitución. El gobierno militar de 1943, seguido por el primer mandato de Juan Domingo Perón (1946–1952), encaminó la creación del Registro Nacional de Cultos No Católicos, bajo el objeto de que sean inspeccionadas las diversas instituciones religiosas. Luego reformulado por el gobierno militar en 1978, con mayores fines de sujeción y control estatal, constituye éste el marco legal paradigmático de la situación⁴. De este modo, es posible pensar que en la sociedad argentina el Estado-nación y la Iglesia Católica se ubican como competidores exclusivos de las "grandes ligas", como jugadores bajo similares reglas y posiciones de estatus (aunque no por eso estáticas). Por su parte, y continuando la metáfora deportiva, los "otros cultos" juegan en las "ligas menores", subordinados a la otra y buscando legitimar su posición para unificar una sola "liga" con las mismas reglas y competidores.

Es la propia configuración estatal la que da cuenta clara de esta división al constituir, por un lado, la Dirección General del Culto Católico, bajo su exclusivo carácter de entidad legal pública, y por otro, la Dirección General del Registro Nacional de Cultos,

para todo grupo religioso no-católico. Asimismo, la segunda estructura burocrática agrega el requisito impuesto de que los grupos ya inscriptos deben constituirse *a posteriori* como "asociaciones civiles privadas", bajo una ley que mancomuna a "asociaciones y fundaciones que tengan por principal objeto el bien común (...) y obtengan autorización para funcionar". Durante el año 2012 se inició un proceso de revisión y reforma integral del Código Civil, donde se pretende actualizar y democratizar numerosos artículos de diverso orden y competencia (varios de ellos relativos a las uniones matrimoniales y vínculos filiales que han presentado objeciones de numerosos obispos católicos). No obstante, como han reclamado diversas federaciones de iglesias evangélicas, los artículos especificados sobre la persona jurídica de carácter privado que involucra a toda institución religiosa no católica no se han incorporado a la agenda de reforma.

La estructura jurídica e institucional de las "religiones" en la Argentina debe asimismo ponerse en correlación con las matrices nacionales de identidad y sus narrativas e ideologías maestras. Esta dimensión cultural y política ha puesto de relevancia, pese a la secularización del Estado durante 1880-1930 y los intentos de pluralización post-retorno democrático de 1983, la idea de que la Argentina constituye principalmente una "nación católica". Las dudas señaladas por Frigerio (2007) respecto al "quiebre del monopolio religioso católico" en Argentina (y mismo Latinoamérica), según el planteamiento de ciertas lecturas sociológicas que arraigaron hacia fines de 1990 y principios del siglo XXI, ha permitido enfocar la mirada crítica. Unido a esto, la necesidad advertida por el propio Frigerio y Wynarcyk de discriminar teórica y empíricamente la problemática de la "diversidad" y el "pluralismo religioso" en el contexto argentino, analizando el caso del movimiento evangélico durante 1985-2000 y su organización en pos de la igualdad de derechos ante el Estado, sometieron a escrutinio diversos 'sentidos comunes' sociológicos sobre la temática (Frigerio y Wynarcyk 2008; Wynarcyk 2009).

En estas dinámicas estructuras sociales y procesos culturales hay que reubicar a la categoría "religión" y la manera en que la misma estuvo vinculada en la supuesta "mentalidad argentina" a la Iglesia Católica. En menor medida, y con estigmas sociales de diverso calibre, el judaísmo y ciertas denominaciones del auto-titulado "protestantismo histórico" (anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas, de manera especial) cualificaron también bajo dicha categoría durante coyunturas particulares del siglo XX. Pero si los gobiernos militares que ajetrearon la vida socio-política del país en dicha centuria buscaron de modo explícito conjugar religión-catolicismo-nacionalidad, la primera década posterior al retorno democrático (1983-1993) posicionó en el discurso público una categoría para estigmatizar a diversos movimientos religiosos que se visibilizaban progresivamente: la "secta". Los medios masivos de comunicación, como la televisión y la radio, y el rol que allí tuvieron diversos "empresarios morales" en la construcción del pánico moral sobre "el peligro de las sectas" entre 1989 y 1993 constituye un capítulo notable de la historia reciente del campo religioso argentino, según demostraron los estudios de Frigerio (1993; 2000) y Frigerio y Oro (1998). Pero también, de acuerdo a la discusión aquí planteada, el debate en torno a dicha etiqueta estigmatizante ofrece un espacio clave para inquirir en el carácter polivalente, situacional y estratégico de la categoría "religión", pues diversas asociaciones que no ubicaban a esta última categoría como término esencial de su identidad colectiva -sobre todo en la última década- se apropiaron de la misma en pos de legitimar su estatus y posicionarse en un campo complejo de relaciones de poder y estigmas sociales. Antes de introducirnos en estos tránsitos y reapropiaciones categoriales, analizaremos en primer término su opuesto: las continuidades

presentes en diversos colectivos en negar la clasificación de "religión" como representativa de sus ideales y comportamientos.

3. Negaciones: entre el holismo y la libertad

Voy a situar aquí dos puntos de vista de grupos sociales que rechazan identificar el término "religión" con sus modos de pensamiento y acción. El primero afirma el *carácter reduccionista* de la categoría y desde allí se posiciona críticamente. Aquellos que establecen dicha impugnación afirman que la noción los confina a un espacio explicativo y valorativo insuficiente. El segundo infiere en el término una inherente voluntad de poder, en la medida en que toda "religión" es entendida como imposición ideológica, siendo entonces sus *connotaciones dogmáticas* las que prevalecen en el rechazo. Lejos de configurar visiones discretas, estas perspectivas críticas presentan vasos comunicantes que refieren a su articulación en un específico entramado social y político, como así también a su posición particular en el espacio del dinámico campo religioso argentino. Asimismo, como notaremos, ambas se articulan en la identificación con la categoría "espiritualidad", tema que discutiremos al final del apartado.

Comencemos con la primera posición. Aunque no de forma exclusiva, las denominadas "religiones mundiales" (otra categoría vinculada a las relaciones globales de poder desde el siglo XVII) suelen rechazar el confinamiento de su *praxis* al dominio de "la religión". Si bien estas desmarcaciones deben ubicarse siempre en un contexto histórico y situacional, la idea que mancomuna esta posición es que el término es insuficientemente descriptivo. Hindúes, judíos, budistas, cristianos e islámicos afirman que sus vastas tradiciones exceden de por sí a esa categoría que las ubica en una esfera circunspecta y, como revisamos, netamente restringida a la constitución de la modernidad. En ciertos casos, aquello que llamamos etnicidad suele ocupar el "principio que todo lo contiene" propio de la "religión" antes de la constitución de la ideología moderna según Dumont (1970:33).

El judaísmo ofrece un ejemplo al respecto, siendo en general la pertenencia al pueblo, y la endogamia intra-étnica, el contenido de adscripción fundamental tanto en el contexto argentino como internacional. Al interior de este colectivo, la categoría "religión" adquiere valencias específicas y encontradas. Por un lado, un "judío religioso" refiere solamente a aquellos que observan de manera fundamental los tabúes dietéticos, las reglas de vestimenta, las prescripciones rituales y las actividades congregacionales en los templos. Por otro, se discute si el término "religión" no es impreciso, y en cierto modo contaminante al comprender también a "otras religiones" históricamente segregadas de aquel originario "pueblo sagrado". "Por lo tanto, dado que el judaísmo es la base de todas las religiones que existen, no podemos decir que se trata de una religión más", le contestó el R' David ben Israel a Daniel, en el foro virtual del web site hasídico argentino Judaísmo Online, debido a la pregunta de éste acerca de si "el judaísmo ¿es religión o raza?"⁶. Unido a esto, la crítica a la categoría religión también llegó al campo de los estudios académicos sobre judaísmo. En la introducción de su última obra, precisamente titulada How Judaism Became a Religion, la investigadora Leora Batnitzky (2011: 1) se introduce en esta problemática afirmando que "desde el siglo diecinueve en adelante, los modernos pensadores judíos han estado ocupados sobre la cuestión de si el judaísmo puede incluirse en la moderna, protestante, categoría de religión". Volviendo a los propios actores argentinos también allí se posicionan debates sobre el lugar de "lo religioso", lo "étnico" y lo "político" en la heterogénea identidad judía (Brauner 2009). En el plano institucional, los diversos agrupamientos judíos están sometidos a la misma legislación que todo "culto no-católico", y como tal se inscriben las "asociaciones israelitas de culto y beneficiencia" (categoría jurídica muy utilizada) en el mencionado Registro Nacional de Cultos. Sobre estos variados usos de la categoría religión al interior del judaísmo, los estudios de Setton sobre la organización neo-ortodoxa *Jabad Luvavich* en el país dan cuenta de la recualificación que la categoría "religioso" adquiere en este grupo, donde si bien la identificación comunitaria es decisiva, la misma debe integrarse a partir de un movimiento de conversión interna de cada judío étnico a la dimensión doctrinal, ritual y sagrada (Setton 2008).

Las categorías de pertenencia al Islam también ilustran una actitud afín, o bien porque se impone la vinculación étnica (es el caso de la vertiente *chiíta*, heredera de sangre del profeta Mahoma), o porque de manera más general este "se define como un *Din* (palabra árabe que puede traducirse como sistema) que engloba dimensiones yuxtapuestas que son al mismo tiempo económicas, políticas, legales y religiosas", según sostiene Silvia Montenegro (2007: 148). En palabras de Martín, un devoto de 33 años vinculado a la Orden Sufí Yerrahi al Halveti, los límites categoriales no son tan puros: "algunos usan religión y otros Din, que es la palabra en árabe que hace referencia a una forma de vida, pero se usa indistintamente". Así, para muchos fieles musulmanes la categoría "religión" es insuficiente. El punto clave es la afirmación de constituir un estilo de vida sagrado que redefine ontológicamente la experiencia social de los sujetos involucrados.

Por su parte, los seguidores del hinduismo o budismo, en la pluralidad de sus reencarnaciones culturales, suelen abjurar de su status religioso, no por conformar un enclave étnico sino más bien por instituirse como un tipo específico de mentalidad y de práctica ritual. La clave de adhesión a alguna de las corrientes del budismo zen argentino o a la Organización Sai Baba, más allá del grado de compromiso individual con el grupo, radica en la 'filosofía de vida' y en las prácticas transformativas de la conciencia que este promueve, visible en los cambios sobre el autoconocimiento, la relación con los otros, el control y cuidado corporal. Podemos avanzar en el ejemplo de la Organización Sai Baba. Pese a haberse declarado el último avatar (encarnación de la divinidad), en un linaje que envuelve a Krishna, Cristo y Buda, Sri Sathya Sai Baba enfatizó siempre a sus devotos que su organización no constituía una religión. Los heterogéneos y flexibles seguidores han apropiado esta idea difundida en todo local de la organización. Por ejemplo en el caso de Jimena, una autodefinida "muy católica" de treinta y tres años, clase media alta y con un alto cargo en el área de marketing de una importante empresa transnacional de productos alimenticios. Bajo la simple pregunta que le realicé ¿Sai Baba es una religión?, me contestó:

No, en realidad es una organización ecuménica que no pretende ser una religión, sino predicar el amor y la fraternidad. Por eso Sai Baba dice que es como una religión del amor, en el sentido que envuelve a todas las religiones. Pero no es en sí una religión, ni pretende tener la única verdad, solo hacer obras de bien. Mi mamá, que también es católica, viajó al la India al lugar donde está Sai Baba y me dijo que se encontró con muchos judíos y musulmanes y estaba todo bien...

En su perspectiva claramente moderna Jimena sí considera al judaísmo, el islam y el catolicismo como "religiones", todas válidas y específicas para ella, no siendo el caso del

movimiento de Sai Baba, que sí es "espiritual" –según sus palabras-, "pero no religioso". Sobre esta última cuestión, como profundiza Puglisi en su estudio antropológico sobre el movimiento Sai en Argentina, "existe una tendencia a oponer, en el campo de las creencias, lo espiritual de lo institucional, donde se valora lo espiritual mientras que se desprecia lo institucional en tanto que instancia humana donde se ponen en juego 'lucha de egos'" (2012: 65). Como señalamos, al final del apartado retomaremos el tema de la actual jerarquización de la categoría "espiritual" sobre la de "religión", observando allí un cruce de sentidos entre las críticas holistas y liberacionistas.

Otro ejemplo lo encontramos en comunidades evangélicas, pentecostales o neopentecostales, particularmente en el contexto latinoamericano. Aquí la negación deviene a veces en una crítica solapada a la Iglesia Católica, considerando al término como algo propio de una inerte tradición sociocultural y no de una elección personal y eficaz (es decir, "moderna" desde este punto de vista). Es el caso por ejemplo de los pastores y fieles de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que insisten en afirmar que "nosotros no somos religión" y que la clave está en el "poder de la fe inteligente en Dios" como garantía para la obtención de todos los deseos (Zolo 2007: 6). Junto a esta posición se ubican, en el campo evangélico, caracterizaciones donde se niega el carácter reductivo, discreto y secular de la categoría. Como me afirmaba con vigor Amanda, una pastora pentecostal de 55 años, en una conversación informal: "pero vos tenés que entender César que esto no es religión, la religión, como la política, es cosa de hombres, no de Dios". Por su parte, Gisela, joven participante de un foro virtual, comentaba después del último mega festival del predicador evangélico Luis Palau en marzo de 2008: "solo Dios puede mover las masas, y demostrar su grandeza y poder, este festival demostró que El, es más que una "religión", es una pasión". De manera similar, en su etnografía sobre la naturaleza segmentaria del protestantismo en Ecuador Maynard subraya los múltiples sentidos del término religión de acuerdo a los contextos sociales. Es de notar que en las campañas de evangelización prima una connotación crítica del mismo, donde se enfatiza el carácter no mediado de la relación del hombre con la divinidad, una de las críticas medulares del movimiento protestante hacia el "romanismo". Como señalaba un pastor en plena campaña: "de lo que estamos hablando no es de religión sino de relación personal con Dios" (Maynard 1988:107).

En los casos revisados, el término religión es inadecuado por las limitaciones y clausuras que impone a algo que presenta —en la perspectiva de los actores- una trascendencia más englobadora, por constituir una filosofía de vida o una espiritualidad divinamente revelada.

Junto a esta perspectiva, se ubica otra posición crítica de la categoría, cuyo *locus* recae en su inherente *voluntad de poder*. Este es el caso de numerosos grupos denominados esotéricos (como la Sociedad Teosófica o los neo-gnósticos de Samael Aun Weor), de sociedades iniciáticas (como la masonería y las vertientes rosacruces), de asociaciones espiritistas y de los transversales new agers, todos herederos bilaterales del post-iluminismo y romanticismo del siglo XIX y sus posteriores refiguraciones "contraculturales" de los siglos XX y XXI (Ceriani Cernadas 2009). Como sugería la anécdota inaugural sobre la Orden Rosacruz AMORC, para estos adeptos la categoría no es solo errada, sino claramente ofensiva. La cadena de oposiciones: *filosofía-conocimiento-evolución-igualdad-autonomía* vs. *religión-irracionalidad-oscurantismo-dominación-segregación*, son ilustrativos de esta postura. No obstante, una ineludible ambigüedad la recorre, pues si bien el término religión connota para los adeptos rosacruces o teósofos dogma, control del pensamiento, carencia de libertad y de autonomía (valores que fueron asociados en diversas

entrevistas a las iglesias católicas o protestantes), su declarada "filosofía no sectaria" los impele a sostener discursivamente que "muchos de sus miembros son personas que pertenecen a diferentes credos y denominaciones de carácter religioso; las enseñanzas de la Orden no interfieren con la libertad religiosa de sus afiliados, respetando plenamente sus principios". Notemos estas cuestiones a partir del testimonio de Atilio, ya en sus 90 años, pionero de la Orden AMORC en Argentina:

También investigamos lo que dice la Biblia, porque la Biblia no es ajena a nuestra investigación lo cual no quiere decir que seamos *religionistas*. Porque en primer lugar esto no es la Orden Rosacruz: no es una religión porque incorpora gente de todas las tendencias y de todas las razas, no hay discriminación absoluta de ninguna clase, de ningún sentido, lo único que se requiere al afiliado es que tenga un mínimo de instrucción.⁸

En el contexto de la llamada 'Nueva Era' esta concepción del término religión como voluntad de poder se entiende –como lo demuestra Maria Julia Carozzi (2000)- en el contexto de las tres claves centrales del movimiento: la circulación permanente por diversos y efímeros grupos, la anulación de jerarquías de poder y –como principio medular- el énfasis en la autonomía individual y la sacralización del yo. La figura del buscador espiritual (seeker) y del heterodoxo que se aparta de lo establecido para hacer su propio camino son así tropos fundamentales en el imaginario new ager. Aquí, como ocurre en el campo neo-hinduista, en las asociaciones esotéricas y –cada vez con mayor relevancia- en círculos católicos y evangélicos, la categoría "espiritualidad" tiene connotaciones positivas que intentan superar a la "religión", cuyos atributos normativos son especialmente recusados. En palabras de Carozzi, en su estudio sobre el circuito de la 'Nueva Era' en Buenos Aires hacia fines de la década de 1990, "la propia denominación "espiritualidad" referida a las relaciones con el mundo sobrenatural que se entablan dentro del circuito alternativo expresa este sesgo autonómico al reemplazar al término "religión" que remite a relaciones institucionales y creencias compartidas" (2000:107).

Se necesitaría otro trabajo paralelo para profundizar con cierta justicia en el término "espiritualidad". No obstante, podemos decir que sus contenidos suelen atribuirse a una dimensión individual, subjetiva y experiencial, que se sitúa, de acuerdo a las definiciones de los propios sujetos, más allá de los dogmas de las "religiones". De este modo, la espiritualidad se asocia con la agencia individual, el misticismo y aquello que los fenomenólogos de la religión denominan "la experiencia de lo sagrado". En términos de los actores involucrados estas nociones refieren de manera especial al sentimiento de "conexión con el todo" a través de las prácticas de meditación, respiración y relajación. Asimismo, la categoría "espiritualidad" adquiere para ellos un rango de universalidad y esencialismo más vasto que el de "religión", que se asocia a aspectos institucionales, culturales e históricos. Así lo expresó con claridad Adela cuando le pregunté si "puede existir espiritualidad sin religión", siendo ella una psicóloga de clase media alta promediando sus 50 años y activa participante del circuito alternativo, sin dejar por eso de identificarse como católica.

El gran error del ser humano, me parece, es pretender que su vida espiritual es un accesorio que puede llevarlo puesto o no (...) si buscamos en las distintas tradiciones, filosofías, civilizaciones antiguas, y hasta tribus, ese núcleo del

hombre que es su vida espiritual está siempre presente, inalterable, cambian los nombres, las épocas, las formas, y se enuncia siempre la misma cosa, y definitivamente no creo que sea imperativa una religión para darle sentido a lo espiritual, porque la religión, para mí, es una construcción humana, y lo espiritual es esencialmente divino.

En el actual escenario argentino, y específicamente el de la Ciudad de Buenos Aires, es de notar las diversas maneras en que la categoría "espiritualidad" ha tenido un incremento y visibilidad tanto en el discurso cotidiano como político del último lustro. De modo especial, una de las principales arenas donde el mismo se posicionó fue en el espacio público a partir de la presencia de "festivales" y performances masivas de distintos protagonistas que tuvieron como eje vertebrador el auto-representarse como eventos de "espiritualidad". Entre varios otros podemos remarcar el Festival Luis Palau en Marzo de 2008 en plena zona céntrica de la Ciudad de Buenos Aires y la "meditación masiva" en los bosques de Palermo (en la zona norte de la ciudad) a cargo del "líder espiritual" hindú Sri Sri Ravi Shankar y la Fundación El Arte de Vivir en Septiembre de 2012, sumando el evento FeVida (titulado 1er Mega Encuentro de Espiritualidad de Latinoamérica en Buenos Aires) en el mismo mes. Estos últimos acontecimientos tuvieron una marcada exposición en los medios de comunicación locales y el denominado "boom de la espiritualidad" recorrió profusamente radios, diarios, revistas, programas de televisión y blogs durante los meses de Septiembre y Octubre del 2012. Allí, funcionarios políticos, líderes "espirituales", periodistas, sociólogos y antropólogos ensayaron percepciones e interpretaciones particulares sobre este fenómeno cultural. Los dos primeros buscaron tender puentes entre esta activa "espiritualidad" y la gestación de una nueva sensibilidad política, asociadas por unos a la paz, la no confrontación, la solidaridad, la unión de las diferencias, y por otros a una construcción ideológica de la nueva derecha argentina. Por su parte, los analistas posicionaron miradas de disímil profundidad sobre los cambios culturales de las clases medias urbanas ilustradas, los procesos de individuación y las lógicas económicas y políticas que implican estas "nuevas espiritualidades".

4. Aceptaciones, tránsitos y virajes

En este espacio de posiciones relacionales, retomando lo señalado en los apartados previos, las narrativas sobre la modernidad junto a las matrices nacionales y sus vínculos constitutivos-disruptivos con el campo religioso ocupan un sitio central para analizar el modo en que diferentes grupos apropian e instrumentalizan a la "religión" como categoría de auto adscripción sociocultural. Así, el lugar que ha ocupado la Iglesia Católica en la vida histórica argentina y la política estatal, más allá de sus narrativas míticas y el discutido resquebrajamiento de su monopolio, es decisivo al respecto. Esto es evidente en las llamadas 'minorías religiosas' que han buscado diferentes modos de incorporación al espacio nacional en aras de practicar, y a veces propagar, sus creencias y estilos de vida. En dicho contexto, el uso del término religión presenta una connotación positiva y legítima en relación al término estigmatizante de "secta". En el reseñado panorama donde revisitamos el doble control de las prácticas "religiosas" y/o "espirituales" por el Estado y por la Iglesia Católica varios colectivos han enfatizado el uso del término como carta de legitimidad, pero lo han hecho de maneras diversas y específicas. Revisemos entonces algunos casos.

Comencemos con los *Santos de los Últimos Días* (o mormones), que llegaron al país en 1925 por el pedido de unas familias alemanas y comenzaron a expandirse entre la masa migratoria italiana y española durante los años '40 y '50 (Ceriani Cernadas 2011). El grueso del trabajo realizado por los misioneros de aquella época era la visita casa por casa y la entrega de un folleto, donde se introducía a la iglesia y se los invitaba a conocerla en un provisorio local en la Avenida Rivadavia 8972, al oeste de la Capital Federal. Titulado el "Evangelio Restaurado", este instaba a participar de las "conferencias" que "los recién llegados misioneros de Norte América" realizaban todos los domingos a las 19.30 hs en el mencionado lugar. Allí leemos (citado en Curbelo 2000: 42):

El "Mormonismo" no es una religión nueva. No es un evangelio nuevo. No presenta nuevos ni extraños dioses... No recomienda ningún sacerdocio nuevo como un medio de autoridad divina para hacer cosas sagradas o administrar en ordenanzas santas.... El "Mormonismo" es simplemente una nueva dispensación de la religión antigua; del antiguo, el primero, y el único Evangelio.

Por medio de este folleto es factible observar las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización. En el mismo se establecen como objetivos el "establecer una misión evangélica en Buenos Aires", aclarando también que "no es una iglesia protestante, sino que es la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo reestablecida en toda su pureza". En este contexto el término religión se reapropia con contenidos primitivistas, cuyo prestigio radica en la antigüedad y genealogía sagrada, buscando al mismo tiempo no confrontar directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes (Ceriani Cernadas 2008).

Otro ejemplo lo encontramos en las corrientes afrobrasileñas, que —como lo demuestran los trabajos de Frigerio (1991, 1999)- han buscado remarcar la categoría "religión" para otorgarle legitimidad a sus creencias y prácticas, fuertemente estigmatizadas en el contexto argentino de la década de 1980. La autoafirmación de que la umbanda y el candomble constituyen auténticas "religiones", en tanto tradiciones auténticas y no meras prácticas 'mágicas', 'salvajes' o 'dementes', es aquí central. Un caso manifiesto de esta apropiación del término es el que sostiene el llamado *Centro de Religión Africana lle Afonxa Xango e Oxum Leua Baba Gerardo Otelo*. Así leemos en una declaración *on line* de "principios y propósitos fundamentales":

Los propósitos religiosos tienen como intención primordial profesar, difundir e instruir la fe africana en la sociedad a través de sus costumbres, liturgia, rezas y demás aditamentos (...) La Asociación promulga la fe cristiana y su doctrina conocida universalmente. Tiene por objeto divulgar el real significado de las imágenes y su similitud con la Religión Católica a través del sincretismo de las corrientes africanas. Los asociados deben asistir a las ceremonias religiosas vestidos en forma decorosa y tal como lo definen las pautas religiosas y las normas de moral y buenas costumbres y no realizar actos inmorales que signifiquen un agravio para la sociedad. 10

La Escuela Científica Basilio (ECB), fundada en 1917, presenta un ejemplo cabal de la maleabilidad de la categoría "religión" y el tránsito desde una invisibilidad identificatoria

hacia una expresa puesta en escena de la misma. Este movimiento es parte del largo proceso de centralización institucional y dogmática, donde los progresivos intentos de acomodación al imaginario simbólico e institucional católico fueron centrales, como indagaron los trabajos de Ludueña (2009, 2011). De esta manera, el previamente inscripto "Culto Espiritista" cambió su clasificación ante el Registro Nacional de Cultos en 1998 por el actual "Culto a Dios - Confesión Religiosa de los Discípulos de Jesús". El 'giro religioso' de "la Escuela", como es designada entre sus miembros, no ha sido fácil para muchos miembros de antigua data, sobre todo de aquellos partícipes de las pujantes décadas del '50 y '60, criticando la cada vez mayor estandarización doctrinaria y organizativa¹¹. Esta refiere a la gestión iniciada en 1987 por el vigente Director General Espiritual (título de la máxima autoridad, de carácter vitalicio y explícita concentración del poder administrativo y doctrinal). En un acto realizado en el conocido estadio de Obras Sanitarias con motivo de celebración de los 80 años de la asociación, el Director, al tiempo que asentaba su 'cristocentrismo', daba cuenta de estos tránsitos categoriales entendidos como propios de una coherente evolución:

Sin embargo, a pesar de tener desde los comienzos claras raíces en la Idea Nueva elaborada por Jesús de Nazareth, se hablaba del Espiritismo dentro de la Institución, pero los distintos Directores Generales, en cada etapa, marcaban una diferenciación: Jesús no había sido Espiritista y la Escuela desde sus inicios, siguió las Enseñanzas del Maestro, Jesús de Nazareth, el Mesías. En una primera etapa, como además concurrían a la Escuela muchos Hnos. con formación espiritista, se decía que en la Institución se practicaba el Espiritismo, pero ya se consideraba que debía establecerse la diferencia y tratárselo como Espiritismo Superior. El Hno. Hilario Fernández, así lo destacaba en esa época. Transcurrieron los años y en la etapa del Hno. Mario Salierno, se hablaba de Espiritismo, pero del Espiritismo Científico. Hoy la Institución habla de Enseñanza Espiritual. 12

Aunque preservando una organización federativa y fuertes vínculos transnacionales con las sociedades kardecistas de Brasil y Europa, la Confederación Epiritista Argentina (CEA), antecesor e histórico rival de la ECB, también transitó un cambio de adscripción en torno a la categoría religión. De por sí, el énfasis gnoseológico, científico y positivista que estas corrientes tuvieron desde sus orígenes, articulado también una dimensión pedagógica y una moralidad cristiana, las colocó en un dilema respecto a su identificación como "grupo religioso". Aquí la crítica se alojó —como en el caso revisado de las sociedades esotéricas e iniciáticas- en los sentidos dogmáticos e irracionales del término en cuestión. Un dato histórico interesante lo encontramos en las movilizaciones que se efectuaron en Julio de 1946, encaminadas por la Confederación de Iglesias Evangélicas, al conocerse el decreto sobre el Registro de Cultos no Católicos. Uno de los dirigentes claves de estas luchas por la "libertad religiosa", el pastor bautista Santiago Canclini, narra en sus memorias lo sucedido cuando buscaron la adhesión más allá de las filas cristianas, luego de que la Delegación de Asociaciones Israelitas había dado su expreso apoyo a la causa (Canclini 1970: 199):

Visitamos la Sociedad Teosófica Argentina y ellos nos declararon que, de ninguna manera se consideraban religión, de modo que no se sentían incluidos en el decreto. La Confederación Espiritista Argentina apoyaba nuestra petición,

pero pasaban por un momento interesante, había una discusión entre los grupos espiritistas: si el espiritismo era una religión o no. Justamente, poco tiempo antes un congreso en Brasil había declarado que el espiritismo no era una religión.

Actualmente, la CEA se presenta como una "asociación civil de carácter religioso" buscando una armónica síntesis entre sus dimensiones filosóficas, científicas y religiosas, aunque está última "prescindiendo de dogmas y rituales" ¹³.

No es de extrañar que dada la condición política y jurídica subalterna de las "minorías religiosas" en Argentina, estos grupos de raigambre espiritista, junto a iglesias cristianas, asociaciones orientalistas, afrobrasileñas, iglesias ortodoxas étnicas y grupos islámicos (entre varios otros) se hayan mancomunado en un *bricolage* particular denominado *Parlamento Argentino de las Religiones* (PAR). Formalizado en abril de 2000, el PAR constituye un singular ejemplo para explorar el carácter dinámico de la categoría "religión" en el contexto nacional. Es posible sostener que el PAR pretende legitimar e institucionalizar un subcampo heterodoxo en dicho contexto, formado por un heterogéneo conjunto de miembros asociados, donde se presentan, entre otros:

Iglesia Ortodoxa Apostólica de Jerusalén, Asociación Escuela Científica Basilio, Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial, Confederación Espiritista Argentina, Amma Mission Argentina, Iglesia de Cristo Unida, Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava, Centro de Religión Africana, Soka Gakai Internacional de Argentina, Centro de Altos Estudios Islámicos, Iglesia Evangélica Pentecostal Principio y Fin, Academia Vaishnava Internacional, Comunidad Internacional Fe Bha´i. 14

La modalidad de acción adoptada por el PAR es establecer estrategias de acomodación social y "congraciación dramática", en tanto discursos performáticos dirigidos a transmitir la impresión de que los valores, propósitos y conductas del grupo están en sintonía -o al menos no son incongruentes- con moralidades, tradiciones y estándares políticos de la sociedad englobante (Snow 1979, Frigerio 1999). Los referentes principales de estas estrategias no son otros que los históricos interpeladores nacionales: el Estado y la Iglesia Católica. No hace falta remarcar la coherencia política de esta iniciativa, en un país donde la problemática sobre la "libertad religiosa" siempre ha estado tironeada por esas dos fuerzas y donde las leyes al respecto han tenido una dinámica errática dada la "política de tabula rasa" que hace que cada nuevo gobierno desestime el trabajo realizado previamente al respecto (Frigerio y Wynarcyk 2004: 469). Notemos la recategorización que presenta el término "religión" para estos actores según reza la "declaración de principios" de la carta del PAR, firmada el 25 de Febrero de 2000 en la Sede Central Mundial de la Escuela Científica Basilio:

Que tal como lo enuncia la Declaración Conjunta sobre Libertad Religiosa, motivo de inspiración de estos principios, elaborada en la "Conferencia de Berlín para la libertad Religiosa en Europa para el Nuevo Milenio", evento acontecido entre del 29 y el 31 de Mayo de 1998 ha establecido entre otras cosas que : "El uso de los términos "culto" o "secta" por agencias gubernamentales adquirió una fuerte connotación peyorativa y por eso, términos como

"religión", "religión minoritaria", "pequeña religión" o "nueva religión" deben ser usados preferencialmente antes que las otras. ¹⁵

No obstante la petición final, y los esfuerzos de los científicos sociales, los términos "secta" y "culto" continúan teniendo en el discurso público y en los medios de comunicación argentinos una carga semántica asociada al fraude, la promiscuidad sexual, la manipulación psicológica y la extorsión económica entre líderes y miembros o entre estos mismos.

Conclusiones

La discusión sobre la "religión" en tanto categoría social no es nueva, presentando una asestada trayectoria en las ciencias sociales y humanas contemporáneas. En el área académica de los denominados estudios religiosos (*religious studies*), el debate viene produciendo una revuelta teórica desde hace dos décadas. Bajo varios frentes de influencia, donde destacan la antropología post-colonial y los 'estudios culturales', estas investigaciones emprendieron una deconstrucción crítica sobre la categoría religión y sus vicisitudes disciplinares. Desde una mirada sociológica, como señala Beckford (2001: 440) con claridad, la problemática abre el juego "a un desafiante e importante campo de investigación, a saber, el de los procesos sociales y culturales donde el sentido de la categoría religión es objeto de constante negociación, lucha y conflicto".

Lejos de presentar una historia lineal y un sentido unívoco, notamos que la categoría condensa una pluralidad de significados y usos, relativos a los procesos culturales que le dan vida. Como 'occidentales y modernos' pensamos a la religión y al hecho religioso como algo específicamente localizado, como una dimensión concreta y discreta definida por creencias y sus prácticas subsecuentes. En tanto antropólogos hemos tratado de estar conscientes del carácter socioculturalmente construido de esta y otras categorías emparentadas (como "espiritualidad", "secularización", "laicidad", "ateísmo") y por lo tanto, de su relatividad no solo en relación a 'otras culturas' sino también a la nuestra. En este sentido, antropólogos y sociólogos argentinos y brasileños enfocados al estudio de la "religión" han permitido cambiar el foco de análisis y descentrarse de categorías como "modernidad", "secularización", "arte", "cultura popular", "sacralización", "ciencia" para indagar sus múltiples articulaciones y definiciones sociales.

En este trabajo intenté centrar la mirada en algunos de estos sentidos y usos, observando procesos de negación y legitimación del término donde coexisten trayectorias que pueden ir del rechazo y/o ocultamiento a la adscripción, como el caso de varios miembros del PAR, o bien, inversamente, dinámicas de crítica, diferenciación y erosión de su sentido.

Aquí revisamos dos dimensiones ligadas al rechazo de agentes y grupos a ser identificados como pertenecientes a una "religión", uno que lo interpreta como insuficiente o limitante, otro que sitúa sentidos dogmáticos y autoritarios. En la primera mirada el término religión es confrontado por otras categorías más inclusivas y/o precisas de acuerdo a la perspectiva de los actores, como "estilo de vida", "filosofía" y "espiritualidad", común a disímiles pertenencias (como por ejemplo el Islam, el judaísmo y el pentecostalismo). El actual auge de la noción de "espiritualidad" sitúa, desde el contexto argentino, un espacio semántico donde se expresan estilos y cambios culturales en las percepciones de actores pertenecientes a las clases medias ilustradas que han adquirido una visible agencia en el

último lustro y presentan sugerentes vías de análisis sociológico. Algunas de ellas ya están en curso, como la investigación de Viotti sobre los procesos simultáneos de mercantilización religiosa y espiritualización económica en los participantes del circuito de la Nueva Era y movimientos neo-hinduistas en la Ciudad de Buenos Aires (Viotti 2011). La segunda percepción, propia de las vertientes esotéricas, escuelas iniciáticas y diversos grupos orientalistas o vinculados a la Nueva Era, da cuenta de una construcción de sentido moderna y secularista en su plena ambivalencia. De esta manera, se ubica a la religión y sus seguidores en un dominio concreto (las iglesias, el individuo pasivo) donde discute su contenido dogmático e irracional, pero asimismo tolera o respeta su lugar en el seno de otras competencias. "No somos una religión y aceptamos a cualquier creyente religioso que esté interesado en conocer más sobre su Ser Interno", afirman con orgullo los indiciados rosacruces.

Como recién señalamos, grupos que en algún momento confrontaban su adscripción como "religión" luego la adoptan como propiamente descriptivo de sus fundamentos y actividades. Aquí, el caso de los espiritistas argentinos es ejemplar; tanto de la ECB como de las diversas sociedades que se mancomunan en la CEA, actuales miembros del PAR (y la primera con mucho ímpetu). Tanto los casos de negación como de aceptación deben estudiarse en sus matrices nacionales y políticas estatales, particularmente en la dinámica constitución del "campo religioso" argentino donde la Iglesia Católica se ha posicionado, al igual que el Estado, más afuera que adentro del mismo, en tanto espacio reservado a las "otredades" sociorreligiosas controladas por ambos ordenes estamentos. Retomando lo señalado al inicio del trabajo, es en este complejo proceso de cambios y continuidades en los órdenes jurídicos, políticos y simbólicos argentinos, donde el término "religión" y su relacional categoría de "espiritualidad" presentan diferentes usos y asociaciones de sentido, cuya explicación sociológica debemos buscarla en las variables relaciones de poder y en la competencia crítica por la legitimidad social.

Bibliografía

Asad, Talal. 1993. Genealogies of religion Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press.

Batnitzky, Leora. 2011. How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought. Princeton: Princeton University Press.

Beckford, James. 2001. "The construction and analysis of religion", *Social Compass* 48(3): 439–441.

Bourdieu, Pierre. 1988. "La disolución de lo religioso". Pp. 102-106 en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Brauner, Susana. 2009. Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los Judíos de origen sirio. Buenos Aires: Lumiere.

Canclini, Santiago. 1970. Los evangélicos en el tiempo de perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina. Buenos Aires: Mundo Hispano.

Carozzi, María Julia. 2000. Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

Carozzi, María Julia. 2009. "Una ignorancia sagrada: aprendiendo a no saber bailar tango en Buenos Aires." *Religião e Sociedade* 29(1): 126-145.

Carozzi, María Julia y Eloísa Martín. 2008. "Presentación. Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociales e Religião* 10: 9-16

Ceriani Cernadas, César. 2008. Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación Mormona. Buenos Aires: Biblos.

Ceriani Cernadas, César. 2009. "Una pedagogía mito-práctica. La Orden Rosacruz AMORC en Buenos Aires". Ponencia presentada en el *XXVIII Congress of Latin American Studies Association (LASA)*. 11 - 14 Junio, Río de Janeiro, Brasil.

Ceriani Cernadas, César. 2011. "Crónicas mormonas en el confín de *Sión*. La experiencia Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociales e Religião* 15: 35-61

Curbelo, Néstor. 2000. Historia de los Mormones en Argentina. Buenos Aires: Gráfica Integral.

Dubuisson, Daniel.2003. *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*. William. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dumont, Louis. 1970 "Religion, politics, and society in the individualistic universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: 31-41.

_____.1983. Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna. Madrid: Alianza Editorial

Evans-Pritchard, Edward. 1982. Antropología social. Buenos Aires: Nueva Visión.

Fitzgerald, Timothy. 2007. Discourse of Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories. Oxford: Oxford University Press.

Frigerio, Alejandro. 1991 "La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres". Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires", *Revista de Antropología* 10: 22-33

Frigerio, Alejandro. 1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades* 9 (18): 5-18.

______.2000 "No será una secta?: imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción." *Cuadernos de Antropología Social* 11: 387-404

_____.2007 "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina". Pp. 87-116 en *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en Debate*, coordinado por María Carozzi y César Ceriani Cernadas. Biblos: Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro y Ari Oro. 1998. "Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". *Horizontes Antropológicos* 4(8): 114-150.

Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk. 2004. "Cult controversies and Government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002". Pp. 453-474 en *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, editado por J. Richardson. New York: Kluwer Academic.

_____.2008 "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos". *Sociedade e Estado* 23: 227-260

Giumbelli, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo:Attar Editorial.

_____.2004 "Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios." Estudos avancados 18 (52): 47-62

Goody, Jack. 1961 "Religion and Ritual: The Definitional Problem". *The British Journal of Sociology* 12(2): 142-164.

Gorodischer, Violeta. 2012. Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea. Buenos Aires: Planeta.

Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.

Ludueña, Gustavo. 2009. "Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino." Debates do NER 15: 71 - 10

_____.2011 "Popular epistemologies and 'spiritual science' in early twentieth-century Buenos Aires". Pp. 609-631 en *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill.

Martin, Eloísa. 2006. No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralizacao de una cantora argentina, tesis de doctorado en Antropología Social, Río de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.

Masuzawa, Tomoko. 2005. The invention of world religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago: University of Chicago Press.

Maynard, Kent. 1988 "On Protestants and Pastoralists: The Segmentary Nature of Socio-Cultural Organisation." *Man* 23(1): 101-117

Montenegro, Silvia. 2007 "Antropologías del Islam y antropología islámica". *Etnografías Contemporáneas* 3: 143-175

Nadel, Siegfried. 1954. Nupe Religion. L. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Puglisi, Rodolfo. 2012. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*, tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sahlins, Marshall. 1988. Islas de Historia. Barcelona: Gedisa.

Semán, Pablo. 2001 "Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea". *Ciências Sociais e Religião* 3: 45-74.

______.2006 "El pentecostalismo y el "rock chabón" en la transformación de la cultura popular". Pp. 197-218 en *Santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por Daniel Míguez y Pablo Semán. Biblos: Buenos Aires.

_____.2007 "Religión. Presentación". Etnografías Contemporáneas 3: 9-15.

_____.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, Pablo y Guadalupe Gallo. 2008. "Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociales e Religião* 10: 73-94.

Setton, Damián. 2008 "La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de *Jabad Lubavitch* en Argentina". *Mitológica*s XXIII: 9-26.

Snow, David. 1979. "A dramaturgical analysis of movement accommodation: building idiosyncrasy credits as a movement mobilization strategy". *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.

Viotti, Nicolás 2011. "Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos". *Papeles de Trabajo* 8: 135-152.

Wynarczyk, Hilario. 2009. Ciudadanos de dos mundos El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de San Martín.

Zolo, Cecilia. 2007. "Nosotros no somos religión". Monografía (no publicada). Seminario Teoría y Práctica en Antropología de la Religión I, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

¹ Doctor en Antropología (FLACSO / CONICET). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico: cesar.ceriani@gmail.com

² Los proyectos de investigación estuvieron dirigidos por el Dr. Pablo Wright y co-dirigidos por quien escribe y radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Proyectos UBACYT F 150 y PICT 02458: "Etnografía de las heterodoxias sociorreligiosas de la modernidad Argentina".

³Esta y las siguientes citas de textos en inglés corresponden a traducciones personales.

⁴El vigente Registro de Cultos exige, de manera fundamental, la entrega de información específica sobre las doctrinas, los rituales, la organización local o nacional, la historia y la estructura de liderazgos locales e internacionales de cada "religión" no-católica que se asiente en el territorio argentino.

⁵Código Civil Argentino, art. 33, reforma Ley. 17.711 (22/4/1968, en vigencia desde 1/7/68).

⁶ http://www.judaismovirtual.com/preguntas/383_judaismo_religion_raza.htm

⁷ Folleto AMORC:¿Qué es y que no es la Orden Rosacruz Amorc?.

⁸ Énfasis agregado por el autor.

Dentro de las notas publicadas por académicos podemos citar a Pablo Semán y "La Nueva Era de la Nueva Era" en *Página 12* (http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/203030-60402-2012-0910.html) y la entrevista a Nicolás Viotti en el mismo periódico, bajo el título "Las nuevas espiritualidades" (http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-202963-2012-09-09.html). Respecto a las crónicas periodísticas, se destacan las varias notas publicadas por Violeta Gorodischer en *La Nación, Pagina 12, La Voz de Interior* (Córdoba), entre otros, en consonancia con la presentación de su libro *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea* (2012). En el espacio televisivo se subraya la edición especial del programa dominical "Argentina para Armar" (TN) del 16 de octubre de 2012, titulado "el boom de la espiritualidad". Allí, 'nuevos y antiguos clérigos' -parafraseando a Bourdieu (1988)- dieron sus opiniones, como un pastor bautista y emblemático escritor de *best seller* autoayuda, un conocido periodista radial devenido también en un exitoso escritor "espiritual", el líder del budismo tibetano en Argentina, el presidente local de la Fundación *El Arte de Vivir* y una escéptica filósofa (http://tn.com.ar/argentina-desde-adentro/el-boom-de-la-espiritualidad 069632).

http://www.par.org.ar/Miembros/Africana.htm

¹¹ Gustavo Ludueña, comunicación personal.

¹²http://www.basilio.org.ar/Paginas/Ayeryhoy.htm

¹³ http://www.confespirarg.com.ar/

¹⁴ http://www.par.org.ar

¹⁵ http://www.par.org.ar/

La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires.¹

The cultural production of the esoteric imaginary: a sojourn from Buenos Aires.

Pablo Wright² María Cristina Messineo³

Resumen

En este trabajo, a partir de investigaciones de campo antropológicas, nos proponemos analizar tres instituciones que se ubican en posiciones periféricas del campo religioso argentino. Las características distintivas de estos grupos es que pueden catalogarse analíticamente como esotéricos, porque sus imaginarios y rituales se entroncan con tradiciones del hermetismo y ocultismo occidental, reelaborando ideas centrales del positivismo espiritualista del siglo XIX. Exploramos aquí los casos de la Escuela Científica Basilio, la Sociedad Teosófica y la Orden Rosacruz AMORC, profundizando especialmente en sus imaginarios, principales aspectos doctrinales, rituales, y presentación en el campo religioso. Identificamos así sus nociones de tiempo e historia que se vinculan con una concepción sacralizada de los orígenes de sus tradiciones, que pueden definirse como pertenencia remota. Asimismo, dentro de las maniobras de presentación pública en el campo religioso, identificamos formas de identidad precautoria, que aseguran su posición relativa en él, frente a los estigmas sociales que se tienen sobre lo esotérico, generados por los actores institucionales hegemónicos como la Iglesia Católica y otros cristianismos de raigambre protestante. La idea es hacer visibles a los estudios académicos de la religión, grupos e instituciones poco conocidos en el país, que expresan aspectos filosóficos, sociológicos y ontológicos de gran riqueza cultural.

Palabras clave: Imaginario, grupos esotéricos, antropología

Abstract

As an outcome of anthropological fieldwork, this paper analyzes three institutions located in peripheral places within the Argentine religious field. Analytically, they can be labeled as esoteric groups, because their imaginaries and rituals are linked to Western hermetic and occultist traditions, readapting key ideas of XIXth. century spiritualist positivism. Here we deal with the Escuela Científica Basilio, the Argentine Theosophical Society, and the AMORC Rosacrucian Order, mainly through the description of their imaginaries, doctrines, rituals, technologies of being, and self-presentation in the religious field. We also identify their notions of time and history, that are connected to sacred conceptions of the origins of their traditions and express an idea of remote belonging. In addition, regarding their public performances in the religious sphere, we identify forms of "precautionary identity" by means of which they secure certain positions within it, vis-a-vis negative and/or ambiguous social stereotypes about the esoteric -produced mostly by hegemonic players of the religious field, such as the Roman Catholic Church, and other Protestant groups. Our main purpose it to make visible, in the academic studies of religion, little-known groups and

institutions that express philosophical, sociological, and ontological traits of a remarkable cultural richness.

Key words: Imaginary, esoteric groups, Anthropology

Introducción

En este artículo centraremos nuestra atención en el análisis antropológico de producciones culturales de instituciones relacionadas con la religión que aparecen como heterodoxas en Buenos Aires, aproximándonos a sus imaginarios, rituales y auto definiciones dentro del campo religioso. Proponemos definir estos grupos operativamente como heterodoxias sociorreligiosas, es decir como aquellos grupos o instituciones que ocupan un lugar periférico en el campo, y que su peculiar localización en éste expresa en muchos sentidos visiones distintas sobre lo sagrado, la sociedad, la política y la cultura, que la de los actores hegemónicos del campo, léase en nuestro país la Iglesia Católica y diferentes formas de protestantismo histórico y evangelismos diversos (Wright y Ceriani Nos centramos aquí en grupos de tradición esotérica que ocupan Cernadas 2011: 147). posiciones de marginalidad estructural en el campo religioso, cuyo lugar es relacional y, por ende históricamente cambiable, es el de visibilizar tradiciones religiosas y culturales poco conocidas por las investigaciones académicas sobre religión, que naturalizan la simbólica y la ideología cristiana como lo dado y el lugar de enunciación de todo discurso vinculado con lo religioso. En este sentido, como parte de un proyecto de investigación sobre antropología de la religión financiado por la Universidad de Buenos Aires y otros organismos científicos argentinos (ver nota 1), nos abocamos a desarrollar una etnografía del imaginario religioso de grupos heterodoxos esotéricos, considerando los imaginarios como aquel paisaje de representaciones compartidas intersubjetivamente, integradas por signos y símbolos que dan significado a la realidad, y que son múltiples, plurales (Baczko 1991). Actualmente, los imaginarios en la antropología, la sociología, la filosofía son un tema cada vez más central para entender los modos en que los seres humanos aprehenden la realidad porque parecen tener una mayor operatividad que el concepto más amplio de cultura (Wright y Ceriani Cernadas 2008). En el caso de este tipo de fenómenos, consideramos que es muy importante conocer el paisaje simbólico y semántico que habitan estos grupos, así como el universo de las prácticas, considerando que representaciones y prácticas se ubican en un mismo nivel existencial. La investigación etnográfica, desarrollada para estos fines entre 2000 y 2009, incluyó trabajo de campo en Buenos Aires en las instituciones seleccionadas, entrevistas y participación en actividades rituales de las mismas, así como análisis de literatura y material gráfico producidos por aquellas.

En este trabajo abordaremos entonces algunas ideas relacionadas con el imaginario de heterodoxias de raigambre esotérica, el que se vincula con tradiciones que contestan o retoman críticamente el cristianismo, y cuya marca particular es la posesión de saberes y misterios que involucran sistemas de iniciación en donde se desarrollan estados del ser que permiten, según los actores sociales, una conexión sensible con lo numinoso. Enfatizaremos el imaginario relacionado con el tiempo y la historia, en donde descubrimos reelaboraciones creativas de los tiempos de los orígenes, cuya energía sagrada renueva el presente.

Es importante observar a estos grupos considerando que la Argentina es un país oficial y culturalmente definido como católico y en la práctica con un nivel importante de intolerancia religiosa y cultural. En este contexto, este trabajo apunta a presentar actores institucionales escasamente visibles en el campo religioso argentino y a analizar elementos de su repertorio cultural en la forma de imaginarios y tecnologías del ser.

1. Los casos: tecnologías del ser, identidad y temporalidad sagrada

Presentaremos aquí tres instituciones que pueden incluirse en el *campo esotérico*, la Escuela Científica Basilio (ECB), la Sociedad Teosófica (ST) y la Orden Rosacruz AMORC (ORA), identificando los principales elementos de su imaginario, en lo que hace a la doctrina, rituales y concepciones del tiempo y la historia. Ello nos conducirá a observar rasgos de la estructuración del *campo esotérico* en la Argentina, y de cómo estos grupos organizan los aspectos de temporalidad y espacialidad que portan, y la clase de *tecnología del ser* proponen. El sentido de tecnologías del ser es una adaptación del que le otorgara Michel Foucault (1988) a las *tecnologías del yo* en Occidente. En efecto, desde un punto de vista filosófico, la idea de *ser* es mucho más amplia que la del *yo*, ya que el ser involucra procesos tanto intrapsíquicos como extrapsíquicos, individuales y sociales, que se aplican más y permiten entender mejor, el modo en que los grupos esotéricos --o cualquier grupo religioso-- moldea los cuerpos y almas de sus miembros.

La elección del concepto *esotérico* se realizó durante la elaboración de los sucesivos proyectos de investigación ya referidos⁴, y se relaciona con la tradición contracultural occidental de misterios y saberes relacionados con instituciones que no se adecuaban a los cánones de la Iglesia Católica universal. La tradición esotérica, también llamada ocultista y hermética, está vinculada entre otras corrientes, con la alquimia, la cábala, las sociedades secretas iniciáticas como la masonería el rosicrucismo, el espiritismo, la teosofía, y la antroposofía, entre otras. El campo esotérico argentino está integrado, desde nuestra perspectiva, por aquellos grupos e instituciones que participan de estas tradiciones, siendo en algunos casos, el término esotérico de uso nativo por los miembros de algunos de éstos, como la teosofía, los rosacruces y algunos grupos asociados a la antroposofía.

De acuerdo con las investigaciones de Gustavo Ludueña (2001, 2007, 2009), la Escuela Científica Basilio surgió en Buenos Aires hacia 1915 influida por el espiritismo francés de Allan Kardec y Leon Denis. Sin embargo, ya desde sus inicios, fue experimentando transformaciones que la alejaron de esta herencia, acercándola a un ideario cristiano, donde figuras como Jesús de Nazareth, María y José llegaron a adquirir preeminencia central. Es decir, en la Argentina, el "positivismo espiritualista" kardecista entró en contacto con el catolicismo cultural local, y después de sucesivas reelaboraciones, se estabilizó un dogma que es el actualmente vigente.

En términos doctrinales, supone la existencia de un mundo espiritual que tiene influencia directa sobre el mundo material. Se propone, a partir de las evidencias de la ciencia espiritual, es decir, de las exploraciones del mundo espiritual a través de los canales de la mediumnidad y la videncia --capacidades que todo ser humano puede desarrollar--, la existencia de un complejo y jerárquico mundo espiritual donde Dios es el creador de los espíritus de Luz que tienen la mayor perfección. Tres atributos poseen los espíritus de Luz: Amor, Libertad e Inteligencia, y están sujetos a dos Leyes Espirituales: armonía de los atributos y evolución. Aquellos espíritus de Luz que no cumplen estas leyes, por su propia voluntad se degradan y conforman el Mundo del Error, que se opone al del Bien. En aquel

se produce el surgimiento de la materia tal como la conocemos, y rige la maldad y la injusticia. Este es el mundo donde viven los hombres, y cada vida, o "encarnación" se supone una instancia donde se pueden expiar las consecuencias del Error que llevaron a que un espíritu libre cayera en el error y comenzara el proceso de materialización. Coherente con esta visión, las actividades principales de la Escuela se orientan a las prácticas de *liberación espiritual* y de *materialización* que se detallarán más abajo. En términos organizativos se trata de una institución que posee entre 60.000 y 80.000 miembros en todo el país, distribuidos en 343 "filiales"; al mismo tiempo tiene filiales en muchos países de Sudamérica, Norteamérica, Europa y Australia. El perfil social de los miembros se ubica entre sectores de clase media baja, y mayormente la pertenencia es por herencia familiar, siendo poca la adscripción voluntaria a la misma.

La ECB actualmente intenta explícitamente alejarse de la posición espiritista del campo religioso argentino, donde mantiene relaciones tensas con otras organizaciones espíritas, como por ejemplo la Confederación Espírita Argentina, entre otras. Existe un proceso de incorporación de figuras históricas locales como guías espirituales de las diferentes filiales, que gradualmente, van siendo parte del panteón espiritual general.

La Sociedad Teosófica fue fundada en Nueva York por la mística Helena P. Blavatsky en 1875, aunque su sede mundial está en Madrás (India). De origen ruso, Blavatsky desarrolló, junto con figuras como Annie Besant, H.S. Olcott y C.W. Leadbeater, un sistema filosófico-religioso que combinaba enseñanzas de la tradición vedantina hindú, en especial el principio absoluto de la Unidad Universal, con una lectura propia de la tradición hermética occidental y su larga tradición teosófica (Faivre 2000: 4-5, 27-28). La síntesis de Blavatsky, condensada en su monumental obra, *La Doctrina Secreta* publicada en 1888, implica un cuerpo simbólico-mítico que se dirige, como las tradiciones que reelabora, a la búsqueda de la evolución espiritual, de la iluminación, estado del ser que se logra a través de una serie de prácticas de meditación, reflexión y entrenamiento interior. Al momento no se detectó un cuerpo organizado de rituales, si bien el camino de la iniciación o adeptado aparece siempre bajo la guía de algún maestro.

De acuerdo con los materiales de campo, el teosofismo no se presenta a sí mismo como un credo o religión sino como un estudio comparado de religiones. La influencia vedantina se observa en la cosmogénesis que propone una realidad simbólica que correlaciona hombre-mundo-cosmos regida por las leyes fundamentales cósmicas de Evolución, Karma, Reencarnación, Ciclos y Causalidad. La realidad está fragmentada en grados y de acuerdo al grado de evolución en que se sitúe el individuo, tanto más esclarecido tendrá su estado de conciencia, ampliando en consecuencia su espectro perceptivo. La Sociedad Teosófica se instaló en Buenos Aires en 1893 e integró el circuito esotérico local. Actualmente funcionan dos organizaciones separadas que tienen alguna relación entre sí: la Sociedad Teosófica propiamente dicha, cuya sede central actual se ubica en la provincia de Santa Fe, y la Asociación Biblioteca Teosófica, sita en el barrio porteño de Almagro. Existen sedes en otras ciudades del país, y la presidencia es rotativa. La primera sede histórica de la Sociedad está en el barrio de Caballito, en Buenos Aires. Por el momento, se carece de datos acerca de número de miembros, aunque se nos señaló que la institución desarrolla actividades de visibilidad social como ayuda filantrópica en hospitales de la Ciudad de Buenos Aires y congrega miembros de sectores de clase media y profesional. La adscripción es generalmente de índole individual y responde a búsquedas existenciales no satisfechas por las religiones establecidas.

Dentro del campo del rosicrucianismo local la investigación etnográfica arroja la existencia de tres ramas. La primera corresponde a la llamada Fraternidad Rosacruz, que se deriva de las enseñanzas de Max Heindel, quien realiza una re-elaboración crística y astrológica de la tradición gnóstica; la segunda, llamada Lectorium Roscicrucianum, originada en Holanda en la década de 1920, realiza un acercamiento entre la tradición hermética y la cristiana; la tercera, denominada Orden Rosacruz A.M.O.R.C. (Antigua y Mística Orden Rosacruz), fue fundada por Harvey Spencer Lewis en Nueva York, hacia 1915. Ampliaremos el análisis aquí sobre esta última ya que es la que posee la organización más numerosa y tiene un perfil público más importante. Tal como refiere Ceriani Cernadas (2009 y En Prensa), la Orden Rosacruz AMORC, así como las dos restantes, se conciben a sí mismas como herederas y continuadoras de la tradición esotérica y hermética occidental, que abreva tanto en las antiguas enseñanzas de los misterios egipcios, griegos y cristianos, como en parte de lo que se llama la "filosofía perenne", de raíces pre-cristianas occidentales. La Orden AMORC es la más amplia de las ramas rosacruces actuales, y está presente en más de 100 países, con sede central en San José, California (EEUU). Spencer Lewis, realizando una hermenéutica propia de diversas creencias, doctrinas y ritos de las tradiciones señaladas, sumadas a la cábala y la gnosis, conforma una Orden cuya estructura sigue los patrones de las logias masónicas, divididas en Logias, Capítulos, y Pronaos. Asimismo, su apego a las prácticas rituales la separa de las otras dos variantes indicadas, más orientadas hacia la especulación y meditación espiritual interior. Los primeros adeptos rosacruces comienzan a pedir autorización a la sede central AMORC en EEUU en la década de 1940 y la organización se estabiliza en la década siguiente. La sede principal en la Argentina, llamada Logia Buenos Aires y Centro Cultural Rosacruz, se ubica en el barrio de Chacarita. También hay Logias en ciudades del interior del país. En términos de presentación pública, la Orden afirma el carácter arreligioso y antidogmático de la organización. Lo interesante de la Orden es que la misma se define como escuela estrictamente esotérica, cuyos objetivos son profundizar en una filosofía mística y metafísica que contribuya a despertar y desarrollar las facultades adormecidas del ser humano. Sus actividades se orientan a un público general, por un lado, (conferencias, meditaciones y foros públicos, eje de nuestra etnografía actual) y a los miembros iniciados, por otro. Para pertenecer a la misma se debe pasar por una serie de rituales iniciáticos secretos, que se desarrollan en el Templo, ubicado en el piso superior de la sede. La división entre neófitos e iniciados es una clasificación operativa de la Orden. principales actividades para neófitos e iniciados son el Ritual de Luz, Vida y Amor. Para los iniciados únicamente se desarrollan las Convocaciones de Logia, las Iniciaciones del Templo, el Taller de Artesanos Rosacruces, la Fiesta de las Luces, el Ritual Pitagórico, y el Año Nuevo Rosacruz. No se poseen aun datos numéricos de la Orden y la membresía incluye individuos de clase media profesional, siendo la adscripción individual, interpretada como etapa culminante de búsqueda espiritual, pero no excluyente de otras pertenencias religiosas.

Al consultar los materiales gráficos producidos por estos grupos, junto con entrevistas a miembros conspicuos de cada una, se hicieron evidentes sus posiciones de marginalidad estructural dentro del campo religioso. Encontramos que había múltiples estrategias de invisibilización para evitar la posible estigmatización por parte de las autoridades gubernamentales, los medios y de los fieles y jerarquía de las iglesias cristianas de la Argentina. No solo esto, especialmente en la bibliografía de estas instituciones se detecta lo que podemos denominar una identidad precautoria. Por ejemplo, los Rosacruces

AMORC parecen prestar más importancia a lo que <u>no son</u> que a lo que son. La definición por la negativa es una lista extensa mientras que la afirmativa es particularmente exigua. Así, los Rosacruces afirman que no son una organización sectaria ni política ni religiosa ni ocultista, ni exige nada que genere ridículo en el público, no tiene prácticas ni ritos que perjudiquen la salud, la economía o la moral. No son espiritistas, no son astrólogos, no hacen cartomancia, ni adivinación, ni numerología, tampoco contemplación de cristales y no son similares a los masones⁵. En cuanto a la definición positiva, afirman "favorecemos la libertad religiosa libre de prejuicios, somos una organización fraternal, cultural, educativa sin fines de lucro."

Por su parte, la Sociedad Teosófica afirma que no tiene ningún dogma, no es una organización religiosa, no tiene ritos, no establece un culto, no es una religión particular ni una secta, no es una organización espiritista, no es vegetariana, no hace curaciones, y no es una sociedad política ni sistema social o financiero⁷. ¿Qué es lo que hace? Es una asociación que promueve el estudio comparativo de las religiones, sin ser ella misma una religión; se dirige a generar la fraternidad universal, alienta el libre pensamiento y la expresión⁸.

Finalmente, la Escuela Científica Basilio se presenta en la actualidad como una organización que no es espiritista porque la finalidad esencial es "revincular a los hijos con Dios, rindiéndole culto solo a él"⁹. En relación con esto, hubo un cambio estratégico en la autodefinición de la ECB dentro del campo religioso. A partir de presiones por parte de la Iglesia Católica y de grupos espiritistas como la Confederación Espírita Argentina, se produjo un giro y una nueva definición del grupo que propone el desarrollo de una *ciencia espiritual*. En este caso, a diferencia de la Teosófica y los Rosacruces, sí se acepta como una confesión religiosa. Los miembros se denominan "Discípulos de Jesús" y sobre todo es muy importante en el caso del contexto argentino¹⁰ el hecho de que todo el universo de entidades que protegen y guían a las diferentes filiales tiene que ver con entidades sagradas cristianas, pero también de héroes y próceres y educadores argentinos¹¹. Esto de algún modo es un elemento importante en la construcción de la subjetividad de los miembros de la Escuela Basilio, ya que hay un elemento identitario nacional —la identidad católica—que está totalmente ausente en los otros dos grupos.

Es aparente en estos grupos, en relación a su propia autodefinición, la intención de lograr una visibilidad mínima en el campo religioso. En el caso de la Sociedad Teosófica y la Orden Rosacruz, al no definirse como religión, no deben inscribirse en el Registro Oficial de Cultos No Católicos que depende del Ministerio de Relaciones Exteriores. Es más, no necesitan otro reconocimiento legal que su entidad jurídica. No sucede lo mismo con la Escuela Basilio, ya que al presentarse como religión, necesita estar inscripta en el mismo.

En relación con esto, es interesante observar esta colección de signos identitarios a los que acceden los miembros de estos grupos, que los proyectan a lo que podría denominarse una *pertenencia remota*, horizonte mítico-histórico que tiene dos polos, el aquí y ahora en el presente y el allá entonces, en el pasado. A partir de la socialización en estas tecnologías del ser, uno puede llegar a ampliar el horizonte existencial y acceder a esos diferentes niveles de realidad que se reconocen en cada grupo.

En algunos eventos públicos, como por ejemplo las Ferias del Libro de Buenos Aires, o reuniones en lugares multitudinarios, a veces estos grupos dejan el nivel de invisibilidad para mostrarse en sociedad. No obstante esto, la presión dentro del campo religioso es notable y uno puede notar, a través de los medios de comunicación, cómo, ni

bien aparece algún tipo de actividad que exceda una cuota mínima de visibilidad, rápidamente se producen procesos de estigmatización para demonizarlos. Entonces epítetos de una gran densidad semántica tales como "demoníaco," "diabólico", "pagano", "supersticioso", "oriental", entre otros, son utilizados como sinónimo del linaje, procedencia o creencias propios de estos grupos. Por ese motivo, las estrategias de definición por la negativa, que dan cuerpo a las identidades precautorias aquí señaladas, son procesos estratégicos y pragmáticos, los cuales en tanto el campo religioso no sufra cambios en las relaciones de poder que afectan las posiciones relativas de los grupos e instituciones involucrados, continuarán siendo útiles para la preservación de los grupos esotéricos ante el sentido común de la mayoría católica.

En relación con la historia, cada grupo se ubica en un horizonte de temporalidad y espacialidad remoto en relación al cristianismo, judaísmo o islamismo. Esto es así porque todos se conectan con un pasado antiquísimo donde es relevante la idea de continuación de la *tradición hermética*, sobre todo en los rosacruces y teósofos. En tanto en la Escuela Basilio hay una intención explícita de desarrollar y continuar las enseñanzas de Jesús a través de las nuevas revelaciones recibidas a partir del ejercicio de la mediumnidad. Así este tiempo y espacio remotos ubican a los miembros de estos grupos como herederos de un horizonte ontológico particular frente a la historia bíblica y sus enseñanzas.

En este contexto la organización Rosacruz AMORC divide la historia en tradicional y cronológica; lo que sería el horizonte mítico e histórico, remontando sus fuentes al antiguo Egipto del año 3500 a.C., y también a diferentes desarrollos en Grecia, Roma y el Medioevo, aunque también tiene conexiones con tradiciones místicas de China, India y Persia.

Este renacimiento y fluidez de producción cultural-religiosa que generaron los grupos rosacruces y teosóficos entre otros, comenzó a mediados del siglo XIX en Europa, especialmente en Inglaterra y Francia, y en el caso de la Sociedad Teosófica, se debe a Helena Blavatsky la síntesis del encuentro entre tradiciones orientales y occidentales. En el caso rosacruz es un poco más difícil rastrear los orígenes porque, por un lado, está la historia mítica que nos lleva también al antiguo Egipto, con los misterios de los rituales de Isis y Osiris, mientras que, por otra parte, está el horizonte histórico donde se reconoce una continuidad histórica sin cortes partiendo del siglo XVII con los diferentes desarrollos en Alemania, Francia e Inglaterra, y después en EEUU. A partir de 1690 se instala en EEUU Johannes Kelpius, alquimista rosacruz que fundó la orden en ese país. Su último renacimiento ocurrió hacia fines del siglo XIX con la forma conocida actualmente como Antigua y Mística Orden Rosacruz (AMORC), con sede mundial en San José (California).

Es interesante observar que tanto la Sociedad Teosófica como la Orden Rosacruz parecen compartir un primitivismo primordialista, donde la fuerza legitimante sagrada se ubica en el pasado, con distintos niveles de temporalidad. En efecto, en el pasado había una gran sabiduría que siguió transmitiéndose a lo largo del tiempo en forma secreta a través de diferentes grupos esotéricos y que llegó hasta el presente. En el caso de la Sociedad Teosófica, se hace un reconocimiento de las tradiciones egipcias, pero también de la tradición hindú, y Blavatsky, con su vasta obra especulativa, realizó una original hermenéutica de tradiciones esotéricas orientales y occidentales, reelaborando la tradición hermética. Esta se refiere a aquel cuerpo de enseñanzas arcanas acerca del mundo, lo humano y lo cósmico que provienen de la sabiduría del antecesor mítico Hermes, o Toth en su versión egipcia. Como se señaló antes, el horizonte temporal de la Escuela Basilio supone una conexión directa y renovada con el metatiempo donde se ubican Dios, Jesús y

otros "seres de la Luz", que habitan el ámbito divino del Bien. De este modo, cada contacto con ellos a través de los médiums y videntes, refuerza una continua serie de enseñanzas canónicas que guían a la institución. Por ello no es necesario ni remontarse al tiempo mítico-histórico de la Biblia, ni realizar una exégesis de la misma, tal como la practican las diversas iglesias cristianas.

Es interesante observar cómo en el horizonte mítico-religioso de la Orden Rosacruz y de la Sociedad Teosófica está presente un importante componente gnóstico donde hay una definición del universo y de las energías y poderes como algo a lo cual el hombre puede acceder si desarrolla las tecnologías del ser apropiadas.

En el caso de la Teosófica, la etnografía mostró que la tecnología básica es un trabajo interno y personal que muchas veces se lleva adelante por medio de clases de yoga y la idea es acceder a un nivel de conocimiento cósmico que implica una definición diferente del adentro y del afuera; del individuo y del cosmos, una relación del microcosmos con el macrocosmos. Es sugestiva la idea que desarrolló Blavatsky sobre la posibilidad de acceder a lo que se llama en el esoterismo hindú los *registros akásicos*, una clase de memoria universal en constante movimiento, de modo tal que si uno desarrolla el ser de determinada forma, tendría acceso a ese conocimiento cósmico y trasladarlo a la comunidad. A través de este proceso de iniciación, que implica el aprendizaje de las técnicas del yoga y el trabajo interno, la persona en determinado momento tiene la certeza de ya estar iniciada. No hay reglas precisas; cuando se llega a ese nivel es posible conectarse con diferentes niveles de la realidad, niveles de vibración, y el objetivo es ampliar el espectro perceptivo a través de estas tecnologías.

En el caso de los Rosacruces, a diferencia de los otros dos grupos, hay una idea muy explícita de que con el esfuerzo y la investigación uno puede hacer una aplicación práctica de los poderes latentes que están en todos los seres humanos. El objetivo es lograr la iluminación a través de la meditación --en diferentes niveles, lo que denominan meditación y meditación profunda-- que implica el acceso a una suerte de "hiperfenomenología" que sería la captación total del aquí y ahora. Más allá de este nivel, se logra un nivel de conciencia –que es también un nivel de evolución espiritual-- que permite esa conexión con la transtemporalidad del aquí y ahora eterno. Esto puede describirse como una especie de éxtasis sin pérdida de conciencia, donde se tiene el dominio de sí mismo, pero a la vez se ha expandido la misma por otras regiones del universo. Por su parte, la Escuela Basilio posee una serie de rituales en donde se ponen en práctica estas tecnologías del ser, que apuntan específicamente a potenciar la mediumnidad y la videncia para entrar en contacto con seres desencarnados y entidades de diverso grado de evolución espiritual. Los más relevantes son el culto a Dios, la práctica del fluido espiritual, la estimulación mediumnímica, la materialización de familiares y amigos, y la liberación espiritual. Sintéticamente, en palabras de Ludueña (2001:5-6), "el culto a Dios consiste en una materialización de "categorías espirituales" (entendidas como ligas de espíritus) que provocan alguna forma de mal colectivo desde el [llamado] plano del Error. La práctica de fluido espiritual consiste en el traspaso de "partículas espirituales purificadas" de una persona a otra, la cual puede necesitarlas como sustento espiritual a alguna dolencia física. La estimulación mediumnímica tiene por finalidad permitir a las personas descubrir y alentar sus propias cualidades de médiums. La materialización de familiares y amigos proporciona un espacio en donde los adeptos tienen la posibilidad de recibir el mensaje de personas allegadas, las cuales se encuentran fallecidas y cumplieron con su "reparación espiritual" (éstas se hallan, por lo tanto, dentro del plano del Bien). Finalmente, la práctica de liberación espiritual es

una de las más importantes. Esta consiste en "liberar" a los espíritus que se encuentran en el Error, quienes provocan efectos negativos concretos sobre la persona que libera, sobre su entorno, o sobre un espectro social más amplio" [itálica agregada].

Consideramos que las tecnologías presentes en estos grupos transforman el ser, una de cuyas expresiones centrales y locus básico es el cuerpo, lugar de manifestación sensible de lo sagrado, donde el nivel de la experiencia personal tiene una carga ontológica y epistemológica fundante. Lo experimentado a partir de ese horizonte autorizado de representaciones míticas, es el dato que confirma la teoría. Podría decirse, junto con Ricoeur (1965) en sus reflexiones acerca de la hermenéutica de la revelación, que las representaciones son figuras sagradas que se muestran al hombre, aunque en realidad para la gente no son representaciones sino "presentaciones". O sea, son figuras sagradas que se muestran a la conciencia revelando su naturaleza y voluntad.

Conclusiones

En este artículo nos hemos acercado etnográficamente a algunas instituciones del campo religioso argentino que por ocupar posiciones periféricas en el mismo, pueden considerarse, según nuestra perspectiva analítica, como heterodoxias sociorreligiosas del campo esotérico. Dentro de ellas, nos interesó al imaginario que proponen tres grupos diversos, uno originario de la Argentina, la Escuela Científica Basilio, y dos surgidos en el extranjero, la Orden Rosacruz AMORC (EEUU), y la Sociedad Teosófica (EEUU/India), en donde observamos elementos que caracterizan las tradiciones esotéricas occidentales: noción de secreto, rituales iniciáticos, y una temporalidad sagrada que se hunde en el pasado inmemorial y mítico.

Tanto la Escuela Científica Basilio como los Rosacruces consideran su perspectiva como una *ciencia espiritual*, que se nutre del positivismo del siglo XIX que sufrió un giro espiritual el cual, según ellos, no entraba en contradicción con el método científico. Todos los grupos en su doctrina y rituales se centran en el ser como lugar de transformación ontológica, y dentro del mismo, el cuerpo es sujeto de tecnologías particulares como la meditación, concentración, yoga, o mediumnidad con el objeto de lograr la *metanoia* apta para la evolución espiritual.

En el contexto de este estudio, la Escuela Basilio es la única que se preocupa por manipular en su doctrina diacríticos de la identidad religiosa nacional católica, lo que se relaciona con su necesidad de evitar los estigmas negativos del rótulo de espiritista y afirmarse más rotundamente como una *religión* que no tiene vínculos algunos con el "espiritismo".

En síntesis, en el desarrollo del trabajo exploramos algunos ejes del imaginario esotérico expresado en la doctrina, rituales, y estrategias de presentación en el campo religioso. Consideramos que profundizar sobre las tecnologías del ser y el horizonte de temporalidad y espacialidad que desarrollan estas instituciones aporta una mirada original a los estudios de un área poco abordada por la antropología argentina. Uno de los objetivos de tales exploraciones está relacionado con el reconocimiento de creencias y prácticas religiosas poco o nada influidas por el cristianismo hegemónico, y que permanecen en la sombra de la opinión pública. En cuanto al repertorio cosmológico, ritual y organizacional de estos grupos dentro del campo esotérico, podríamos afirmar que, en lugar de proponerlo como un *sincretismo religioso* de diferentes tradiciones, quizás sea más preciso hablar de "producción o "creatividad cultural", dado que los sistemas culturales —y por ende los

sistemas religiosos (Geertz 1973)— son por naturaleza conjuntos de significados y prácticas abiertos a la reinterpretación constante, con etapas discretas y no siempre previsibles de estabilidad y transformación, atravesados por relaciones de poder históricamente situadas. Pero la estabilidad no supone una pureza previa alterada por una mezcla impura que deriva en el sincretismo. Quizás sea más pertinente, dentro del lenguaje antropológico, referir a "producción de imaginarios" como sistemas abiertos que generan múltiples significados. Aquí los signos y los símbolos pueden identificarse como cristalizaciones de procesos históricos, como afirmara Victor Turner (1980); objetos culturales que en un momento tienen una forma y en otro pueden asumir otra. En el caso de los grupos esotéricos argentinos, es crucial entender el contexto histórico de su surgimiento y cómo se fueron organizando los imaginarios como conjuntos de signos y símbolos portando significaciones inteligibles para los actores. Esos significados, desde nuestro punto de vista, están estrechamente relacionados con las ideas aquí señaladas de tecnologías del ser, *pertenencia remota*, primitivismo, y las diferentes formas de identidad religiosa (una de las cuales es la denominada *precautoria*) que vienen recreando desde su doble origen histórico y mítico.

Bibliografía

Aubrée, Marion y Françoise Laplantine. 1990. La Table, le Livre et les Esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite, entre France et Brésil. Paris: J.C. Lattès,

Baczko, Bronislaw. 1991 [1984]. Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Nueva Visión

Bonfil Batalla. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* 9:105-124

Ceriani Cernadas, César. 2009. *Una pedagogía mito-práctica*. *La Orden Rosacruz AMORC en Buenos Aires*. XXIII Congress of Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro

_____.(En Prensa) "La mirada interior. Historia y persona en la ideología Rosacruz (AMORC)". En *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, coordinado por Pablo Wright *et al.*,. Buenos Aires: Biblos

Faivre, Antoine. 2000. *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press

Foucault, Michel. 1988 "Technologies of the Self". Pp.16-49 en *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, editado por Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton. The University of Massachussetts Press: Amherst

Geertz, Clifford. 1973 "Religion as a Cultural System". Pp. 87-125 en *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Publishers, Inc.

Ludueña, Gustavo. 2001 "Cosmología y epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 6: 67-77

_____.2007. "Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino". Pp. 87-112 en *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*, editado por José Ivo Follmann y José Rogério Lopes. Porto Alegre: Armazém

_____.2009. "Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino". Debates do Ner 15: 71-103

Ricoeur, Paul. 1983[1965]. Freud. Una Interpretación de la cultura. Madrid: XXI editores

Turner, Victor. 1980. La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Wright, Pablo y César Ceriani Cernadas. 2008. Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 32: 319-348

_____.2011 "Modernidades periféricas y paradojas de la cultura; debates y agendas en la antropología de la religión". Pp.144-162 en *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las contemporáneas del Cono Sur*, organizado por Mariela Ceva y Claudia Touris. Buenos Aires: Lumiere

Fuentes

Escuela Científica Basilio

Asociación Escuela Científica Basilio. Enseñanza Espiritual. Discípulos de Jesús, Buenos Aires, Asociación Escuela Científica Basilio s/f.

Boletín Básico Elemental de "La Idea Nueva", Buenos Aires, Asociación Escuela Científica Basilio, s/f

Boletín Mensual, mayo de 1948, Año III, no. 32, s/n, Buenos Aires, Asociación Escuela Científica Basilio

Orden Rosacruz AMORC

La Antigua y Mística Orden Rosae Crucis AMORC (http://www.rosacruz.org/intro_content.html)

Sociedad Teosófica Argentina

El emblema de la S. T., Buenos Aires, Sociedad Teosófica Argentina, (http://geocities.com/Athens/Oracle/8725)

Qué es la S. T., Buenos Aires, Sociedad Teosófica Argentina, (http://geocities.com/Athens/Oracle/8725)

1+

¹Versiones previas de este trabajo se presentaron en el VIII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), Padua, Italia, (30 junio-5 julio de 2000; las III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL-PIETTE, Buenos Aires (3-6 de noviembre de 2003); y en varios seminarios internos de proyectos de investigación sobre antropología de la religión financiados por la Universidad de Buenos Aires (UBA) (UBACyT AF 25, 016, y 150) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 14.274 y 02458), en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Agradecemos a los colegas César Ceriani Cernadas, Gustavo Ludueña, Bárbara Russi y Analía Fernández sus comentarios en las distintas etapas de confección de este trabajo.

² Doctor en Antropología (UBA / CONICET). Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico: taanqui@yahoo.com

³ Doctora en Lingüística (UBA/CONICET). Correo electrónico: cristina.messineo@gmail.com

⁴ Ver nota 1.

⁵ Cf. folleto "La Antigua y Mística Orden Rosae Crucis AMORC" s/f.

⁶ Ibíd.

⁷Cf. página de internet de la Sociedad Teosófica Sede Buenos Aires. *Qué es la S.T.* (http://geocities.com/Athens/Oracle/8725)

⁸ *Ibíd.* y folleto "*El emblema de la Sociedad Teosófica*". Editado por la Sociedad Teosófica Argentina, s/f. (http://geocities.com/Athens/Oracle/8725)

⁹ Cf. folleto "Asociación Escuela Científica Basilio. Enseñanza Espiritual. Discípulos de Jesús" s/f. y Boletín Básico Elemental de "La Idea Nueva", editado por la Sede Central Mundial en Buenos Aires. Sin embargo, en el Boletín Mensual de mayo de 1948, Año III Número 32, la Escuela se presenta como "Asociación Escuela Científica Basilio. Culto Espiritista".

¹⁰ Como también se observa en los trabajos de la antropóloga francesa Marion Aubrée en Francia y Brasil (Aubrée y Laplantine 1990).

Aquí se daría una muy interesante conexión entre historia y símbolo, especial para un análisis del tipo desarrollado por Víctor Turner (1980).

Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu.

Contemporary social studies on Argentine Spiritism: Science, religion and institutionalization of the spirit.

Gustavo Ludueña¹

Resumen

El artículo explora los estudios sociales realizados sobre el espiritismo en Argentina, y analiza material empírico adicional relacionado con áreas de investigación planteadas por estos trabajos. En particular, se identifican cuatro expresiones históricas del espiritismo: kardecismo, Escuela Científica Basilio, Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal, y culto a la Madre María. En este sentido, el análisis se focaliza sobre tres aspectos específicos. El primero analiza el origen europeo y los elementos cristianos presentes así como la moralidad implícita; el segundo refiere a la tensión entre ciencia y religión en los procesos de auto definición institucional; y, el tercero se aproxima a la institucionalización del carisma espírita a través de la aplicación de dispositivos burocráticos.

Palabras clave: espiritismo, ciencia, religión

Abstract

The article examines the bibliography on Spiritism in Argentina, and analyses additional data linked to the research topics suggested by these social studies. Four historical expressions of this religion are identified: Kardecism, the Basilio Scientific School, the Magnetic-Spiritual School of the Universal Commune, and the cult of Mother Mary. The analysis focuses on three specific aspects: the European origin of the Spiritist movement in Argentina as well as its Christian elements and implicit morality; the tension between science and religion as expressed through institutional self-definition, and, finally, the institutionalization of charisma by means of the development of bureaucratic devices.

Key words: Spiritism, science, religion

Introducción

Desde mediados del siglo XIX Francia se transformaría en la patria mítica del espiritismo. Aunque sus primeras manifestaciones se vinculen al renombrado suceso de las hermanas Fox en el poblado de Hydesville, Estados Unidos, fue a través del trabajo de síntesis y codificación de su reconocido fundador, Allan Kárdec -pseudónimo de Hippolyte León Denizard Rivail (1804-1869)—, que tuvo una difusión que rápidamente se extendió por otras naciones del Viejo y del Nuevo Mundo. Su obra es considerada como la piedra angular al método, la doctrina y los axiomas morales a los que adscribe el espiritismo. Algunos de los principios generales sobre los que descansa su propuesta son la existencia de Dios, la inmortalidad del espíritu, la reencarnación sucesiva sujeta a una ley universal de evolución espiritual, y la mediumnidad como una competencia humana para la comunicación con el más allá. La característica que lo definió desde entonces fue la de presentarse como una práctica y un saber de pretensiones científicas sobre el mundo de los espíritus, fuertemente inspirado en las corrientes positivistas decimonónicas. La posibilidad de establecer una relación con esas entidades fue parte de las actividades adoptadas por este movimiento, lo cual motorizó su divulgación en la segunda mitad del siglo.

En Argentina, en el transcurso de los primeros años de su llegada se presentó en la forma de centros espíritas que aparecieron en distintas ciudades, muchos de los que se congregaron hacia el cambio de esa centuria en torno a la nueva Confederación Espiritista Argentina (Bianchi 1992). Unos años más tarde, en 1917, otra modalidad de espiritismo –de rasgos sui generis en cuanto a doctrina y organización– provino de la obra de inmigrantes franceses. Las décadas iniciales de este nuevo período también vieron la emergencia de otras opciones religiosas basadas igualmente en el ideario espírita. El espiritismo tiene presencia histórica en toda América Latina y se mostró de diversas formas en cada uno de los países de la región (véase, entre otros, Hess 1992; Ferrándiz 2004; Prandi 2012). En ocasiones, incluso, estableció diálogos fructíferos con otras religiosidades de raíz africana, aborigen y católica que dieron lugar a tendencias sui generis que se condensaron en formas alternativas de religión como, por ejemplo, la umbanda (Frigerio 2001) y el Santo Daime (Lavazza 2007). En comparación con la copiosa bibliografía producida en otros países de la región donde el espiritismo se presenta como una expresión sociocultural histórica, los estudios sociales en Argentina son escasos y dejan a este campo, pese a su ya centenaria trayectoria en nuestro país, como un territorio virgen por recorrer. Las investigaciones con las que contamos hasta ahora vienen explorando aspectos socioculturales de la experiencia espírita, haciendo foco en tópicos tales como su historia (Bianchi 2004; Bubello 2010; Gimeno, Corbetta y Savall 2010; Suárez 2013), características generales de las organizaciones en las que se encarnó el espiritismo (Di Risio 2003; Di Risio y Irazabal 2003; Leone 1992; Olmos 2003); cosmología (Algranti 2010a, 2010b; Ludueña 2001a, 2001b, 2007, 2008, 2011, en prensa); prácticas rituales terapéuticas (Algranti 2009a, 2009b, 2009c); y relación con la política, en especial, durante el período de la generación liberal de 1880, el primer y segundo peronismo (1946-1955), y la dictadura militar (1976-1983) (Bianchi 1992; Caimari 1995; Ludueña 2009a, 2009b).

En síntesis, el artículo propone indagar las principales vertientes espíritas en Argentina para focalizar sobre algunas de las líneas analíticas que los estudios sociales actuales sobre el espiritismo parecen sugerir. Entre ellas, la procedencia europea de sus fundadores, la raíz cristiana de su cosmovisión religiosa, y la adecuación del proyecto de moralidad individual como parte cardinal de lo que puede entenderse *grosso modo* como un *habitus* espírita. En segundo lugar, me interesa abordar la acomodación

sociocultural del espiritismo en la sociedad argentina, a través de la institucionalización del carisma del movimiento en los cauces de una forma jurídica *ad hoc* diseñada por el estado nacional. Finalmente, el último apartado se detiene en el imaginario científico con el fin de comprender las tensiones que lo acompañaron desde su creación, las cuales estuvieron dadas por la relación conflictiva entre ciencia y religión como parte de la construcción identitaria institucional. Para tratar estas dimensiones tomaré casos de la Escuela Científica Basilio, el culto a la Madre María, la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal, y el espiritismo kardecista. Comencemos entonces por la iniciación migrante del espiritismo argentino y la impronta cristiana implícita en su plan moral.

1. De Europa a un espiritismo cristiano

El vínculo del espiritismo con Europa no se circunscribe solamente al inicio signado por la obra de Kardec. Su desarrollo en nuestro país fue marcado por personalidades míticas para cada uno de los itinerarios espíritas que surgieron, cuya procedencia radicaba en el continente transatlántico. En efecto, el período que rodeó el final del siglo XIX y comienzo del XX se distinguió por una inmigración que principalmente europea- influyó en la formación del espiritismo local. Al decir de Susana Bianchi: "El espiritismo argentino mantuvo fuertes vínculos con el espiritismo español. No sólo sus primeros y más activos difusores fueron peninsulares que reanudaron prácticas ya iniciadas en su país de origen [...] sino que los contactos se mantuvieron" (1992: 98). Tal fue el caso de Justo de Espada, un español que promovió la creación de grupos espíritas, entre los cuales resalta el que fundó en torno a la centenaria Sociedad Constancia en 1870 (Mariño 1963). Esta última, junto a la Sociedad La Fraternidad (1877), se constituyen en los núcleos espíritas más antiguos aún existentes. Por otro lado, también era peninsular Joaquín Trincado Mateo (1866-1935), quien en 1911 estableció la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal y, en 1932, Colonia Jaime; un emprendimiento de vida comunitaria -aún vigente- situada en la provincia de Santiago del Estero y cimentada en los principios filosóficos del Espiritismo Luz y Verdad que él había impreso en sus trabajos (véase Suárez 2013).

Asimismo, nacida en España se destaca la figura de María Salomé Loredo y Otalola de Subiza (1855-1928), más conocida como la Madre María. Ella desarrolló una doctrina *sui generis* ligada a prácticas terapéuticas que giraban en torno a las ideas de regeneración y purificación de la humanidad, así como a la reencarnación y evolución del espíritu. Su obra se propuso como continuadora de la iniciada por Pancho Sierra (1831-1891), una de las figuras míticas más populares de la cultura rural bonaerense de la segunda mitad del siglo XIX. En palabras de Eleuterio Cueto, un firme seguidor y divulgador de la Madre María, luego de "veinticuatro horas en meditación y orando, le comunicaron que ella tenía que seguir el mismo trabajo que don Pancho Sierra" (Cueto n/d a: 21); a cuyo multitudinario funeral acudieron, entre otros, representantes de distintas sociedades espiritistas de la época (De Hoyos y Migale 2000). La actividad pública de la Madre María se vio afectada en varias ocasiones por persecuciones policiales y por un proceso judicial —que se siguió también a otros de sus "apóstoles" (Cueto n/d b)— por ejercicio ilegal de la medicina (Bubello 2010).

Paralelamente a estos protagonistas de cuna ibérica que compartieron los años que rodearon al cambio de siglo, hubo otros provenientes de Francia que, en ciertos círculos, gozaron de mayor prestigio (Bianchi 1992). Sin una relación aparente con los

núcleos de Buenos Aires, los fundadores de la Escuela Científica Basilio tuvieron en común su ascendencia francesa. Blanca Aubreton de Lambert (1867-1920) y Eugenio Portal (1867-1927) se conocieron en 1915 y, dos años después, dieron inicio formal a una institución próxima a su centenario cuyo nombre obedece al padre del último, Pedro Basilio Portal –igualmente protagónico en la fundación desde el más allá, según reconoce la narrativa del organismo—. El núcleo de los primeros adherentes de este movimiento, que no pararía de crecer en número hasta la década de 1960, se nutrió de los escritos de Kardec y León Denis (1846-1927) –otro de los nombres fundamentales del espiritismo francés—. Con ello pudieron dar cuerpo a una doctrina singular que se iría desarrollando con el correr de los años con la adición de conferencias, como con las llamadas videncias que –al igual que las otras— servían al fin de ampliar el conocimiento sobre el mundo espiritual (Escuela Científica Basilio 1967, 1997).

El más afamado impulsor de estas conferencias fue Hilario Fernández (1905-1974), más conocido como el "hermano Lalo." Español de nacimiento como otros fundadores del espiritismo local, Lalo condujo un liderazgo que proyectó el espiritismo Basilio a la esfera pública como nunca antes había sucedido en el movimiento espírita local, instalándolo en plazas, radios, programas de televisión, eventos multitudinarios de amplia cobertura, etc. 4 En este orden, las conferencias de la institución durante la década de 1950 que fueron publicitadas bajo el eslogan "Jesús no es Dios," provocaron enfrentamientos con sectores militantes del catolicismo (Caimari 1995; Forni 1993) que vieron en ellas no tanto axiomas disputables en materia teológica sino sobre todo cuestionable por el respaldo que el espiritismo empezaba a obtener por parte del gobierno peronista. De hecho, puede sostenerse que "[e]l espiritismo fue la primera práctica 'disidente' que recibió un apoyo oficial [...] que inquietó a los católicos" (Caimari 1995: 202). Para la misma época, algunas expresiones protestantes también comenzaron a intranquilizar los ánimos de la jerarquía eclesiástica (Bianchi 2004; Caimari 1995). De este modo, cuando se produjo el cierre de algunas filiales de la Escuela Basilio por parte de la policía y se le quitó la personería jurídica en 1948 (Escuela Científica Basilio 1997), el presidente Juan D. Perón afirmó que "la mayoría de los asistentes a los centros espiritistas eran peronistas, [y] que la clausura equivalía a la supresión de unidades justicialistas [peronistas]" (Caimari 1995: 203). Al final el mandatario decretó la reapertura de las filiales clausuradas.

En resumen, estas formas espíritas heteróclitas, como otras confesiones coetáneas, colaboraron en el proceso de dar cuerpo a un otro religioso de varias caras en un espacio sociocultural dominado por el catolicismo. En este orden, esta alteridad poliédrica arrojó resultados divergentes en función de la faceta que mostrara a un catolicismo en vías de expansión y consolidación en la estructura estatal, en especial, durante la primera mitad de la centuria (Di Stefano y Zanatta 2000). Para con el espiritismo en particular, el discurso católico fue singularmente agresivo en identificarlo—diatribas mediante— con un culto que se atrevía a postular, y aún a promover, enunciados falaces y heréticos acerca de la naturaleza divina de Jesús. Debe consignarse que junto a esta vinculación europea inicial que dialogaba—de una manera más o menos regular— con la tradición filosófica sembrada por Kardec, ha existido un énfasis claro en todas ellas sobre el valor de la moral. En buena medida, esta moralidad se liga al componente religioso, discutido con vigor en el kardecismo por sectores espiritistas que adhieren a posiciones laicistas.

En síntesis, desde su aparición el espiritismo exhibió un imaginario cristiano *sui generis* que se hace visible en su simbología, prácticas litúrgicas, doctrina y, ciertamente, en su proposición moral (Ludueña en prensa). En este sentido, luego de su ensayo germinal *El Libro de los Espíritus* (1857), los escritos de Kardec mostraron una

referencia directa a este imaginario; tal como puede notarse, por ejemplo, en El Evangelio según el Espiritismo (1864), El Cielo y el Infierno o la Justicia Divina según el Espiritismo (1865), y El Génesis, los Milagros y las Profecías según el Espiritismo (1867). En este orden, fue precisamente Kardec el que se presentó como el "avatar" para traer a través de su obra de codificación "las verdaderas enseñanzas de la moral cristiana" (Pracilio 2009: 45). Por otro lado, en su acomodación social al medio local tuvo lugar un intercambio con un catolicismo cultural que se exterioriza no sólo en los aspectos teóricos y prácticos citados sino, más significativo todavía, en la procedencia religiosa de muchos de sus adeptos. En esta dirección, el espiritismo es visto como "una Doctrina que predica y ejerce el amor fraternal, y hace posible el tránsito por el camino correcto, que nos lleva a la caridad sin límites, y a que la humildad impere en todas las almas" (Pracilio 2009: 45). La relevancia de la reencarnación en la cosmología espírita favorece el progreso moral del ser humano que, al fin, conduce a la pretendida evolución de los espíritus. La impronta moral del espiritismo es cardinal en la doctrina y práctica espírita en tanto que es a través de ella que se favorece la evolución del espíritu encarnado. Por esta razón, la propuesta moral se expresa en distintas dimensiones tales como la caridad, solidaridad, etc. En esta sintonía, se afirma que "[e]l movimiento espírita hoy y siempre necesita un ingrediente básico: el sentimiento de solidaridad que se cristaliza en la labor de cooperación; la obra mancomunada que va del 'decir' [...] al 'hacer'" (La Dirección 34). En un sentido más ecumenista, se sostiene que "[a] los espiritistas nos gustaría que el Espiritismo adquiera ese papel de reformador moral de la humanidad con la que soñaron los Espíritus con Kardec, pero parece que no será así;" por esta razón, continúa el mismo autor, "[t]al vez debamos conformarnos a que es sólo una de las vías para que la Espiritualidad llegue al ser humano" (López 2010: 50).

En adición a la impronta moral que cobra el imaginario cristiano en el proyecto espírita, su simbología deja ver variables cosmológicas de igual extracción. En relación a la Escuela Científica Basilio, Floreal Forni (1993: 22) afirmó que "[1]a doctrina de este centro espiritista coloca muchos elementos católicos en un lugar central, incluida la figura de Jesús como 'el maestro'." En este sentido, pese al alejamiento identitario que en años recientes experimentó respecto al espiritismo superior que históricamente proclamó como núcleo de su actividad (Escuela Científica Basilio 1967), preserva la adscripción a un espiritualismo cristiano centrado en Jesús como ícono de la institución; al cual se suman los "espíritus venerables" de María y José y una renovada auto definición como "Culto a Dios, Confesión Religiosa de los Discípulos de Jesús." Asimismo, la simbología cristiana se presenta en los grupos que asumen la herencia de la Madre María tales como el Culto Cristiano Italia Irma Inglese de Maresco,⁵ la Religión Cristiana Argentina⁶ y la Misión Cristiana de Dios por la Madre María.⁷ Finalmente, otro de los rasgos comunes es, no curiosamente, su institucionalización en formas que no sólo trazan líneas interpretativas específicas en lo filosófico y doctrinal y en la práctica concreta que se nutren de apropiaciones sui generis del espiritismo. Más aún, esta institucionalización obedece a las pautas jurídicas regulatorias que el estado ha venido imponiendo a la práctica de religiosidades no católicas en nuestro país. Veremos a continuación la naturaleza de este proceso.

2. La Institucionalización del Espíritu

El juicio a la Madre María llevado a cabo por supuestas curaciones fraudulentas a través del engaño, e interpretado más tarde en la pantalla del cine por Tita Merello, pudo haber alertado a otras expresiones contemporáneas de ser blanco de las mismas acusaciones por "curanderismo." Por lo tanto, la llamada "identidad precautoria," entendida como mecanismo de auto definición con fines de distinción y protección frente a aquello que la sociedad y el estado sancionan negativamente o, al decir de Pablo G. Wright (2008: 88), como "las estrategias simbólicas de presentación del *self* social en la esfera pública," orientó de forma sistemática la búsqueda de un reconocimiento legítimo que, por entonces y hasta hoy, está dado por la obtención de una personería jurídica. No casualmente, una de las primeras informaciones que se advierte cuando se visitan estos centros es la presencia, tanto en la entrada de muchas de estas instituciones como en los sitios Web oficiales de cada una de ellas, del número de inscripción oficial otorgado por el Registro Nacional de Culto. De modo que este ajuste legal vino acompañado de un acomodamiento social dado por la identidad precautoria.

Para los años de 1920, al igual que muchas otras religiones no católicas que existían en el contexto de un país con un catolicismo que empezaba a experimentar una creciente ebullición que no se detendría hasta promediar el siglo, el espiritismo debió sufrir los escarnios de una iglesia que se constituía de forma progresiva en un actor religioso hegemónico (Bianchi 2004; Di Stefano y Zanatta 2000; Ludueña 2010). Esta posición de privilegio no sólo se expresó a través de la proximidad con el estado o de su presencia en la sociedad —lo cual se evidenció en la fundación de numerosas parroquias en Buenos Aires y el resto del país (Di Stefano y Zanatta 2000)—; tuvo también una destacada manifestación jurídica que visibilizaba las diferencias con otras religiosidades coetáneas. Este aspecto, junto a otros, hacía de las religiones no católicas formaciones heterodoxas que —a la mirada de la jerarquía clerical— debían ser custodiadas por el estado. El principal mecanismo fue de orden legal y permitió, en un intento de respetar el principio constitucional de la libertad de culto, el ejercicio público de tales religiosidades.

Este dispositivo burocrático, por su vínculo con el sistema administrativo de la nación, consistió en el enrolamiento formal de muchas de estas agrupaciones no católicas en la Inspección General de Justicia⁸ con el objeto de obtener la personería jurídica. Esta última proveía una defensa frente a controles policiales o municipales. Dicha estrategia las obligaba a encuadrarse en los márgenes de una estructuración originalmente diseñada para formas organizativas civiles o comerciales. Eso implicaba la admisión de un estatuto y de un reglamento de funcionamiento, la elección de autoridades genuinas, la definición de una misión que justifique su existencia social, creación de una comisión directiva, realización de asambleas de socios ordinarias y extraordinarias que podían ser ocasionalmente supervisadas por inspectores de aquel organismo estatal, redacción de actas asambleísticas, etc. La revisión de varios de los expedientes de asociaciones civiles de carácter religioso presentados ante la citada Inspección, 10 me permitió identificar un alto grado de regularidad en la necesaria construcción de la identidad jurídica de cada una de ellas frente al estado nacional para asegurarse el ejercicio de las prácticas religiosas que cada una de ellas propone realizar. Pese a la heterogeneidad de estas asociaciones persiste, no obstante, la adopción compartida de una forma burocrática asociativa que ha sido común en el campo religioso local, y encorseta los movimientos en estructuras jurídicas ad hoc que responden a lo que la administración de justicia entiende como asociación civil; por lo general, destinada a emprendimientos con fines culturales, sociales, comerciales, etc. Esta ruta legal, en consecuencia, que tornaba factible la vida social y el control de estas asociaciones religiosas no católicas, no se aplicaban a la iglesia.

Esta última ya gozaba de una legitimidad mítica concedida originalmente por la Constitución en su artículo 2, el cual afirma que "el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano." Igualmente sucedía con el Código Civil, donde —en su

artículo 33– se reconocía a la Iglesia Católica como persona jurídica de carácter público junto al estado nacional, las provincias y los municipios. Durante el gobierno de facto ese estatus jurídico se consolidó a partir de la sanción de un conjunto de leyes que no sólo reforzaban la legitimidad de la iglesia, sino que además le dispensaba nuevos beneficios. La más significativa de todas ellas fue la ley 21.745 de 1977, la cual impulsó la creación –de ahora en adelante bajo la órbita del Ministerio de Relaciones Exteriores– del Registro Nacional de Cultos. Ante el mismo, sostenía la mencionada legislación, "procederán a tramitar su reconocimiento e inscripción las organizaciones religiosas que ejerzan sus actividades dentro de la jurisdicción del Estado Nacional, que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana" (ley 21.745, artículo 1).

A la inversa, tal declaración del catolicismo como religión de estado difería de la que se dirigía a denominaciones no católicas. Para el espiritismo, si bien la existencia como persona jurídica le procuraba un marco lícito para el ejercicio religioso, no estaba exenta de otro tipo de controles. Como lo expresaba el decreto 2.037 de 1979, el Registro "tendrá fines estadísticos, de información oficial y de ordenamiento administrativo, además deberá mantenerse actualizado" (decreto 2037/79, artículo 1). Además de estas reglas de juego exógenas que gobernaron la dinámica de las organizaciones en las que se condensaron las diversas visiones del espiritismo, la institucionalización no opacó la invención y reinvención de nuevas formas de imaginar el espíritu. En esta arena, el espiritismo ha venido mostrando una notable versatilidad que todavía no ha sido objeto de un estudio en profundidad. El surgimiento de procesos de fisión, fusión y creación de instituciones se presenta como una de las características más relevantes de la sociología espírita, tanto como parece serlo la antropología del conocimiento de lo numinoso que el espiritismo propone a partir de la activación de sus propios supuestos epistemológicos (véase Ludueña 2001a, 2001b).

A la sombra de este paraguas burocrático de corte asociativo, otro de los rasgos que describe al espiritismo argentino es su distribución geográfica nacional organizada en la modalidad de centros, filiales y sociedades; algunas de las cuales se encuentran adheridas a una estructura jerarquizada, otras están confederadas, en tanto que otras perduran absolutamente autónomas. En el primer caso se ubica la Escuela Científica Basilio; mientras que en el segundo puede identificarse al multifacético universo kardecista caracterizado por sociedades confederadas y no confederadas. Pertenencia institucional que estuvo dada por la Confederación Espiritista Argentina, fundada en 1900 con el fin preciso de lograr un nucleamiento de los centros espíritas que por ese momento comenzaban a generarse en diferentes puntos del territorio nacional (Bianchi 1992; Gimeno, Corbetta y Savall 2010).

En este sentido, uno de los índices de la vitalidad institucional de esta vía espiritista es la formación de organizaciones con una mayor independencia entre ellas. Así encontramos el Consejo de Relaciones Espírita Argentino, Consejo Espírita Internacional, Confederación Espírita Panamericana, Federación Espírita Juvenil Argentina, Federación Argentina de Mujeres Espíritas y Unión Espírita Argentina, entre otras. Los grupos suelen formar parte de jornadas que se llevan a cabo de manera regular. La Confederación Espiritista Argentina, en particular, establece dos tipos de categorías de adscripción: las sociedades y las secretarías de propaganda. En algunos casos, estas y otras organizaciones se inclinan por distintas percepciones u orientaciones doctrinales, etc., que visibilizan las divergencias existentes hacia dentro del campo espírita.

Mientras en la línea kardecista esta lógica llega a materializarse en la agregación y desagregación de las sociedades a la Confederación, en la Escuela Científica Basilio se exhibe una segmentación a nivel de grupos escindidos de la misma por, entre otras

causas, discrepancias doctrinales. 13 Por ejemplo, puede citarse el nucleamiento que gira en torno a nuevas organizaciones como la Asociación Escuela El Maestro Ciencia y Cultura Espiritual, 14 Escuela Espiritista de la Redención, 15 Asociación Escuela Científica María de Jericó Culto Espiritista (San Miguel de Tucumán), ¹⁶ Asociación Escuela Científica de Hermanos de Jesús Culto Espiritista (Rosario), ¹⁷ Asociación Escuela de Espiritismo Superior Blanca Aubreton de Lambert (Rosario), ¹⁸ etc. En la denominación de cada una reaparece, nuevamente, la referencia a la forma jurídica asociativa pautada por el estado nacional y su respectiva personería jurídica. Por otra parte, para el caso del culto a la Madre María, quienes se adscriben como sus seguidores son la Religión Cristiana Argentina, la Misión Cristiana de Dios por la Madre María, Madre María Escuela Espiritual, Templo Cristiano de la Espiritualidad con Dios y la Madre María (Luján y Chivilcoy), 19 y el citado Culto Cristiano Irma de Maresco encabezado por Mario Maresco -más conocido como el "Hermano Mario"-, quien acuñó el llamado "Triángulo Espiritual" -integrado por la Madre María, Pancho Sierra y su propia madre Irma (De Hoyos y Migale 2000; Di Risio 2003; Leone 1992)—. Todos ellos también con sus reconocimientos formales por parte del estado nacional como personas jurídicas.

Acerca de los sostenidos procesos de unificación de los centros kardecistas que debería superar las "estériles divergencias" se afirma lo siguiente. "Las instituciones, en tanto encerradas en sí mismas, volcadas hacia lo interno, realizan un trabajo que hoy aparece como insuficiente, que no se proyecta cabalmente hacia el exterior, debilitándose como consecuencia" (La Dirección 2011: 34). Por esta razón, continúa la editorial, "es ya época de pensar seriamente en una UNIÓN [con mayúscula exalta la fuente] de los Centros y de los espíritas a los efectos de ayanzar por un camino nuevo, convergente que, sin duda, se presentará propicio para el Progreso de todos" (La Dirección 2011: 34). En este sentido, prosigue la editorial, "[p]ara que el 'tiempo de los hechos' esté cercano y 'visible', tiene que hacerse presente primero, en cada institución, en cada dirigente, en cada miembro, el anhelo de sentirse 'partes de un todo' y no 'islotes' no suficientemente productivos y eficientes" (La Dirección 2011: 34). Las "diferencias de interpretación" se presentan como parte del problema en relación con la consolidación de la unificación imaginada. La adjetivación de los espiritismos refiere exactamente a estas discordancias en cuanto a su polisémica identidad. "Parece que es inevitable que al Espiritismo se lo vea desde el ángulo que cada uno quiere verlo, entonces algunos espíritas le agregan nombres propios como adjetivos, para llevarlo hacia donde ellos quieren" (López 2010: 50). Por ello, sentencia más elocuentemente, "el Espiritismo es solamente Espiritismo, y será lo que los espíritas podamos hacer de él" (López 2010: 50). La enumeración de organizaciones espíritas antes mencionadas ilustra de algún modo la compleja trama de tensiones internas del movimiento espírita en Argentina. En este campo, uno de los conflictos viene dado por los disensos con respecto a la importancia concedida a los elementos de culto o a los de la indagación sobre el más allá; en otras palabras, a la distinción entre el ejercicio de un espiritismo más científico o más religioso. Detengámonos brevemente en este aspecto en particular focalizando en una de las líneas del espiritismo nacional.

3. Entre la Ciencia y la Religión

En un intento de retomar el pensamiento de la Madre María, Cueto (n/d a: 65) respondía de forma implícita el reconocimiento de la ciencia en su doctrina exclamando, "¡[c]ómo desconocer las luces del saber, por medio de los conocimientos adquiridos por

la ciencia!" Pese a esta aceptación, estaba claro que se perfilaba un dominio en el cual las "Ciencias Médicas [...] para nada intervienen" y era, precisamente, lo que "la Doctrina" entendía como "la regeneración del alma y su perfeccionamiento por medio de nuestra elevación espiritual" (Cueto n/d a: 82). De esta manera, enfatizaba el autor, "nada y por nada pueden aplicar sus conocimientos teórico-prácticos, en algo que es incorpóreo, sino en lo que entienden y se concreta a la parte visible y palpable, como es nuestro cuerpo humano, en una palabra: la materia" (Cueto n/d a: 83). Con un acento diferente, por otra parte, desde el kardecismo hay un pronunciamiento de que el espiritismo consiste en una ciencia positiva basada en los hechos -tal como lo dijera el mismo Kardec-, y remiten a la participación y el compromiso de figuras eminentes del movimiento espírita europeo decimonónico que se destacaron tanto por su adscripción espírita, como por su trayectoria científica. Así, se citan los nombres de Camille Flammarion (1842-1925), Alfred Russel Wallace (1823-1913) y Gustave Geley (1868-1924), ²⁰ entre otros. Desde ciertos ámbitos del heterogéneo espectro espírita, existe una defensa por un espiritismo científico que establece con claridad las distinciones con respecto a otras formas alternativas (i.e. no científicas). En esa línea, apuntaba Manuel S. Porteiro (1881-1936), uno de los más distinguidos intelectuales del espiritismo argentino, "[n]o son los verdaderos espiritistas los que creen en la bancarrota de la ciencia frente a los problemas del alma; por el contrario, es la ciencia para éstos el fundamento de sus creencias, sin los hechos positivos, experimentales, el Espiritismo carece de base, y su filosofía sería uno de tantos sistemas metafísicos, una de tantas religiones" (Porteiro 2011: 39). En Constancia, revista perteneciente a la sociedad espírita homónima, suelen incluirse artículos acerca de hallazgos científicos de actualidad que son leídos en clave espírita. En esta dirección, junto a la importancia de la moralidad cristiana con el que se asocia el habitus espírita (Ludueña en prensa), se propone como una ciencia basada en la observación y análisis de los hechos espirituales. Esta visión era también compartida por la versión de espiritismo introducida por la Escuela Científica Basilio en sus primeras etapas.

Esta magnífica ciencia no tiene secretos para nadie; habla un lenguaje claro, sin ambigüedades; en ella no hay nada místico, nada alegórico, susceptible de falsas interpretaciones. Quiere ser comprendida por todos, y lejos de oponerse a la difusión de la luz, la quiere para todos; no exige una creencia a ciegas; nos dice que antes de creer hay que ver; apoyándose sobre la razón, será siempre más fuerte que los que se apoyan en la nada (Escuela Científica Basilio 1948: 1-2).

Situada en una vereda opuesta a la fe, esta perspectiva edificaba su propia identidad en un contexto más general que se distinguía tanto de la confesionalidad católica como de otras expresiones espíritas o filosóficas de tono más elitista. Bajo la lógica de la simplicidad y de una propuesta ecuménica, la doctrina y la práctica se mostraban como potencialmente asequibles para todos, al tiempo que igualmente todos eran poseedores de las competencias mediúmnicas que en otros ámbitos solo estaban destinadas para personas selectas con cualidades excepcionales. Los referentes implícitos de esta última cita parecen haber sido, entonces, tanto las creencias esotéricas ligadas al ocultismo, como las religiones sostenidas en dogmas aceptados en la fe siendo el catolicismo aquí el primordial referente-. La Escuela Científica Basilio denominó a su doctrina como "espiritismo superior," en tanto que le permitía instituir una diferencia con un espiritismo de salón y teñido de creencias mágicas y religiosas respecto a los fenómenos espirituales que eran tan serios y dignos de estudio como lo eran para los kardecistas. Ambos senderos, a fin de cuentas, recurrían a las llamadas "materializaciones de espíritus" y, eventualmente, a su descripción a través de la "mediumnidad vidente" -también conocida como "videncia"-. Sin embargo, la tónica singular que la institución imprimió a sus prácticas rituales la separó notablemente de la sesión que había caracterizado al espiritismo tradicional. La recurrencia de los "salones llenos" que podía advertirse en las prácticas cotidianas, los cuales fueron los escenarios litúrgicos por excelencia de la denominada "liberación espiritual," se transformaban en los deícticos de una masividad que en las décadas subsiguientes le haría cobrar una importante notoriedad pública. Sobre ella me detendré más adelante; volvamos ahora a la discusión sobre las tensiones acerca de la naturaleza científica del espiritismo, las que no pueden desligarse de las prácticas que se realizan habitualmente en la institución.

En general, los centros espíritas suelen desarrollar actividades que se emparentan con lo que definen como el "mundo espiritual." En la histórica Sociedad Constancia, por ejemplo, se llevan a cabo sesiones de videncia, escritura y psicometría, mediumnidad parlante y desarrollo mediúmnico, como sesiones de estudio de la doctrina espírita. La "reunión mediúmnica," explica Raúl Texeira (2010: 24), "se destina a fomentar una mayor vinculación entre las mentes," y consiste "en una reunión energética por excelencia, en las que la energía de los dos campos, el encarnado y el desencarnado, se funden para que se eleven las criaturas de la Tierra en la conquista de la felicidad interior." Por otro lado, la Escuela Científica Basilio propone dentro de su plan ritual el culto a Dios, la liberación espiritual, materialización de familiares y amigos, e impartición de fluido, entre otras. Estas prácticas descansan en general sobre los supuestos doctrinales que surgen de lo que los adeptos comprenden como la investigación espírita del más allá. Desde este ángulo, el fluido es visualizado como un flujo de partículas evolucionadas que permiten revitalizar el estado espiritual de quien las recibe a través de la práctica en cuestión.

El fluido no tiene propiedades curativas —en la concepción biomédica—, sino más bien paliativas si se trata de una enfermedad de "origen espiritual" o, más aún, moral. En este orden, según sostiene Miguel Algranti (2007: 113) —quien ha venido estudiando las teorías etiológicas de la enfermedad en la Escuela Basilio—, la cura se presenta como una "combinación terapéutica" en la que "a la medicina como ciencia le corresponde aplicar las técnicas que maneja en el dominio de la materia, que tratan, alivian y hasta 'sanan' el cuerpo;" en tanto que, por otro lado, "a la cura espiritual le corresponde erradicar las verdaderas causas fundantes de la enfermedad, que por supuesto pertenecen a dicho ámbito." En última instancia, todas las enfermedades tienen un punto de partida espiritual para esta forma de espiritismo. No obstante, esto no impide la acción de la biomedicina que esta institución, al igual que todas las demás, se esfuerza en recalcar. El fluido espiritual es, entonces, una práctica más entre otras y no representa en absoluto el centro ritual de la institución haciendo de ella meramente una "comunidad terapéutica" sustentada en la "curación física o psíquica del convocante" (Santamaría 1992: 27).

En resumen, aunque sin duda resta más indagación de casos concretos en este terreno, puede aventurarse la hipótesis de que lo que podría identificarse como un imaginario científico en el espiritismo, se exhibe de modo polisémico en al menos tres avenidas principales. El primer lugar es el de la legitimidad de la biomedicina para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades del cuerpo físico o, como se entiende en términos *emic*, de "la materia." El segundo es el los descubrimientos (no necesariamente pertenecientes al campo biomédico) que se generan en las distintas ramas de la ciencia como tema de interés para el espiritismo, en tanto y en cuanto dicho saber permitiría la validación de algunos de sus postulados. El tercero es la condición de cientificidad que se adjudica en el proceso de la revelación sistemática de la naturaleza del más allá. Bajo estas formas, la ciencia aparece recurrentemente en el discurso espírita abonando el matiz investigativo del espiritismo en contra de cualquier tipo de dogmatismo; este

aspecto, en especial, suele entrar en tensión con actividades de carácter más religioso en la práctica.

En este orden, si bien a largo de su historia se definió como un "culto espiritista," a partir de los años de 1990 la Escuela Científica Basilio inició una serie de cambios en su identidad institucional que involucraron, por un lado, la permanencia de elementos que tradicionalmente fueron afianzados como emblemáticos del espiritismo superior proclamado por la institución (e.g., la "ciencia espiritual"); por otro lado, se aceptó la incorporación de componentes que hasta ese momento habían sido discutidos y que posibilitaron su nueva definición como religión (Ludueña 2007). Esta mutación global de la organización no estuvo exenta de dificultades y fragmentaciones, algunas de las cuales derivaron en nuevas instituciones (algunas de las cuales mencioné en el ítem anterior) que decidieron continuar con lo que concebían como la verdadera identidad espiritista. A este proceso se sumó la relativización y negación del espiritismo como denominación esencial de su identificación pública. Este proceso de reconstrucción identitaria fue en parte una respuesta a dos movimientos globales externos. Primero, la metamorfosis del campo religioso que se caracterizó por la emergencia de nuevas religiosidades que, en muchos casos, recibieron una valoración social negativa. Segundo, los intereses del estado, canalizados por el Registro Nacional de Cultos, para legislar y regular oficialmente el complejo de actores sociales no católicos que iniciaron una refiguración del paisaje religioso nacional en las últimas décadas del siglo pasado.

Pese a todo ello, la reivindicación de las prácticas espirituales desarrolladas en la institución como científicas subsistió sin cambios significativos; continuando las semejanzas entre la ciencia espiritual y la secular para revalidar su parentesco. Así, "la ciencia espiritual es un conocimiento racional, pues utiliza una de las funciones de la mente del ser humano: la razón, para elaborar un ordenamiento cierto y lógico de los hechos que estudia;" más aún, "no es producto del azar ni del pensamiento mágico" (Escuela Científica Basilio 2005). Por otra parte, se consolida la condición de religión y desaparece el término espiritismo de la retórica actual como categoría de autoadscripción. La importancia de la ciencia espiritual, históricamente constitutiva de la identidad institucional, es complementada con una más acentuada retórica religiosa. En la discursividad litúrgica aparece el uso de términos que hablan de las acciones rituales como "ceremonias religiosas," lo cual evidencia un giro semántico que la coloca en el concierto de otras religiones. Asimismo, hay aceptación de que es una "entidad religiosa" que profesa una "fe religiosa comprobada." También se dice que "sustenta una religión: la Idea Nueva," la cual "permite el desarrollo de la ciencia espiritual a través de un método propio de investigación científica espiritual [por eso] es una religión particular que no se asemeja a otras, al no contener dogma."

Sin embargo, una innovación respecto al componente científico en la configuración identitaria es su subordinación a la religión; jerarquización que, por otra parte, fue tradicionalmente contestada argumentándose ahora que "la tarea investigativa es producida exclusivamente dentro del ámbito de la actividad religiosa" (discurso del Director General Espiritual ante el Consejo Argentino de Relaciones Internacionales, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Asimismo, hay un reconocimiento explícito de los vínculos históricos con el catolicismo; una religión que por sus enfrentamientos fue su antípoda por excelencia. "Desde sus comienzos, [la Escuela] siempre celebró Fiestas Espirituales muy semejantes a las de otras creencias religiosas, especialmente de la Iglesia Católica [...] La Escuela hoy se reconoce como una confesión religiosa" (discurso del Director General Espiritual en el 80° aniversario de la institución, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Junto a la persistencia de lo científico y el lenguaje

religioso como cambios de identidad se relativizó y hasta negó el espiritismo adhiriendo a un espiritualismo más ambiguo y divorciado del espiritismo tradicional. "[S]e hablaba del espiritismo dentro de la Institución [...] Jesús no había sido Espiritista y la Escuela desde sus inicios, siguió las Enseñanzas del Maestro, Jesús de Nazaret [...] La Escuela Científica Basilio, no es Espiritista" (discurso del Director General Espiritual en el 80º aniversario de la institución, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Esto conllevó a una reformulación de la retórica cotidiana institucional, en la que de mediumnidad se pasó a hablar de "sentidos espirituales," la práctica espiritual fue reemplazada por "tarea espiritual," la definición como culto y asociación espiritista por "Enseñanza Espiritual" y "confesión religiosa" que rinde culto "únicamente" a dios, entre otros cambios.

Muchas de estas transformaciones trajeron dificultades en su implementación. Mientras desde las directivas de la jerarquía central de la organización a los directores espirituales de cada filial se instaba a adoptar la nueva terminología, y los documentos administrativos de circulación interna distribuidos en las sedes incluían los nuevos vocablos, muchos miembros continuaban empleando las terminologías habituales. Más aún, una buena parte de los adeptos continuaban adscribiéndose como espiritistas en una prueba de adhesión a la idea de la institución histórica que siempre habían conocido; esto sucedía, al menos en los casos registrados, en los representantes de la generación adulta ligada con las experiencias de la edad de oro de la entidad. Estos miembros prefrieren seguir hablando en términos de mediumnidad y espiritismo, mostrando un conflicto de imaginarios no resuelto entre lo viejo y lo nuevo. En suma, se imagina una forma de espiritualismo científico como religión. Esta tensión, específica de la Escuela Científica Basilio, se exhibe análogamente en otras líneas del espiritismo aunque con singularidades que restan aún por indagar.

Conclusiones

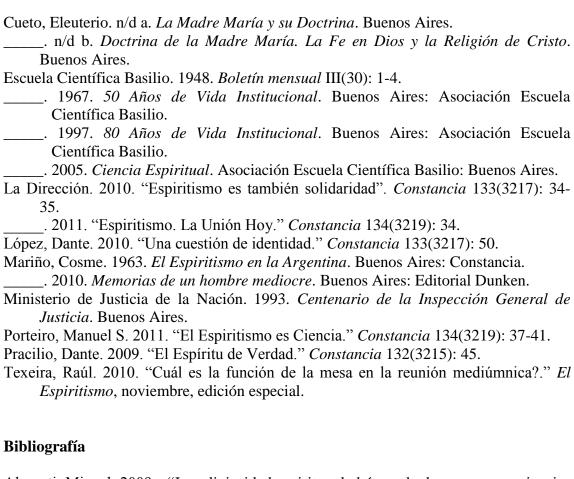
El artículo se propuso recorrer los estudios sociales sobre el espiritismo en Argentina, centrándose en los tópicos que algunos de ellos vienen sugiriendo; por ello, vimos en la moralidad, la institucionalización del espíritu y el imaginario científico propuesto, puentes que establecen de modo genérico áreas comunes a los distintos trayectos espíritas. Otro aspecto que resulta simbólicamente relevante, y que se relaciona con los otros, es su posición en un plano cosmológico ecuménico basado en una perspectiva universalista de la existencia humana, su creación y destino; el sujeto referencial de la discursividad doctrinal e institucional es la humanidad. Vimos aquí que el espiritismo, al igual que otras religiones, se expresa mayoritariamente por canales institucionalizados—aunque datos recientes no tratados en este artículo muestren ahora movimientos menos formalizados—. Eso no quita que eventualmente se presenten faccionalismos que deriven en la formación de renovadas modalidades de ser espírita, y muy probablemente también cobijadas por un resguardo legislativo. Tampoco queda excluida la reinvención de los imaginarios visibles en nuevas teologías, prácticas y tradiciones.

La institucionalización del espíritu mostró intentos explícitos por regular su actividad, lo que implícitamente derivaba en su domesticación en la lógica racional impuesta por la burocracia del estado. La diversidad es encausada en los márgenes de la estatalidad, al tiempo que las divergencias que se han venido presentando en las distinciones a los requisitos exigidos para las religiones católicas y no católicas conduce a una diversidad sin pluralismo. La institucionalización —o burocratización del carisma, en término weberianos— no es sinónimo de unificación ni es, por lo tanto, contraria a la

segmentación. El carisma es encauzado en la senda de una legitimidad jurídica sin la cual la vida social del movimiento queda sujeta a la amenaza sistemática de su propia extinción. El proceso implica la incorporación de un esquema burocrático al que responde el estado, y es inoculado en el funcionamiento administrativo y formal de cada organización religiosa. El estado es capaz de sancionar desarreglos burocráticos sin entrometerse en la dinámica religiosa de la institución o, por el contrario, involucrarse directamente en ambas cuando lo considera sea de *motu proprio* o solicitado por adeptos de la misma. Aquí, el miembro religioso es para el estado un "socio activo" con derecho a reclamar justicia frente a actos que considera ilegítimos por ser contrarios al reglamento oficial que el centro, filial u institución religiosa —en tanto asociación civil—declara como suyo. La convergencia entre carisma y burocracia suele cristalizarse de forma dramática en situaciones puntuales de tensión y conflicto interno; la Escuela Científica Basilio ofrece ejemplos contemporáneos, sobre los cuales no me he podido explayar.

Por otra parte, se hizo evidente que las distintas líneas espíritas han venido mostrando disímiles grados de visibilidad pública a lo largo de su historia. En este sentido, aún cuando no me detuve sobre este ítem, es claro que existe en la matriz cultural local un imaginario de la muerte en el que al espiritismo le cabe un lugar asociado con un folklore acerca de fenómenos extraordinarios que, rechazado por varios espíritas, lo sitúa al nivel de prácticas tales como el juego de la copa -actividad que parece practicarse con fines lúdicos en ciertos círculos juveniles urbanos-. En no poca medida, buena parte de la creación cinematográfica moderna procedente de Hollywood que es consumida preferentemente por la misma fracción etaria, tematiza cuestiones relacionadas con la muerte, las apariciones y lo demoníaco, exaltando y facilitando la producción de un imaginario religioso sobre el más allá y la acción intencional de fuerzas espirituales sobre el mundo terrenal que termina siendo anexada al espiritismo. De manera similar sucede con otras vías de visibilización en la arena pública, cuya ilustración podemos encontrar en las exhibiciones de los últimos años en la Feria Internacional del Libro, tanto de la Confederación Espiritista Argentina como de la Escuela Científica Basilio. Un caso aún más relevante y sobre el que resta investigar es el de la Escuela Magnético Espiritual ubicada en Colonia Jaime en Santiago del Estero; terreno que trabajos focalizados están comenzado a estudiar (Suárez 2013). Allí se muestra una presencia pública regional acentuada con proyección en la vida económica, social, política y cultural de la zona de radicación. Otro caso de la aparición pública está dado por la publicación de revistas a través de órganos de difusión institucional, realización de charlas y conferencias públicas, sitios de peregrinaje como el de Pancho Sierra en Salto (en la provincia de Buenos Aires), rituales públicos como la visita periódica al mausoleo de la Madre María o al de la hermana Irma de Maresco en el cementerio porteño de la Chacarita. En resumen, si bien el espiritismo argentino resulta notablemente heterogéneo comparte elementos en común y, concomitantemente, exhibe diferencias que en ocasiones lo condujeron a fisiones colectivas. Es deseable que los estudios futuros permitan comprender las singularidades de cada manifestación espírita, tanto como las conexiones simbólicas, históricas y sociológicas que las vinculan entre sí y con la sociedad argentina.

Fuentes



Algranti, Miguel. 2009a. "La religiosidad espirita y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado." *Mitológicas* XXII: 85-91.

______.2009b. "Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de las Escuela Científico Basilio de Buenos Aires." *Scripta Ethnologica* XXIX: 109-119.

_____.2009c. "'Fluido Espiritual para Visitantes'. Imposición de manos en la Escuela Científica Basilio." *Folklore Latinoamericano* XII: 12-25.

_____.2010a. "Memoria y Ritual en el espiritismo popular de Buenos Aires." *Cuadernos de investigaciones del Mundo Latino* X: 16-41.

____.2010b. "Conversión Religiosa en el espiritismo de la Escuela Científica Basilio." *Scripta Etnológica* XXIV: 1-14.

Baczko, Bronislaw. 1999. Los Imaginarios Sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bianchi, Susana. 1992. "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política". Pp. 89-128 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por D. Santamaría et. al. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____. 2004. Historia de las Religiones en la Argentina. Las Minorías Religiosas. Buenos Aires: Sudamericana.

Bubello, Juan P. 2010. Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas. Buenos Aires: Biblos.

Caimari, Lila. 1995. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina* (1943-1955). Buenos Aires: Ariel-Espasa Calpe.

De Hoyos, María y Laura Migale. 2000. *Almas Milagrosas, Santos Populares y Otras Devociones*. Buenos Aires: Ediciones Naya. CD-ROM.

Di Risio, Mónica. 2003. "Espiritistas". Pp. 99-102 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y L. Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

____ y Alejandro Irazabal. 2003. "Escuela Científica Basilio". Pp. 111-118 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Ferrándiz, Francisco. 2004. Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela. Bilbao: Universidad de Deusto.

Forni, Floreal. 1993. "Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina". Pp. 7-23 en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II*, editado por Alejandro Frigerio. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Frigerio, Alejandro. 2001. "Umbanda." Ciencia Hoy 11(65): 27-31.

Frigerio Alejandro e Hilario Wynarczyk. 2004. "Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2001". Pp. 107-44 en *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, editado por J. Richardson. Nueva York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.

Gimeno, Juan, Corbetta, Juan y Fabiana Savall. 2010. *Cuando hablan los espíritus*. *Historias del movimiento kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Hess, David J. 1992. "New Sciences, New Gods: Spiritism and Questions of Religious Pluralism in Latin America." *Occasional Paper* 11:26-40.

Lavazza, Víctor H. 2007. "Comunidad y Experiencia en un Culto Brasileño: Los Caminos del Santo Daime en Argentina." Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Leone, María Cristina. 1992. "Un caso de religiosidad popular urbana: el culto a la Madre María en Buenos Aires". Pp. 79-88 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por D. Santamaría *et. al.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Ludueña, Gustavo. 2001a "Dos experiencias místicas de lo numinoso." *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 6:87-118.

_____. 2001b. "Cosmología y epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 6:67-77.

_____.2007. "Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino". Pp. 87-112 en *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*, editado por J. I. Follmann y J. R. Lopes. Porto Alegre: Armazém.

_____.2008. "Spirits and Spirit's Consciousness in a Latin American Religion." Ponencia presentada en el *Annual Meeting and Conference of the Society for the Anthropology of Consciousness*. 19 al 23 de marzo, New Haven.

_____.2009a. "Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino." *Debates do Ner* 15:71-103.

_____.2009b. "Cuando los espíritus hablan: la imaginación política en el espiritismo porteño." Ponencia presentada en el *XXVIII International Congress of the Latin American Studies Association*. 11 al 14 de junio, Río de Janeiro.

_____.2010. "'Religious others': explorations on diversity and pluralism in early twentieth-century Argentina." Ponencia presentada en los Open Seminars of the Centre of Latin American Studies, 15 de febrero, Cambridge, Reino Unido.

_____.2011. "Popular epistemologies and 'spiritual science' in early twentieth-century Buenos Aires". Pp. 609-631 en *Handbook of Religion and the Authority of Science*, editado por J. R. Lewis y O. Hammer. Leiden: Brill.

_____.(En prensa). "Persona, Moralidad y *Ethos* Religioso en el Espiritismo Argentino" en *Periferias Sagradas. Antropología de las Heterodoxias Sociorreligiosas en Buenos Aires*, editado por Pablo Wright. Buenos Aires: Biblos.

Olmos, Paola. 2003. "Confederación Espiritista Argentina". Pp. 103-110 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

Prandi, Reginaldo. 2012. Os Mortos e Os Vivos. Uma Introdução ao Espiritismo. São Paulo: Editora Três Estrelas.

Santamaría, Daniel. 1992. "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología". Pp. 7-45 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por Daniel Santamaría. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Suárez, María Victoria. 2013. "Las heterodoxias religiosas: 'El Espiritismo Luz y Verdad' en Santiago del Estero. El caso de Colonia Jaime (1929-1932)". Tesis de

Licenciatura en Sociología, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero.

Wright, Pablo. 2008. "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión." *Caminhos* 6(1): 83-99.

¹ Doctor en Antropología (UNSAM / CONICET). Universidad Nacional de San Martín/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico: galuduena@hotmail.com

² El trabajo reciente y único de recopilación documental de varias asociaciones espiritistas kardecistas llevado a cabo por un equipo del Programa "Patrimonio y Creencias" del Instituto de Investigaciones Históricas del Museo Roca de Buenos Aires, reúne un importante conjunto de fuentes primarias que esperan todavía un estudio en profundidad para reconstruir la historia social de esta vertiente espírita en Argentina. Parte de lo relevado se vio reflejado en dos obras que permiten ampliar el conocimiento historiográfico sobre esta expresión del espiritismo local (Gimeno, Corbetta y Savall 2010; Mariño 2010). Quiero expresar un sincero agradecimiento a Juan Corbetta por permitirme el acceso a dicho material.

³ En lo que sigue entenderé el imaginario al modo sugerido por Bronislaw Baczko (1999: 30), es decir, como un dispositivo simbólico que "asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano." De este modo, el imaginario puede constituirse igualmente en "un esquema de interpretaciones pero también de valoración" (Baczko 1999: 30).

⁴ Tal vez eventos comparables en calibre se encuentren en la difusión popular de Pancho Sierra y, más tarde, de la Madre María; quien teniendo un importante predicamento en sectores populares a comienzos del siglo XX llegó al cine de la mano de la afamada actriz Tita Merello (1974), y fue acompañada en su funeral en el cementerio de la Chacarita por el presidente Hipólito Yrigoyen.

⁵ Registra 10 filiales repartidas entre la Capital Federal, provincias de Chaco y, principalmente, Buenos Aires (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=maresco&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

⁶ Registra 72 filiales distribuidas en distintas provincias del interior, de las cuales la mayoría se ubica en la provincia de Buenos Aires (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=cristiana&qq=&s=4800, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

⁷ Presenta 5 filiales en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Misi%F3n+Cristiana+de+Dios+&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

⁸ Creada en 1893 por decreto del presidente Luis Sáenz Peña, recibió originalmente el nombre de "Cuerpo de Inspectores de Sociedades Anónimas", luego "Inspección General de Sociedades" y, finalmente, "Inspección General de Justicia", teniendo a su cargo la supervisión jurídica de asociaciones civiles y comerciales así como el poder de conceder la personería jurídica para su ejercicio público (Ministerio de Justicia de la Nación 1993).

⁹ Según indica el Código Civil: "Comienza la existencia de las corporaciones, asociaciones, establecimientos, etcétera, con el carácter de personas jurídicas, desde el día en que fuesen autorizadas por la ley o por el Gobierno, con aprobación de sus estatutos, y confirmación de los prelados en la parte religiosa" (artículo 45).

¹⁰ Los expedientes analizados corresponden a asociaciones adscriptas a diferentes denominaciones religiosas (evangélicas, judías, espiritistas, etc.), e inscriptas desde la última década del siglo XIX hasta la actualidad. Deseo expresar mi agradecimiento por la disposición de las autoridades de la Inspección General de Justicia de la Nación por el acceso a dicho material documental.

¹¹ Entre estos privilegios jurídicos pueden citarse, por ejemplo, las leyes 21.950 (1979), 22.552 (1982), 22.162 (1980), 22.430 (1981) y 22.950 (1983). Dichas legislaciones se enmarcan en otra ley precedente, la 17.032 (1966) sancionada durante el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía (1966-1970), en la que el estado otorgó a la Iglesia "libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el cambio de su competencia, para la realización de sus fines específicos."

específicos."

12 El antecedente de este organismo viene del "Registro de Cultos no Católicos" creado por inspiración católica en 1943, y del "Fichero de Cultos" que lo sucedió fundado en 1948 por el decreto 31.814. Más tarde, erigido en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional, uno de los objetivos del Registro Nacional de Cultos fue la supervisión de religiosidades foráneas que podían amenazar el "ser nacional."

Uno de los ejemplos paradigmáticos en este campo fue el de los Testigos de Jehová a causa de su relación con los símbolos nacionales (Frigerio y Wynarczyk 2004).

- ¹³ La Escuela Basilio presenta 50 filiales en el exterior (http://www.basilio.org.ar/index_2.htm, Escuela Científica Basilio) y un total de 284 establecimientos registrados en Argentina (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=escuela+cientifica+basilio&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).
- ¹⁴ Posee 17 sedes en las provincias de Buenos Aires, Mendoza, San Luis, Córdoba, Tucumán y La Pampa (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+El+Maestro+Ciencia+y+Cultura+Espir itual&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).
- Registra 20 filiales distribuidas en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Mendoza y la Capital (http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=asociacion+escuela+espiritista+de+la+redencion&Submit=++Bu

scar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=maria+de+jerico&Submit=++Buscar++&qq=,

- General del Registro Nacional de Cultos.

 17 http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+Cient%EDfica+de+Hermanos+de+Jes
- "http://www.culto.gov.ar/registro.php'?q=Asociaci%F3n+Escuela+Cient%EDfica+de+Hermanos+de+Jes%FAs&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.
- ¹⁸http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+de+Espiritismo+Superior&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.
- http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Espiritualidad+&Submit=++Buscar++&qq=, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.
- ²⁰ Precisamente con el nombre de Dr. Gustavo Geley la sociedad Dios y Progreso inauguró en 1928 el Laboratorio de Estudios Metapsíquicos, cuyo fin fue el de desarrollar una investigación experimental de los fenómenos espíritas.

Pentecostalismo, política, elecciones y poder social

Pentecostalism, politics, elections and social power

Pablo Semán¹

Resumen

El crecimiento del pentecostalismo en Argentina tiene sentido político, pero no electoral. En este artículo analizamos los supuestos que refuerzan la investigación de su valor electoral y exponemos las razones que incitan a un giro analítico: el que subraya su carácter de canalizador de un cambio de relaciones de fuerza social en el campo religioso.

Palabras claves: Pentecostalismo, Poder, Elecciones

Abstract

The article states that Pentecostal growth in Argentina has political, but not electoral, relevance. The commonplace assumptions that insist on its electoral value are examined and reasons calling for a new interpretive turn are presented: Pentecostalism, it is argued, is causing a change in the set of power relations that structure the religious field.

Keywords: Pentecostalism, power, elections

Introducción

La interrogación acerca de las relaciones entre grupos evangélicos², especialmente pentecostales, y la esfera pública es recurrente en la producción de los cientistas sociales de la religión que se ocupan del caso argentino. En el presente artículo reseñamos brevemente la producción reciente relativa al mencionado caso y, en el marco de una explicitación de los posibles supuestos de su emergencia, y a partir de ella, discutimos las posibilidades del vínculo religión y política en el caso de la expansión evangélica en Argentina.

En nuestra argumentación avanzaremos hacia tres objetivos entrelazados. En primer lugar consideramos necesaria la exploración de las eventuales situaciones electorales que puede desencadenar la presencia de una masa demográficamente evangélicos (mayoritariamente pentecostales), de pero consideramos críticamente dicha posibilidad y, sobre todo, evaluamos la posibilidad de concebir lo político de la presencia evangélica de una manera diferente. Es que, en segundo lugar, el punto de llegada de nuestro trabajo es plantear una hipótesis acerca del significado político del crecimiento evangélico motorizado por los pentecostales: que el mismo implica una trasferencia de poder social en la definición y producción de lo religioso. En este contexto nos interesa un tercer objetivo: que como resultado de todo el recorrido que emprenderemos surjan indicaciones que objetiven y discutan los supuestos bajo los cuales se problematiza la relación entre religión y política en este caso³.

Para avanzar en estos objetivos resumiré los logros de los estudios actuales acerca de las relaciones entre evangélicos y política. Luego me referiré a los supuestos que estimo determinan un interés tan fuerte en la cuestión (y a los límites de ese enfoque). Finalmente ensayaré un argumento que propone superar los límites de la problematización actual desplazando el interés hacia una problemática soslayada pero tal vez tanto o más importante que la relativa al poder político electoral derivado del crecimiento evangélico

1. Una nueva generación de estudios sobre pentecostalismo y política

Hace veinte años Saracco (1989 y 1992), proponía acercarse a la relación entre Pentecostalismo y política a través de una hipótesis: entre el peronismo, que promediando los años 50 parecía agotarse, y el Pentecostalismo, que comenzaba a tornarse masivo, podía divisarse un juego de relevos carismáticos de forma tal que la religión emergente reemplazaba al movimiento político en el despliegue de potencialidades de integración⁴. Poco después, Marostica (1998) afirmaba para la relación entre evangélicos y política una ecuación análoga, con otras referencias. En una época posterior (años 80 y 90) partiendo de la conjunción de los efectos de la democratización y de la perdida de hegemonía política del peronismo en los sectores populares. Marostica intentó encontrar evidencias de que el pentecostalismo movilizaba los sujetos que dejaban disponibles las vacancias originadas por erosión de identidades sociales y políticas consideradas tradicionales, en la trayectoria del entonces emergente

Movimiento Cristiano Independiente⁵. Sus hallazgos respecto de la singularidad del pentecostalismo desarrollado en la Argentina fueron notables, ya que agudamente observó la "argentinización" de la denominación y, al ser uno de los pioneros en utilizar conceptos relativos a la teoría de los movimientos sociales para comprender movimientos religiosos (Marostica, 1994)⁶, mostró la utilidad de estos conceptos más allá de su aplicación entonces exclusiva al estudio de movimientos sociales "positivos" al gusto de los sociólogos ⁷. Sin embargo no consiguió dar cuenta de lo que hubiera sido considerado en EEUU como un gran *point* en la cuestión específica (esto no implica una evaluación negativa del mérito de su trabajo, sino una elaboración crítica de las condiciones de su recepción que no valorizaban como interesante nada que no fuera un resultado electoral): en los parámetros establecidos de evaluación de significación académica, que son por otra parte los que moldean la emergencia de la pregunta, el fenómeno no era relevante. El pentecostalismo no movilizaba votos, no encarnaba una tendencia teológico política interesante, no daba lugar, en definitiva a fenómenos como los que se observaban en otros países de América Latina en los que el aumento del peso demográfico del Pentecostalismo se traducía, o acompañaba de fenómenos políticos que afectaban el orden social global de las sociedades en que se desarrollaban (sean estos efectos electorales o institucionales) 8. Tanto en el caso de Saracco como en el de Marostica parecía suponerse que un quantum de peronismo (o de identidad tradicional) era transmutable en religiosidad pentecostal, y, luego, nuevamente, en vocación política eiercida desde la confesión adquirida. La evidencia de esa dinámica no pudo ser mostrada, al menos al grado de ser significativa para la vida política nacional.

Pero las tentativas de explorar el vínculo evangélicos/evangélicos y política no cejaron. Así es que, más recientemente, entre 2000 y 20012, han surgido trabajos empíricos⁹ sistemáticos que insisten, sobre nuevas bases, sobre la relación entre evangélicos y política.

¿Que nos permiten concluir dichos trabajos respecto de esa relación? Antes que nada que todas las presunciones acerca de la apatía social y política evangélica que agobiaban los diagnósticos de los años 70, 80 y 90 se revelan problemáticas. Dicha apatía parecía más bien el resultado de lo que Padilla (1991:5) describía como el resultado de "el complejo de minoría", "la escatología futurista", y el peso de "misioneros ajenos a las sociedades en que llegaban" y a las que se limitaban a salvar almas. Lejos de ser efecto de un plan o conspiración esta condición podía cambiar, en algún grado y forma, desde que el Pentecostalismo tuviese líderes y desarrollos autóctonos, estuviese compuesto por fieles y líderes entramados en la vida social y política nacional. ¡Vaya si se ha comprobado! Si hay algo en lo que coincide la bibliografía reciente es en que no han faltado las tentativas políticas adoptadas desde diversas posiciones del mundo evangélico que han sido frecuentes y variadas en diversas dimensiones. Veamos tres comprobaciones relevantes de los estudios recientes.

En primer lugar podemos saber que los evangélicos han sido protagonistas de distintos tipos de iniciativa política¹⁰: la defensa de sus derechos como minoría religiosa (enfatizado por Winarczyk 2009 y 2010), la toma de posiciones en partidos políticos que consideraron potencialmente expresivos de sus cosmovisiones (también Míguez y Semán 2001, Wynarczyk 2009 y 2010), la formación de partidos políticos a nivel nacional (Marostica 1998, Wynarczyk 2010, Algranti 2009), la formación de organizaciones de nivel subnacional (Carbonelli 2012) y la participación individual en proyectos políticos en los que fieles y líderes evangélicos consideraron apropiados para expresar no solo sus inquietudes ciudadanas más generales, sino, también la

especificidad de sus inquietudes y/o argumentos como evangélicos¹¹.

En segundo lugar en la dimensión de la orientación político-ideológica se da la oportunidad de confirmar un hecho referido a un ítem que permanentemente se renueva en la discusión académica y que es necesario poner en perspectiva: los evangélicos en general e incluso los pentecostales cuya vinculación con las formaciones políticas de derecha fue vista como necesaria y natural asumen puntos de vista sumamente variados¹². Se posicionaron como independientes, pero también apoyaron experiencias políticas que se identifican con variaciones mayoritarias de la política argentina. Se aproximaron a la Alianza por la Justicia la Educación y el Trabajo, formación política que llegó al gobierno en 1999, apoyando al Frente País Solidario, que se presentaba como la cara más progresista de la coalición que implicaba a la Unión Cívica Radical. Pero luego, en circunstancias como las de 2001, en las que el descrédito de las formaciones partidarias tradicionales era grande, asumieron posiciones que se aproximaban a las de la izquierda o a las de los movimientos sociales que fueron parte del conjunto de fuerzas que terminó desplazando al gobierno de la Alianza antes del fin de su mandato (Wynarczyk 2009 y 2010 describe estas variaciones de forma circunstanciada).

Este conjunto de hechos nos demuestra que no deberían caber dudas acerca de la amplitud y la contingencia de las posibilidades políticas de los evangélicos. Una contingencia que siempre se resuelve de manera provisoria en términos de un juego que depende de quiénes y cómo interpelan a los evangélicos (y a qué fracciones de los mismos) y del tipo de dirigentes evangélicos que asume la dirección de un proyecto político así como de los conflictos y relaciones de fuerza de que se trate en cada momento. Tal vez, la última casamata desde la cual se pueda intentar adjudicar un conservadurismo esencial a los pentecostales, es el supuesto de que los momentos más liberales de la agenda política contemporánea pueden ser un límite intransponible para una parte importante, tal vez mayoritaria, de ellos y por ende en los evangélicos- en la medida en que sus filas están engrosadas por el crecimiento de los "siempre sospechosos pentecostales". Pero, con el tiempo, los evangélicos y los evangélicos, que no le sacan el cuerpo a ningún desafío en pos de adaptarse (actualmente, lo sabemos, el rock y la juguetería erótica forman parte de sus aculturaciones) podrían mutar en aspectos que ahora son motivo de execración. En última instancia la ratificación de ese límite no desmiente la variabilidad y la contingencia de los posicionamientos políticos que hemos descripto como contingentes y plurales, contrapuestos a la predicción que les adjudicaba un conservadurismo "natural".

Una tercera comprobación es que, a diferencia de lo que sucede en Brasil, los esfuerzos político-electorales de los evangélicos en la Argentina se han visto escasamente recompensados en términos de fenómenos y análisis que comprueben un fuerte desarrollo político y/o electoral efectivo o potencial del pentecostalismo o de los evangélicos en general. Es importante destacar esta cuestión porque buena parte de la formulación de esa relación como objeto de investigación surge de la elaboración de una inquietud primaria: el crecimiento evangélico, motorizado por el crecimiento de los pentecostales, que supondría un notable cambio socio-cultural, podría tener consecuencias políticas en cuanto a la representación partidaria, programática y electoral. El cambio religioso, se supone, acarrea un cambio cultural que no podría dejar de tener expresiones político-electorales. Tal ha sido la expectativa en esa conexión que se considera necesario explicar el fracaso o la expectativa en esa conexión que se considera necesario explicar el fracaso o la inexistencia de las expresiones electorales

evangélicas y pentecostales –como si no fuese lo más probable- o se desplazan al futuro las probabilidades de que esa conexión se haga por fin evidente. La lectura de conjunto de los dos volúmenes editados recientemente por Wynarczyk -que deben ser considerados como complementarios entre sí- ayudaría a resolver la renovación sin fundamentos empíricos de esa expectativa¹³. En el primero (Wynarczyk 2009), en el marco de una recapitulación y extensión de todo el conocimiento sobre el desarrollo de los grupos evangélicos, se destaca el análisis de la acción política en que los evangélicos han tenido más éxito: la movilización colectiva en defensa la igualdad de derechos en el campo religioso que, más allá de sus logros inciertos y todavía en proceso, deja el saldo de vertebrar un sujeto colectivo capaz de movilizarse por derechos relativos a la condición minoría religiosa en el contexto de un proceso en el que el Estado va dejando muy lenta y conflictivamente su condición de confesional. En el segundo (Wynarczyk 2010) aborda la serie de experiencias de participación política elaboradas por diversos grupos evangélicos. Pero al exponer dichos desarrollos centrándose en el acontecer propio del mundo evangélico, logra plantear la cuestión de la política como una forma de conocer más el mundo evangélico sin presuponer que sea necesario o posible que el crecimiento de ese mundo sea definitorio para el acontecer político nacional. Podemos sintetizar esta lectura en lo siguiente: en el caso argentino los pentecostales y los evangélicos no son importantes para la política nacional o subnacional, pero sus relaciones con la política son importantes para conocer mejor a los pentecostales y a los procesos sociales en que decanta su crecimiento, especialmente en la articulación de una agenda, de distintos momentos institucionales y de jerarquías en el seno del conjunto de los grupos evangélicos.

2. Religión y Política, Pentecostalismo y elecciones: las condiciones de una pregunta que retorna.

Haciendo un balance global de la producción latinoamericana de los años que llegaban hasta 1998, Daniel Míguez (1998:3) sostenía que nadie escapaba a la tentación de "discutir las potenciales y encubiertas (porque nunca presentes ni evidentes) repercusiones del pentecostalismo sobre la vida económica y política de los países sudamericanos". En un contexto en que no estaba comprobado que "los destinos políticos y económicos de los países en que el pentecostalismo ha sido más influyente hubieran sido sustancialmente distintos sin su presencia" (Míguez 1998:3) se preguntaba algo que todavía puede tener sentido. Ante lo que se evidenciaba como una desproporción entre esfuerzos y expectativas de un lado, y las demostraciones empíricas, por otro, dudaba de la relevancia que tenía "discutir la influencia del pentecostalismo en la política y en la economía si, de hecho, su incidencia en las mismas tiende a cero" (Míguez 1998:3). En el caso argentino, no en el brasileño, por ejemplo, es necesario retomar esta provocativa e incisiva pregunta no como una impugnación sino como una incitación a explorar los supuestos que llevan a insistir en la conexión entre crecimiento pentecostal y política a través de las elecciones. Insistimos, no para clausurarlas sino para interrogar el sentido que posee el límite hallado por estas

para elaborar una articulación más sofisticada de la relación entre política y religión. Una respuesta posible a la pregunta planteada por Míguez (¿por qué se insiste en investigar una relación que toda vez que se investiga se revela menos rica de lo que se imagina?) es que hay tres supuestos generales que están presentes en la fuerza y la insistencia con que la cuestión se presenta.

En primer lugar hay una razón que hace entender que el desarrollo de estos estudios la década 2000/2010 tenga un incentivo específico que no podrían haber tenido en otra época en la Argentina. Los estudios sobre el pentecostalismo fueron avanzando en diversos aspectos del fenómeno y si bien faltan muchísimos aspectos por conocer y actualizar, así como también son necesarias integraciones y capitalizaciones del estado de la cuestión, es innegable que el del potencial de movilización política constituye un aspecto (no el único aspecto) a conocer. Para decirlo conceptualmente: el desarrollo del sistema de investigaciones a nivel nacional y regional ha dado lugar a una lógica de especialización que hace que los estudios sobre la relación política y pentecostalismo sean necesarios y se parezcan más a trabajos de investigación en el marco de una discusión colectiva con más apelación a referencias empíricas que a especulaciones genéricas que se obligan a resolver los "grandes temas nacionales" bajo la forma de la predicción de "grandes cambios" (función profética a la que muchas veces las ciencias sociales no logran extraerse cuando conceden a las solicitaciones de convertirse en el oráculo del futuro). En el contexto del crecimiento de la "división social del trabajo de investigación" la cuestión del pentecostalismo y su relación con la política necesitaba ser recuperada. Ya no como el análisis de un eventual apocalipsis social ("invasión sectaria", "relevo de referentes de certidumbre fundamentalistas en tiempos de incerteza", etc.) sino como la delimitación y resolución de un hueco en el marco de un crecimiento del campo de investigaciones y en un marco en que, ya respondidas ciertas preguntas, comienzan a delimitarse o quedar pendientes otras. En este mismo contexto un determinante más específico aún: el desarrollo brasileño en ciencias sociales por su cercanía, y por las relaciones de colaboración que se establecen entre científicos brasileños y argentinos, sobre todo en los últimos 25 años, alentó la renovación de expectativas en torno de la conexión pentecostalismo- política ya que en Brasil esa conexión, en lo específicamente electoral, mostraba como antecedente y aval una serie de resonantes éxitos evangélicos que parecía habilitar el sentido en el que avanzan las conjeturas de los cientistas sociales de la Argentina¹⁴.

En segundo lugar apuntemos una presunción sociológica que viene embutida en este sostenido interés y engendra dichas conjeturas. El cambio sociodemográfico, el aumento de la cantidad de fieles evangélicos, interpretado como un cambio radical de motivaciones relativas al plano de la "cultura", no tendría como no tener una traducción en el campo del poder y de las mediaciones político-electorales. Este supuesto está más allá de preferencias macroteóricas explícitas ya que puede presentarse acompañando las posiciones más vinculadas a la problemática clásica de la sociología de la modernización (Wynarczyk 2009 y 2010), a la obra de Bourdieu (Algranti 2009)-específicamente a la necesidad de actualizar y contextualizar la noción de campo religioso-, o a las adhesiones teóricas más sofisticadas-como la postulación de una condición posmoderna, la teorización crítica del capitalismo o

la renovación post-estructuralista de la teoría de la hegemonía (Algranti 2009)-. Este supuesto implica la presunción de que el desarrollo del pentecostalismo se combina con un cambio societal y se alía a la premisa de la necesaria correlación entre los cambios sociales y los políticos disparando el interés por la conexión política y religión. Este supuesto contiene como requisito otro que examinaremos más detalladamente en el apartado siguiente: que el crecimiento del pentecostalismo supone un cambio radical de los marcos interpretativos de los sujetos que se convierten tanto en el campo religioso como en el campo social. El citado caso brasileño tal vez hava reforzado este matiz argumental: luego de décadas de crecimiento pentecostal, y de la mano de los esfuerzos de grandes iglesias evangélicos -como la IURD o la Unión de Asambleas de Dios- (pero no sólo de ellas), en Brasil han surgido importantes bancadas evangélicas. Tal vez se esté dando una situación en la que por el influjo de los dos ítems citados en el argumento anterior (la suposición de que los cambios culturales traccionan los políticos y la de que el crecimiento del pentecostalismo implica un nítido cambio cultural) la búsqueda de la conexión religión y poder sea captada con analogía a los casos y los análisis que responden a otros contextos y modelos de análisis (franceses o brasileños) y se lleve los esfuerzos que merecerían, pero no reciben, las posibilidades locales (argentinas), contemporáneas y novedosas de esa relación. No se trata simplemente de negarle cualquier validez a los mencionados supuestos. Se trata más bien de dimensionar lo social (y el cambio religioso, en la medida en que este es en parte un cambio social) de manera tal que esas eventuales correlaciones puedan discernirse sobre escalas más sutiles y en diversos carriles y no sólo sobre un tipo de fenómenos. Es decir sobre distintas formas de distribución de poder social (y no sólo sobre las político electorales y sin suponer que los cambios políticos -incluso los político institucionales- son efecto de y no, como sucede a veces, condición del cambio religiosoesto es que la relación política religión es bidireccional-).

En tercer lugar registremos una situación que es parte del sentido común más arraigado de las ciencias sociales y del sentido del prestigio en su práctica. Si las cuestiones del poder son las causas en última instancia del cambio y la continuidad social, es lógico que ellas sean las más importantes de la sociología y que, por lo tanto, atraigan el interés de todos aquellos investigadores que quieren vincular su trabajo de investigación a lo que más importa. El problema que puede presentarse es que la percepción de esa relación, la búsqueda de esos vínculos, esté informada tanto por las necesidades de inscribir el propio trabajo en una escala de prestigio, como por expectativas derivadas del predominio de ciertos modelos históricos que, tal vez, no agoten ni contemplen adecuadamente la casuística contemporánea. En el contexto de este motivo (y del problema que señalamos) hay un aspecto específico a tener en cuenta para entender la pregnancia de esta interrogación por la productividad político electoral del pentecostalismo. Ella ha sido sumamente prolífica en investigaciones y descubrimientos cuando se dirigió a las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina. La proyección política del catolicismo se ha verificado en las diversas influencias de su doctrina en las elites, en la relativa difusión popular que tuvieron, otrora, ciertas posiciones católicas frente a temas civiles. Y un interés paralelo y recompensado es el que recogen todos los procesos en los que puede discernirse el declive a largo plazo, relativo, conflictivo y para nada lineal de la influencia católica en la vida pública. Es necesario pensar hasta donde el formato de las interrogaciones y respuestas que ha servido para indagar la situación de una iglesia que ha tenido durante largo tiempo una relación simbiótica con el Estado (y cuya separación del mismo representa un tipo muy específico de conflicto), no se ha convertido, inadvertidamente, el parámetro que promueve, pero también ocluye, la percepción de las relaciones posibles entre religión y política en el caso de los evangélicos. Este modelo orienta las interrogaciones buscando tipos de influencia que corresponden más bien a la historia y las posibilidades e incluso los horizontes del catolicismo (y tal vez, más restringidamente, a las características de las relaciones entre catolicismo y estado en determinados países y en ciertos lapsos de tiempo). Es necesario preguntarse si las relaciones entre evangélicos, pentecostalismo y poder no pueden captarse mejor pensando en otras formas posibles de redistribución del poder social que la influencia programática y política sobre las elites, la escena pública o el poder político electoral. En una respuesta a esta interrogación avanzaremos en el próximo punto.

3. De la disputa por la representación política a la disputa sobre las religiosidades establecidas.

El desarrollo del pentecostalismo en la Argentina ha seguido un derrotero tratado varias veces en la bibliografía citada y no puede decirse que en esta hayan sido obviados totalmente algunos aspectos sutiles de la problemática. No puede decirse que, por ejemplo, el debate haya permanecido en la ingenuidad originaria de procurar atribuirle al pentecostalismo un espíritu protestante clásico capaz de "modernizar" las sociedades latinoamericanas en el plano económico. Sin embargo en el caso argentino hay ciertos aspectos que no terminan de cobrar la relevancia y, especialmente, la articulación, que pueden tener para plantear de una forma más sensible las relaciones entre política y pentecostalismo. De un lado las relaciones que existen entre los modos de desarrollo del pentecostalismo, las clases populares y el peronismo. De otro las relaciones entre el desarrollo del pentecostalismo y las formas de concebir las disputas por el poder social.

3.1-Pentecostalismo, Peronismo y límites electorales

Las limitaciones electorales de las experiencias evangélicas y pentecostales obedecen tanto a cuestiones "internas" como "externas" al mundo evangélico. Entre las primeras la imposibilidad de consensuar entre diversas fracciones la necesidad de un camino político electoral y una formación política ad hoc y, no menos importante, la suposición de que el hecho de pertenecer al mundo evangélico trae una diferencia al campo ético cultural que se supone nutriría la formación de posiciones político electorales. Entre las cuestiones "externas" al mismo se encuentra la relativa constancia de las identidades político-electorales preexistentes. Quisiera plantear aquí dos cuestiones que forman un puente entre los mencionados planos internos y externos y hace entender los límites no

subrayados en el fracaso de las experiencias político electorales de los evangélicos en la Argentina. Estas cuestiones son el carácter de la experiencia pentecostal y su relativa falta de pertinencia y fuerza para generar procesos de identificación y articulación política y la forma de presencia del peronismo en la Argentina que tiende a inhibir fuertemente la aparición de alternativas políticas en los sectores populares (insistimos, la mayor parte de los pentecostales).

El carácter de la experiencia pentecostal

La experiencia pentecostal, no por su referencia a Dios, a lo sagrado, no porque sea "opio del pueblo", sino por una cuestión lógica que queremos dilucidar, no ofrece aristas fáciles al llamado político. Una síntesis anticipada del argumento es que se proyectan conclusiones que corresponden al nivel de las asociaciones pentecostales y evangélicas al nivel analítico en que se sitúan las conversiones que no son homologables.

Veamos brevemente la estructura de esa experiencia y su potencial relación con la política para mostrar que hay una tensión estructural entre las iniciativas que siempre son de algunos dirigentes y la sensibilidad político-religiosa del conjunto de los fieles.

En primer lugar estimo que no se toma suficientemente en cuenta el hecho de que el consensuado modelo de las tres olas de implantación de las diversas vertientes evangélicas corresponde más a los formatos de institucionalidad pentecostal y evangélica que a las formas en que sedimentan las identidades colectivas y las experiencias creyentes de los pentecostales en la vida cotidiana¹⁵. Todo lo que sabemos sobre las conversiones al pentecostalismo en este nivel, que es diferente y transversal respecto de la historia de las instituciones pentecostales, es que estas se dan a partir de búsquedas o situaciones personales definidas por los actores como problemas personales (por violencia familiar, necesidad económica, "vicios", crisis existenciales), en las que diversas figuras del milagro "resuelven el problema", canalizando supuestos religiosos previamente existentes en el marco de dispositivos institucionales específicos (acompañamientos, exorcismos, mediaciones de pastores, obreros, hermanos, terapias del tipo sanidad interior, etc.) y basándose en la legitimidad previamente existente del cristianismo y de la idea de mediadores privilegiados de los dones del Espíritu Santo, de la presencia de Jesús, del amor de Dios. Esto tiene dos consecuencias que en la urgencia por encontrar lazos entre "cambio religioso" y política pueden quedar obviadas (con el inconveniente de que ese olvido es la base de la comprensión de la dificultad del lazo que se postula como posible). La primera es que este tipo de cambio religioso, que implica un cambio de adscripciones denominacionales declaradas, no implica un cambio tan marcado de orientaciones culturales. De hecho varios autores han insistido en la eficacia que ha tenido para el pentecostalismo su adaptación a ciertos parámetros católicos en lo ritual (principalmente Wynarczyk 1989) y más aún en el hecho de que el pentecostalismo convalida una expectativa cosmológica que en realidad no cambió en los sectores populares sino que fue dejada de lado por las corrientes modernizantes del catolicismo¹⁶. La segunda es que si puede caracterizarse a todas las derivas y contenciones que llevan a un sujeto a hacerse pentecostal como "proceso de conversión", "pasaje", o formas de elaboración del sufrimiento social lo cierto es que si el pentecostalismo contiene estas búsquedas, es difícil esperar que de ellas suria un movimiento político aunque no necesariamente los desaliente (del mismo modo que no surge un movimiento electoral de un tipo de preferencia por una medicina u otra, por una forma de terapia psicológica u otra, de una elección profesional u otra). Lo que se sabe sobre este plano, el de las experiencias creyentes, el que debe ser considerado para evaluar cual puede ser el destino electoral de las iniciativas de algunas cúpulas evangélicas, no habilita a pensar que la masificación del pentecostalismo sea la base de algún interés político-electoral específico y diferente salvo en lo referente a la demanda de libertad religiosa (formulada esta de maneras muy específicas). Es entonces obvio que será, en todo caso este último interés el que origine movimientos más importantes y duraderos en relación a la política. Y que esto sucederá en la medida en que haya una conciencia muy aguda de discriminación religiosa, de injusticia antidemocrática. Si esto último ha sucedido, y solo en parte, es porque el reconocimiento de la diversidad religiosa en Argentina por parte del estado sigue caminos lentos e insuficientes, pero mínimamente capaces de contener de forma jerárquica y desigual la diversidad religiosa. Por otro lado, y a esto nos referíamos más atrás cuando afirmábamos que la relación religión-política es bi-direccional, es preciso atender el argumento planteado por Míguez: que el crecimiento del pentecostalismo en la Argentina debe parte de sus posibilidades al clima creado por la emergencia de la democracia.

Pero hay una dimensión institucional que agrega dificultades a la posibilidad de que los fieles se acojan a las eventuales pretensiones políticas de algunos dirigentes evangélicos. Poco se toma en cuenta otra dinámica que afecta a las bases pentecostales y es la que sigue. Es muy probable que buena parte (sino la mayor) de la población pentecostal se congregue en un modo eclesial que emerge en los últimos 30 años y conforma una cuarta ola (autóctona, local, ecléctica, autónoma y micro) que además podría ser vista como la contrapartida de los emprendimientos llamados neo-pentecostales ¹⁷. Debe decirse, además, que las pequeñas iglesias que constituyen una expresión numéricamente importante del desarrollo pentecostal ¹⁸, y combinan rasgos teológicos e institucionales de las iglesias de las tres ondas, conforman el modo de institucionalización que está más próximo a los modos sedimentados del pentecostalismo entre los fieles (ya que esas iglesias acompañan desde la base la sensibilidad de al menos una gran parte de los fieles).

Habitualmente se ignora la entidad de estas iglesias categorizándolas como "informales". Esa caracterización, puramente negativa, hace recordar la crítica de Grignon y Passeron a Bourdieu que partiendo del acuerdo con los conceptos más abstractos de Bourdieu (campo, habitus, capital), refutan parte de sus análisis mostrando que los mismos identifican los parámetros del análisis con los standards de los grupos dominantes y se pierden de reconocer la positividad de las formas subalternas (en un análisis que mas que denunciar redobla la dominación simbólica). En ese sentido es preciso entender que el uso de la idea de "informalidad religiosa" tiende a despojar de entidad humana y sociológica a formas de religiosidad que más allá de la pequeñez de su escala de acción no son ni indefinidas ni insignificantes.

Interpolar este dato, y recuperar su positividad ontológica, ayuda a explicar una

observación recurrente en cuanto a las dificultades que afrontaron los emprendimientos político electorales de pentecostales y evangélicos: que la masa de los que reivindican la pertenencia religiosa no se convirtió en el número de votos esperados (¿cómo esperar otra cosa de la profunda distancia social que hay entre proyectos de líderes de algunas iglesias o los promotores de estas iniciativas en su intención de ser mediadores en el espacio público-, y los comportamientos de la masa de fieles que deberían haber sido y no llegaron a ser sus votantes?). La cuestión excede una posible creencia de los sujetos pentecostales en los ideales normativos a los que formalmente adhiere una parte de nuestra época: que la religión y la política van por separado. La disociación de los comportamientos entre propuestas político electorales evangélicas de algunos líderes y la votación real de los fieles no sólo se debe a que los fieles posean una visión "correcta" acerca de la división de las esferas (aunque haya algo de esto). De acuerdo a lo que venimos diciendo los líderes pertenecen a un tipo de iglesias y los votantes probables a unas radicalmente otras y, además dispersas. Los fieles y los dirigentes de los proyectos político electorales evangélicos viven en universos sociales muy diferentes más allá de profesar una fe en común. Aún en el caso de que el pastor de una mega-iglesia pentecostal se decidiese a desprestigiarse parcialmente como pastor para obtener poder político – un poder por demás efímero como el de una diputación-, aún cuando lograse que toda su iglesia se encolumnase tras él, sería difícil conseguir que lo haga su denominación específica (la Unión de Asambleas de Dios, por entero, por ejemplo). Pero si lograse todo eso, sería casi imposible que lograse la adhesión del resto de los evangélicos congregados en comunidades dispersas por origen y vocación que como dijimos más arriba no tienen en su experiencia religiosa ningún motivo urgente de politización diferente de la que ya tienen (y son justamente ellos los que necesitaría sumar para acceder al cuantioso piso electoral que exige un cargo electivo que consolidaría en un nuevo piso los proyectos electorales de los líderes). En la ignorancia de esta cuestión reside parcialmente el error de percepción de los líderes pentecostales que ven frustrados sus empeños electorales y que, con justicia, Wynarczyk (2010:132) considera la ingenuidad sociológica de pretender que las membresías se transforman, casi sin perdida, en votos como si se tratase de un monto transferible.

El peronismo como desafío a la ingenuidad sociológica

La citada ingenuidad no es monopolio de los pastores/políticos ya que también ha sido practicada por sociólogos que, de haber considerado la si que aguda sociología de los dirigentes territoriales peronistas, habrían podido predecir esos fracasos electorales. Es que la otra causa del escaso predicamento de los pastores pentecostales, que consideran disponible como votantes a la masa de fieles evangélicos es que no consideran la calidad de las adhesiones políticas previas de esos fieles. Cómo muy pertinentemente observa Carbonelli (2012) fueron estos dirigentes, con muchísimo conocimiento práctico, y muy poca ingenuidad, los que intuyeron que los esfuerzos político electorales de los evangélicos no darían frutos y negociaron rudamente con ellos, ofreciéndoles muy poco espacio en sus listas electorales, sabiendo que, como se diría en Argentina, "no tenían nada".

La razón de fondo, percibida por los dirigentes peronistas y desestimada por los pastores, es el profundo compromiso entre los pentecostales de las clases populares (la mayor parte de los evangélicos y los pentecostales, que, además son los que se congregan en iglesias autónomas) y el movimiento peronista. Tal como hemos afirmado en otra parte, la afinidad por el peronismo está fuertemente presente en los esquemas de acción de los habitantes de todas las generaciones de los barrios populares (en los que habitan los pentecostales). Y esto se refuerza con el hecho de que la territorialidad, la pertenencia barrial, que es actualmente el fundamento de la sensibilidad de las nuevas generaciones peronistas (Merklen, 2005), es también, un importante fundamento de los procesos del crecimiento/fisión pentecostal que hemos citado como operadores del grueso de la expansión pentecostal en los últimos 30 años (Semán 2010). Para decirlo en pocas palabras: un pastor pentecostal de barrio tiene más relaciones de cooperación con el municipio, casi siempre peronista de su localidad que con cualquier federación o entidad denominacional.

Pero hay algo más importante aún. Por el hecho de que el peronismo no ocupa en la vida cotidiana un espacio que corresponda a una dimensión separada de esa cotidianeidad, y por que en los sectores populares no hay demasiadas posibilidades de "exterioridad" respecto del peronismo¹⁹, ocurre algo que no puede entenderse si se insiste en entender al peronismo como un "partido", como una instancia competitiva de un sistema pluralista (y no como un momento de la constitución de la experiencia cotidiana de la producción social de las clases populares): la identidad peronista es de una durabilidad y una capacidad de asimilación de otras posiciones identitarias cualitativamente superior a la que presenta cualquier otra identidad religiosa o política. Por esto es más fácil que un fiel pentecostal encuentre caminos propios para seguir adhiriendo al peronismo que suceda que la identidad pentecostal sea la fuente de una desafección de dicha identidad "política" y el numen de una demanda de expresión política alternativa. La falta de permeabilidad al llamado para que los "hermanos" voten "hermanos" no es una situación metafísica ni incomprobable: es cierto que falta comprobación estadística absoluta y sistemática pero no es menos cierto que hay datos cuantitativos y cualitativos que no pueden dejar de tenerse en cuenta como indicaciones muy fuertes del grado en que la afinidad peronista bloquea otras direcciones posibles para el voto²⁰. En 1998, una época en la que surgieron, murieron y resurgieron movimientos electorales evangélicos, en una fecha muy próxima a la peor performance electoral histórica del Peronismo, los evangélicos votaban al peronismo en un 70 % (Romer 1998). Esto significa no solo que es la opción política mayoritaria de los pentecostales sino que, inclusive, eran parte del conjunto de los electores peronistas más fieles. Las sucesivas elecciones testimoniaron la ineficacia del llamado a votar hermanos por el sólo hecho de ser hermanos. Los datos cualitativos no son solo muestras de motivos posibles en abstracto. Surgen de recurrencias que no indican su proporción, pero si una indicación de su peso social: indican sensibilidades, esquemas que informan la acción colectiva en secuencias de largo plazo. En procesos etnográficos que no son simplemente relevamientos de respuestas a preguntas abiertas del investigador, sino relevamiento de la actividad de las personas en tiempo real y en su propias motivaciones, la afinidad entre pentecostalismo y peronismo surgía como una "estructura del sentimiento", como un lenguaje que pone en comunicación lo personal y lo público, capaz de configurar comportamientos sociales en los que la pentecostalidad se presenta en dialogo con la identidad y las estructuras políticas del peronismo -tal como se muestra en Míguez y Semán (2000) y en Semán (2001) y, últimamente, en Carbonelli (2009 y 2012). En dichos trabajos se ve, precisamente, como los líderes evangélicos de diversos rangos de importancia desarrollan proyectos políticos de mediano alcance, restrictos a territorios municipales y provinciales, en los que se coordinan y subordinan a estrategias que en un nivel más amplio son conducidas por el peronismo.

La diferencia con el caso brasileño ilustra aún más la pertinencia del argumento que estamos planteando y, tanto como ello, la imposibilidad de trasladar ese caso, mecánicamente, a la Argentina. Si en Brasil ha sido posible elegir un contingente significativo de legisladores evangélicos es por dos razones que van más allá del crecimiento demográfico de los pentecostales y la instalación de un cambio moral con traducción necesaria e inmediata al espacio electoral: 1- Porque el sistema electoral brasileño permite elegir diputados con muchos menos electores que en Argentina. Y en esas circunstancias el poder de movilización de una gran iglesia pentecostal, resulta más significativo, sobre todo cuando sucede que 2) no existe en Brasil un partido político capaz de concentrar, en el grado que lo hace el Peronismo en la Argentina, la representación popular y sucede también que 3) que la capacidad de movilización de una iglesia muy organizada en circunstancias como estas hace más potente la significación electoral aludida en 1).

Así por el hecho de que mirado en detalle el cambio cultural que supone la creciente adhesión al pentecostalismo no implica una discontinuidad cultural tan abrupta, como por el hecho de que de un cambio de ese tipo no se deriva una aspiración de alternatividad política (mucho más cuando una identidad política fuerte ofrece caminos y posibilidades de caminos que evitan las salidas alternativas) se entiende más claramente que las tentativas electorales de algunos líderes pentecostales o evangélicos no sean capaces de movilizar una base demográfica amplia y aparentemente disponible. Ahora bien ¿todo esto, y todo lo que sabemos en general sobre el desarrollo del pentecostalismo no tienen ningún significado político?

3.2. Pentecostalismo y poder social

El campo religioso

Todo esto que ha sido recogido parcialmente en la bibliografía ayudaría a superar con nitidez las presuposiciones del tipo: crecimiento pentecostal=cambio ético-cultural=cambio político electoral. Pero hay otras cuestiones vinculadas a estos mismos datos (y a otros que se agregan) que permitiría percibir cambios notables en relaciones de fuerza en dimensiones de lo social que no son lo político electoral. El requisito es dialectizar ciertas concepciones que no tienen razón para ser inamovibles.

La noción de campo religioso ha sido frecuentemente utilizada hasta ser una referencia convencional y obligada. Algunos autores entienden que esta noción subsume

criterios analíticos abstractos y consideraciones históricas y que, por ende, debe disociarse el concepto de las situaciones concretas en las que fue aplicado para que la noción de campo religioso deje de confundirse con el caso francés (en el contexto de este debate pueden considerarse, por ejemplo, las posiciones de Algranti 2009 y las de Semán 2006)²¹. Sin embargo no hace falta, en este contexto, referirnos a dichos autores ya que entre todas las sugerencias críticas se destaca el hecho de que ha sido el propio Bourdieu el que planteó 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" (1985:103), 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".

Esto implica entender que la definición de los bienes del campo de 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 (una definición que implica al analista como parte tomadora en ese campo). Así Bourdieu admitía de una manera que los usos mas frecuentes del concepto de campo religioso todavía no, el hecho de que la diversidad cultural y temporal de una sociedad, hace de los campos religiosos dominios mucho mas variables, imprecisos y heterogéneos que los que se presupone en general y de lo que obligaba pensar su texto de 1971.

En las últimas décadas han surgido importantes trabajos que reflejan la heterogeneidad del campo religioso en Argentina en el sentido que resumiré ²²: leyéndolos de conjunto puede advertirse la superposición de una serie de formas de religiosidad relativas a diferentes periodos históricos, a sus sedimentaciones o emergencias, a diferentes lógicas institucionales y a disímiles prácticas de apropiación. En el campo religioso heterogeneizado, lejos de ocurrir lo que describe Bourdieu en 1971, no compiten tan sólo distintas formulas de comprender la eucaristía, de administrar la salvación. En el campo religioso se confrontan concepciones que tienen como bien religioso a la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc-. En el campo religioso heterogeneizado compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios (o sea religiones que afirman la existencia del algo así como lo espiritual y otras que rechazan esa categoría o, al menos, la forma de dividirla de lo físico y lo psicológico). Lógicas encantadas desde siempre, lógicas que han sustituido el encantamiento por el compromiso militante y lógicas que tratan de recuperar el milagro luego de toda militancia. Al menos actualmente el campo religioso es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, antes, que nada, nociones de persona y alteración de las que las religiones son un elemento coparticipante. Solo una mirada que proyecta de forma descontrolada la modernidad europea versión 1970, o solo una mirada que tome partido por las definiciones católicas y protestantes clásicas, podría reducir el campo religioso a lo "espiritual", cuando en los campos religiosos realmente existentes encontramos denominaciones y corrientes que implícita v explícitamente rechazan las distinciones e incluso los rótulos "espíritu" v "cuerpo" (v estas es una cuestión que obliga reflexionar muchísimo hasta donde la ciencia v determinadas religiones no comparten toda una plataforma ontológica que naturaliza como a-problemática la forma científica en que se ha establecido la ahora discutida idea de que "religión" es una experiencia universal). Pero además el campo religioso heterogeneizado es multidimensional y debe distinguirse lo que ocurre en sus elites de lo que ocurre en sus bases. Es en este punto que debemos recuperar un análisis que hemos hecho más arriba: si diluimos el enorme caudal de fieles que suponen las iglesias pequeñas bajo el rótulo de "religiosidad informal" estamos acomodando inconcientemente el análisis a las medidas, percepciones e intereses de las grandes iglesias pentecostales. Este sesgo del análisis no solo es "injusto" y sociocéntrico. También es distorsivo por que tiende a ignorar un aspecto que es decisivo para discernir la complejidad de unas relaciones de fuerza sociales. Allí donde la religiosidad "informal" prolifera, el control de los que supuestamente monopolizan la legitimidad de ejercicio debe considerarse crecientemente en duda. Quizás por este camino pasan algunas de las principales cuestiones políticas del crecimiento del pentecostalismo que son las que rescatamos en el análisis que sigue.

La heterogeneidad estructural entre el pentecostalismo y el catolicismo

Esta elucidación resulta particularmente productiva si se aplica a un hecho específico a propósito de la relación entre religión y poder. El pentecostalismo y el catolicismo son religiones de consistencia muy, muy diferentes en ciertos aspectos. No tanto en las identidades y experiencias a que dan lugar en el mundo popular como a las dinámicas con que se expanden y se relacionan con otras instancias de lo social. Mientras el catolicismo ha nacido en intimidad con las instituciones centrales del poder (y con las redes sociales que con más frecuencia lo encarnan) los evangélicos, y en especial el pentecostalismo han debido hacerse endógenos a la sociedad argentina y salir de una situación periférica para aproximarse al centro todo lo que es posible (la marginalidad del pentecostalismo es tal que son raros los casos de miembros prominentes de las elites política, social, y económica que pertenezcan a esta denominación). En forma paralela y combinada a este rasgo sucede que mientras el problema central del catolicismo es darle lugar a la diversidad (ni tan poca que implote, ni tanta que estalle) el del pentecostalismo y de los evangélicos en general es inverso: constituir la unidad (ni tanta que ahogue, ni tan poca, que debilite). A la división denominacional, solo superable a través de la constitución de términos que son ambiguos comunes denominadores, que permiten su permanente reinterpretación y las consecuentes divisiones, se suman los efectos dispersivos de uno de sus núcleos centrales, el sacerdocio universal. Es muchísimo mas probable que alguien se haga pastor siendo pentecostal, fraccionando la iglesia a la que concurre, que alguien se haga sacerdote siendo católico. Esto repone una lógica relativamente igualitaria y muchas veces plebeya en el seno de una práctica que, por referirse a la totalidad, a las tradiciones en nombre de las cuales se instituye una iglesia y a la divinidad no puede dejar de ser algo jerárquica. El sacerdocio universal permite que el pentecostalismo y la fe evangélica en general crezcan por fisión mientras el catolicismo permanece y se extiende entre las generaciones por su capacidad de integrar de forma subordinada (es decir por incorporación).

A esta serie de diferencias deber sumarse otra que sólo en algún grado está alineada con la división catolicismo /evangélico-pentecostales: se trata de la división entre visiones que enfatizan las categorías de milagro y sus formas holistas, y las que enfatizan la experiencia religiosa en sus formatos institucionales, digamos, sintéticamente, alejados del carisma y de una noción de actualidad de dones del Espíritu Santo.

Si se mira el campo religioso más allá de las definiciones cristalizadas, tal cual lo sugerimos y fundamentamos más arriba, se puede observar entonces que la oposición catolicismo/ pentecostalismo se relaciona (sin ser perfectamente congruente) con la oposición encantamiento-desencantamiento. En ese sentido puede verse en esa una oposición una disputa. ¿Cuál? : a través del campo religioso (y en el campo religioso) se procesa el conflicto en el que se legitiman y priorizan definiciones de persona, de práctica religiosa, de formas de institucionalización. Ellas son transversales al catolicismo y al pentecostalismo, pero su desarrollo no es el mismo en cada campo denominacional. En el ascenso del pentecostalismo debe entreverse la enorme influencia que adquieren al mismo tiempo los grupos subalternos y las miradas encantadas de la religión. A través del crecimiento de las llamadas expresiones informales crecen nociones de religión y de agentes legítimos. Es así que con el crecimiento del pentecostalismo no solo hay pluralización y desmonopolización y sin que sea necesario que eso se exprese en el orden de la política y el estado, hay cambio de relaciones de fuerza, emergencia de nuevas legitimidades, desplazamiento del poder de producción y nominación de unos agentes a otros, de unas concepciones a otras. Desplazamientos que no dejan de tener, además, su contenido de clase. El Pentecostalismo crece y motoriza el crecimiento evangélico, podrá o no dar lugar a la confesionalización de la política, pero ensancha las posibilidades de los subalternos en el campo religioso.

Conclusión

Recorriendo nuevas y viejas intervenciones sobre las relaciones entre pentecostalismo y política discernimos, junto a los resultados y las novedades, la constancia de una interrogación y sus supuestos. Frente a ellos hemos sugerido la necesidad de reelaborar los puntos de mira para comprender tanto los bloqueos al desarrollo político electoral de los evangélicos y evangélicos, las dinámicas en que su desarrollo afecta relaciones de fuerza reales y simbólicas en el espacio social. En ese sentido estimamos que la confluencia entre las visiones encantadas y los principios organizacionales estructurantes del pentecostalismo determinan reequilibrios en cuanto a la presencia de los sectores subalternos y los grupos minoritarios en el campo religioso. De forma temprana, y nunca subrayada como creo que corresponda, Brandão (1980), seguía el esquema bourdiano para invertirlo, y decía que en cuestiones de religión, los subalternos revertían, aunque sea

parcialmente, todas las subordinaciones y relegaciones que sufrían en otros campos. En su caso, como en este, están presentes cuestiones que no son electorales ni institucionales, pero hacen a lo político de lo social y como las mencionadas, también son importantes. En el crecimiento del pentecostalismo se juega más la transferencia del poder de hacer religión y de hacerla de otras formas, que la eventual transferencia de un caudal electoral. En ese sentido el cambio sociodemográfico de la distribución de las preferencias religiosas implica una inmensa transferencia de legitimidad y poder que todavía está por inscribirse en la agenda de las relaciones entre religión y poder.

Bibliografía

Algranti, Joaquin. 2009. Neo-Pentecostalismo y protesta social. Estudio de La comunidad evangélica Rey de Reyes, Tesis de Doctorado.

Bourdieu, Pierre. 1971 "Génèse et structure du champ religieux". Revue Française de Sociologie XII: 295-334.

_____.1986 "La disolución de lo religioso". Pp.100-107 en *Cosas Dichas*. Buenos Aires, Gedisa..

Brandão, Carlos Rodrigues. 1980. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.

Carbonelli, Marcos. 2009 "Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense". *Ciencias Sociales y Religión* 11:107-129.

_____.2008 "Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía". *MITOLOGICAS*, Vol. XXIII: 47-65.

_____. 2012. Tesis de Doctorado, Mimeo.

Carozzi, Maria Julia. 1998 "El concepto de marco interpretativo en el estudio de los movimientos religiosos". *Sociedad y Religión* 16/17:33-52

Chakrabarty, Dipesh. 2000. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton University Press.

Dodson, Michael. 1997 "Pentecostals, Politics and Publics Space en Latin America". Pp. 25-40 en Cleary-Stewart Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, editado por Cleary- Stewart Gambino. Boulder-Colorado: Westwiew Press.

Freston, Paul. 1993a. *Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao Impeachment.*, Tese de Doctorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Tesis de Doctorado.

_____. 1993b "Brother Votes for Brother. The New Politics of Protestantism in Brazil" Pp-66-100 en *Rethinking Protestantism in Latin America*, editado por V. Garrard-Burnett y D. Stoll. Philadelphia: Temple University Press.

Freston, Paul. 1994 "Breve História do pentecostalismo Brasileiro". Pp.67-112 en *Nem Anjos Nem Demonios*, editado por Antonio Antoniazzi *et al.*. Petrópolis: Vozes.

Frigerio, Alejandro. 1997 "Estabelecendo Pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul". Pp. 153-178 en *Religião e Globalização*, compilado por Pedro A. Oro y Carlos Steil. Petrópolis: Vozes.

Grignon, Claude y Jean Passeron. 1992. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión

Mallimaci, Fortunato. 1996 "Diversidad Católica en una Sociedad Globalizada y Excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina". *Sociedad y Religión* 14/15: 71-94.

Marostica, Matthew. 1994 "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimento Social". *Sociedad y Religión* 12: 3-16.

_____. 1997. Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993. Tesis de Doctorado. Berkeley, Berkeley University.

Merklen, Denis. 2005. Pobres Ciudadanos, Buenos Aires: El Gorla.

Míguez, Daniel. 1997. To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb. Amsterdam: Vrije Universitat.

_____.1998 "Qué puede agregarse a los clásicos: buscando nuevos horizontes a los estudios sobre, el pentecostalismo latinoamericano". Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur 6.

Míguez, Daniel y Pablo Semán. 2000 'Spiritualisation de la Politique ou Politisation de l' Esprit? Connections et ruptures entre la Culture Politique et le Pentecôstisme en Argentine". Pp.321-431 en *Imaginaires politiques et pentecotismes: Afrique/Amerique latine*, editado por Andre Corten y Mary André. París: Karthala.

Padilla, Rene. 1991 "Los evangélicos, nuevos actores en el escenario político latinoamericano" en *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en America Latina*, compilado por René Padilla. Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Pierucci, Flávio. 1989 "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte". *Ciencias Sociais Hoje*: 104-132.

Oro. Pedro A. y Pablo Semán. 1999 "Pentecostalism in the Southern Cone Countries:

Overview and. Perspectives". International Sociology 15 (4): 605-627.

Oro, Pedro. 2006. "Religião e política no Brasil". Pp.75-156 en *Religião e política no Cone Sul*: Argentina, Brasil e Uruguai, organizado por Pedro Ari Oro. São Paulo: Attar, 2006.

Romer, Graciela. 1998. *Religión y Religiosidad*. Buenos Aires: Estudio Graciela Romer y Asociados.

Sanchis, Pierre. 1997b. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". Pp.103-115 *Globalização e Religião* en Pedro A. Oro y Carlos Steil. Petrópolis: Vozes.

Saracco, Norberto. 1989. *Argentine Pentecostalism: its Histore and Theologe*. Tese de Doutourado. University of Birmingham.

_____.1992 "Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Peron". *Religión y Sociedad en Sudamérica:* 45-52.

Semán, Pablo. 2001 "A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e as suas costuras da sociedade brasileira contemporânea". *Debates do NER* 2 (3): 87-100.

_____.2006. Bajo Continuo: exploraciones desentradas sobre culturas populares y masivas, Buenos Aires: El Gorla.

_____.2010 "De a poco mucho: las pequeñas iglesias evangélicos y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso". *Cultura y Religión* 4(1): 16-33.

______.2013 "Descatolicización de las Ciencias Sociales de la religión, apuntes iniciales". Ponencia en la X Reunión de Antropología del Mercosur, Julio 2013 (texto en www.diversidadreligiosa.com.ar/blog)

Stoll, David. 1993. ¿América Latina se vuelve protestante?. Las políticas del crecimiento evangélico. Abya Yala. Quito -Versión en inglés 1990 por University of California Press.

Wynarczyk, Hilario. 1989. Tres evangelistas carismáticos, Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez. mimeo.

_____.2009. Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. San Martín: UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín.

_____.2010. Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001). Buenos Aires: Siglo XXI.

Wynarczyk, Hilario y Pablo *Semán*. 1994 "*Campo Evangélico* y pentecostalismo en Argentina" Pp.29-43 en *El pentecostalismo en Argentina*, editado por Alejandro Frigerio. Centro Editor de América Latina.

1_____

¹ Doctor en Antropología (UNSAM / CONICET). Universidad Nacional de San Martín/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico:pabloseman@hotmail.com

² En este artículo entiendo por evangélicos al conjunto de grupos cristianos que teniendo relaciones teológicas y eclesiológicas desparejas con el cisma protestante pueden considerarse continuadores o afines de la tradición cristiana implicada en el privilegio de la mediación evangélica y por lo tanto en nociones tales como sacerdocio universal, el libre examen de las escrituras, el cuestionamiento de la infalibilidad de la instancia papal. Pero esa comprensión tiene una nota adicional. En la contemporaneidad esa familia de denominaciones religiosas vive, producto de diversos avatares internos y externos, un momento de énfasis transversal en lo referente a la actualidad de los dones del espíritu santo. Este énfasis que no es exclusivo de las denominaciones evangélicas y está relacionado de forma circular con el crecimiento de una denominación que puede considerarse en la Argentina el motor de la expansión evangélica: los grupos pentecostales. En la medida en que parto de esta consideración toda vez que utilice la expresión "los grupos evangélicos" estaré refiriéndome, más precisamente al proceso por el que el pentecostalismo se transforma no solo en la denominación evangélica que más crece sino también en una de las que comienza a crear el tono y la agenda de disputas entre los diversos grupos evangélicos. En esa pujanza de la que parto como un supuesto incluyo como un dato y como un rasgo otros énfasis teológicos generalizados (como la prosperidad y la guerra espiritual) y diversas aperturas técnicas y culturales que facilitan la adaptación y crecimiento de los pentecostales en la Argentina. Una versión más desarrollada, de esta concepción puede revisarse en Wynarczyk y Semán 1995. En Wynarczyk (2009 y 2010) puede obtenerse una visión sistemática, abarcativa y actualizada de las relaciones entre pentecostales y evangélicos en general. La necesidad de fluctuar entre los términos pentecostal y evangélico resulta de que el proceso de crecimiento pentecostal y las reacciones de otros grupos de la familia de denominaciones a la que pertenece han determinado que "evangélico" sea un común denominador de todos los grupos, un término que implica reconocimientos recíprocos y estrategias de legitimación, unificación y coordinación vinculadas, precisamente, con la emergencia de tentativas de activar políticamente al conjunto de los evangélicos.

³ Entre la escritura de este artículo y su aprobación ha ocurrido un hecho trascendente para la discusión que proponemos: la elección de Jorge Bergoglio como Papa. Esta elección ha devuelto a la Iglesia Católica (en Argentina) un peso político que parece desafiar lo que proponemos acá: la necesidad de observar las relaciones ente política y religión más allá del paradigma con que ha sido estudiada esa relación para el caso del catolicismo. Si ese hecho relativiza o aumenta la importancia de esta tentativa es, lamentablemente, una discusión que no podrá resolverse en este texto, pero vale la pena apuntar para una agenda futura. Aquí solo podemos consignar el hecho de que no se nos escapa que ese hecho supone un desafío a lo que decimos. Una respuesta inicial y parcial puede verse en Semán (2013).

⁴ Un análisis detallado de este argumento es realizado por Wynarczyk (2009:67-76).

⁵ Fue una de las experiencias político-electorales conducida por evangélicos en las que se reveló la pujanza y las proyecciones que adquirían en el seno de ese conjunto los pentecostales (Wynarczyk 2010, Algranti 2009 y Carbonelli 2012 también se refieren al tema). De su gestación a su extinción (incluidos los repetidos fracasos electorales y sus causas internas) transcurrieron casi cuatro años (1991-1995).

⁶ Entre esos mismos pioneros se encuentran Carozzi (1998) y Frigerio (1998).

⁷ Los intereses y los compromisos de los cientistas sociales portan compromisos obvios y crasos. La declaración de vigilancias epistemológicas, posiciones críticas y todas las salvaguardas habitualmente presentes en la declaración de prolongadísimos "marcos teóricos" no nos salva de cargar, sin conciencia, con los compromisos de una época. Lo que hoy es habitual fue en su momento, hace no tanto tiempo, un acto de osadía interpretativa: poner al pentecostalismo en la misma serie de objetos que el rock, el movimiento por los derechos humanos, los movimientos feministas (en ese entonces los movimientos sociales por excelencia).

⁸ Sin que esta sea una nómina definitiva déjesenos aquí referir casos significativos de esa tendencia: el apoyo de los evangélicos a Fujimori (y en especial a su agrupación Cambio 90), a Rios Montt en Guatemala (entre otros) o, muy anteriormente, el reconocimiento a los pentecostales efectuado por Pinochet (casos referidos por Stoll 1993 y Dodson 1997). También puede incluirse en esta nómina el caso brasileño estudiado entre otros por Freston (1993a, 1993b) y Oro (2006).

⁹ Nos referimos aquí a los trabajos de Wynarczyk (2009 y 2010), Algranti (2009) y Carbonelli (2008, 2009 y 2012).

El conjunto de alternativas que citamos en la enumeración surge de las siguientes obras: Míguez (1997), Míguez y Semán (2000), Semán (2001), Wynarczyk (2009 y 2010), Algranti (2009), Carbonelli (2008, 2009 y 2012). En el texto nos referimos más detalladamente a los mismos.

Para ejemplificar este último matiz que parece más complicado de identificar: Cinthya Hotton (que dentro del campo evangélico pertenece a una denominación "fundamentalista") ejerce su mandato como diputada haciendo valer en cuestiones claves de la agenda legislativa el criterio de su fe hasta convertirse en una referencia importante de la misma en el debate legislativo aún manteniendo diferencias con su propia bancada. Míguez Bonino (que pertenece a una Iglesia de larga trayectoria progresista), fue electo como constituyente, y sus posiciones no se diferenciaba de las de su bloque: su participación no implicaba una plataforma confesional, pero podía si aportar a las listas de representantes el aura de una trayectoria particular: la de un representante consecuente de la tradición liberal que supo vincular el protestantismo a la defensa de los DDHH.

¹² Una exposición del carácter "naturalmente conservador" de los evangélicos, especialmente de los pentecostales, puede leerse en Pierucci (1989). Una discusión de esos argumentos, a favor de considerar esa posibilidad contingente, fue expuesta por Freston (1993a y 1993b). De forma complementaria Mariz ha expuesto en diversas conferencias el siguiente argumento: a los pentecostales se les ha endilgado sucesivamente ser apolíticos, conservadores, movilizados, pero de derecha. En definitiva, se les recrimina "no pensar como nosotros". En Miguez (1997), Miguez y Semán (2000), Semán (2001), Wynarczyk (2009 y 2010) y Carbonelli (2008, 2009 y 2012) se muestra que los pentecostales pueden sumarse a diversos tipos de fuerzas políticas (pueden conciliar sus intereses con diversas versiones del peronismo, con el centro y con el centro-izquierda y también con algunas fuerzas más conservadoras). Del trabajo de Algranti (2009) no puede deducirse pasividad política, pero si la atribución de posibilidades conservadoras que no son consideradas necesarias o naturales aunque si probables en el estado actual pentecostalismo de la Argentina. En ese sentido puede decirse que los autores más recientes sobre el caso argentino desarrollan posiciones que parcialmente pueden vincularse a la inaugurada por Freston (1993a y 1993b) aunque cada uno de ellos agrega sus propias evidencias y conceptualizaciones.

Los fundamentos de esa posibilidad pueden considerarse como meta-sociológicos y los abordamos en el punto siguiente de este artículo.

¹⁴ En Brasil de forma continua desde finales de 1980 los evangélicos ganaban bancas parlamentarias, formaban bloques parlamentarios influyentes y lograban negociar corporativamente leyes y ventajas institucionales. Además, en este mismo país, lograban ser competitivos en elecciones a cargos ejecutivos a nivel de los Estados, y, más aún, ser parte de la fórmula presidencial que le permitió a Lula ganara dos elecciones presidenciales consecutivas en la primera década de este siglo.

¹⁵ Freston (1994) afirma que en Brasil el pentecostalismo supone el desarrollo y superposición de tres ondas diferenciadas por su origen y su proyecto evangelizador: el impulsado por las misiones evangelizadoras y los pioneros (reconocido por su carácter rigorista), el pentecostalismo desarrollado en forma posterior y de forma autóctona, identificado con motivos de cura divina y el neopentecostalismo. En Semán (2010) discutimos algunas posibles correcciones a este modelo partiendo del hecho de que autores como Algranti, Míguez, Semán o Winarczyk (en diversos trabajos) han citado esa referencia que se ha ido estableciendo de forma insensible y progresiva como válida (y no solo para Brasil).

¹⁶ Míguez (1998) y Oro y Semán (1999) resumen críticamente la bibliografía y plantean la posición compleja de las conversiones pentecostales frente a la modernidad subrayando la unilateralidad de las interpretaciones que los conciben exclusivamente de manera racionalizante o exclusivamente una continuidad de la tradición.

¹⁷ Una presentación más detallada de las características y extensión de este modelo en el Gran Buenos Aires puede seguirse en el artículo que hemos publicado en esta misma revista (Semán 2010). En él exponemos datos cuanti y cualitativos correspondientes a un caso del gran Buenos Aires y mostramos el

hecho de que otras investigaciones abren la posibilidad de pensar que el caso es representativo de una modalidad más ampliamente instalada.

- La falta de visibilidad, conceptualización y elaboración de la importancia de esta realidad del campo evangélico puede computarse como la derivación de un sesgo de observación no problematizado (en el próximo punto elaboramos más ampliamente la cuestión; solicitamos al lector que acepte provisionalmente el enunciado).
- ¹⁹ Debo esta fórmula a una comunicación personal de Verónica Giménez Beliveau.
- ²⁰ Wynarczyk (2010) afirma la necesidad de mayores comprobaciones para esta conjetura, Esto es deseable, pero lo cierto es que las pocas comprobaciones disponibles, y citamos aquí, la avalan tal como lo prueba además la acertada proposición de que los pastores que pretendían trasferir al campo electoral la masa de creyentes incurrían en una ingenuidad sociológica. A ello debe sumarse como dato el siguiente hecho: los emprendimientos electorales de los evangélicos fracasaron o, al menos, tuvieron votaciones muy por debajo de cualquier porcentaje que se les reconozca como total de la población. Como decimos en el texto "el voto de los hermanos no es -al menos automáticamente- para los hermanos".
- ²¹ Más ampliamente debe considerarse la necesidad de superar críticamente esta noción como parte de la discusión del concepto de "religión" dado que su uso universaliza indebidamente la experiencia occidental moderna como puede seguirse en Chakrabarty (2009).
- ²² Citaré aquí solo dos porque son los que ejercen una mirada de conjunto sobre el campo religioso. El de Sanchis (1997) en Brasil, o el de Malimacci (1996) en Argentina, muestran, justamente, la heterogeneidad de principios estructurantes de la experiencia religiosa que atraviesan la sociedad brasileña y argentina respectivamente.

La crisis del catolicismo en Argentina. Su impacto en los ritos de paso

The crisis of Catholicism in Argentina: its impact on the rites of passage

Elio Masferrer Kan¹

Resumen

Este artículo aborda la estructura cuantitativa del campo religioso argentino partiendo de fuentes diversas. Lo más novedoso que estamos introduciendo es una fuente poco consultada por los especialistas rioplatenses, el *Anuario Estadístico de la Iglesia Católica*. El abordaje de la información estará orientado hacia el cumplimiento de los ritos de paso (bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos), entre 1980 y 2010. Dichos resultados son confrontados con la información del Registro Civil en materia de nacimientos y casamientos. Esto nos permite construir un conjunto de indicadores, más vinculados con las "series vitales" en demografía. Con ellas se calcula habitualmente el crecimiento vegetativo de una población. En este caso, trataremos de abordar la dinámica de las "series vitales del pueblo católico". Desde allí las compararemos con los cortes situacionales, como los censos o encuestas de carácter nacional, para poder validar, rebatir y/o enriquecer las cifras censales y de las grandes encuestas nacionales.

Palabras claves: Catolicismo, estadísticas religiosas, rituales

Abstract

This article examines a previously unused source of quantitative data in Argentina: the Statistical Yearbook of the Catholic Church. It documents the fulfillment of the main rites of passage within this institution (baptism, holy communion, confirmation and religious marriages) between 1980 and 2010. These results are compared with the information provided by the national Civil Register regarding births and marriages. Thus, a picture akin to that provided by demographic "vital series" is obtained, but regarding the Catholic population. These data are then compared with the existing quantitative information in order to enrich our current understanding of religious dynamics.

Keywords: Catholicism - religious statistics - rituals

Introducción

Este artículo aborda la estructura cuantitativa del campo religioso argentino partiendo de fuentes diversas. Lo más novedoso que estamos introduciendo es una fuente poco consultada por los especialistas rioplatenses, el *Anuario Estadístico de la Iglesia Católica*. El abordaje de la información estará orientado hacia el cumplimiento de los ritos de paso (bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos), entre 1980 y 2010. Dichos resultados son confrontados con la información del Registro Civil en materia de nacimientos y casamientos. Esto nos permite construir un conjunto de indicadores, más vinculados con las "series vitales" en demografía. Con ellas se calcula habitualmente el crecimiento vegetativo de una población. En este caso, trataremos de abordar la dinámica de las "series vitales del pueblo católico". Desde allí las compararemos con los cortes situacionales, como los censos o encuestas de carácter nacional, para poder validar, rebatir y/o enriquecer las cifras censales y de las grandes encuestas nacionales.

Otros investigadores latinoamericanos, más vinculados con instituciones gubernamentales interesadas en censos de población y en validarlos a todo costo pues prestaron en su momento servicios de consultoría, han menospreciado el papel de las series vitales en materia religiosa. Desde otra perspectiva existen quienes han enfatizado el papel de las encuestas sobre religión en América Latina, tratando de identificar las denominaciones protestantes y pentecostales más numerosas. Sin embargo, en sus investigaciones han desdeñado el análisis de la dinámica de bautizos u otros procedimientos similares, matrimonios religiosos y número de diezmantes o locales abiertos al culto. Esto está reflejado en un exhaustivo estudio metodológico de Alejandro Díaz-Domínguez (2009) de la Universidad de Varderbilt.

Nuestra investigación hace un balance de las fuentes censales y las encuestas de carácter nacional en Argentina, para correlacionar o más bien enriquecer una lectura de estas fuentes, con la información social, política y religiosa, que contextualizan estos datos, a la vez que introdujimos un análisis de la dinámica histórica de las "series vitales del mundo católico", sin por ello dejar de lado el papel de las estrategias de discriminación e intolerancia ensayadas desde ciertos sectores de la Jerarquía Católica. Tampoco desdeñamos ciertos efectos que pudieron tener el involucramiento activo de la Iglesia Católica en el Golpe de Estado de 1955 y el respaldo a las diferentes dictaduras militares, como fue el caso evidente del General Onganía, activo participante de los Cursillos de Cristiandad o el caso extremo de su involucramiento en violaciones masivas de los derechos humanos y el genocidio de los disidentes, como fue el Proceso Militar de 1976, donde la Iglesia Jerárquica no titubeó en aceptar, acordar o en el mejor de los casos asentir con su silencio dicho exterminio que incluyó también a obispos, sacerdotes, religiosas y agentes de pastoral (*Nunca más* 1985). Sin dejar de mencionar su "silencio" ante la utilización de infantes como "botín de guerra".

Esta "lectura" de las series vitales" del pueblo católico" en franca disminución, nos permiten completar el presente "vacío" de la información con los datos de censos, encuestas nacionales y otras fuentes para así poder formular hipótesis sobre las dimensiones de los distintos actores socio-político-religiosos (Masferrer 2004) aportando así a identificar el crecimiento de las opciones protestantes, evangélicas y pentecostales.

1. Algunas consideraciones contextuales

La segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI se han caracterizado por profundos cambios en la estructura del campo religioso. En Europa, el norte de América y América Latina han tenido dramáticas transformaciones, con dinámicas diferentes que ameritan estudios particulares. Uno de los problemas más agudos, en el desarrollo de las investigaciones sobre América Latina, es que no se han elaborado marcos teóricos propios o lo más delicado, fue el trasplante mecánico de las propuestas conceptuales desarrolladas en Europa y Estados Unidos para entender la realidad de América Latina (Masferrer 2009:29).

Un aspecto peculiar en el campo religioso latinoamericano ha sido la descomposición del catolicismo pre-tridentino y tridentino, implantado durante el período colonial español (Goizueta 2007:75). Los procesos independentistas, si bien inspirados por el liberalismo del siglo XIX tuvieron respuestas diversas resultantes de la particular correlación de fuerzas, en cada momento histórico, en los diferentes países. En muchos casos, enfrentados con estados nacionales sumamente débiles y con la zozobra de guerras civiles constantes.

La Iglesia Católica tuvo estrategias muy flexibles que le permitió en la mayoría de los casos ceder formalmente posiciones, pero manteniendo un status de religión con trato preferente e incluso con sistemas de Concordato, convenios de trato especial, con la Santa Sede. Quizás los dos casos más extremos son México, donde la incapacidad de la Iglesia Católica para adaptarse a la nueva situación la embarcó en una serie de aventuras militares, de las cuales salió derrotada y cada vez más con condiciones más duras. El opuesto fue Colombia, donde los liberales fueron derrotados en 1895 y los conservadores implantaron un Concordato y derechos de religión de estado a la Iglesia Católica, los cuales de hecho y/o de derecho se mantienen hasta la actualidad (Masferrer 2007: 59-60).

Pensando en los períodos de larga y larguísima duración de Braudel (1980), en el tiempo largo la posición monopólica, de religión o de cuasi-religión de Estado, terminó perjudicando a la Iglesia Católica, la cual ahora representa una factura histórica, difícil de resolver (Strotmann y Perez Guadalupe 2008). La crisis de la Iglesia, a diferencia de Europa y Canadá, no implicó el abandono de las creencias, sino el paso de cantidades significativas de feligreses a engrosar las filas del protestantismo y más particularmente el desarrollo de las corrientes pentecostales, evangélicas, cristianas y similares. Esto no descarta la consolidación de grupos sociales que están en una situación compleja, que será interesante de analizar.

2. Algunas consideraciones sobre los ritos de paso

Una cuestión importante es el papel de los ritos de paso (Turner, 1980) en el involucramiento de los feligreses a las propuestas religiosas específicas. El cumplimiento de los mismos define la inserción a un sistema religioso específico, a un grupo social y la articulación a una organización religiosa. Los ritos de paso, o ritos de las crisis vitales son: "un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo". Estas ceremonias de crisis marcan también cambios en todas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político" entre otras cuestiones (Turner 1980:7-8).

Los ritos de paso se complementan con otros rituales que están estructurados en la cotidianidad, como son, según Turner, los rituales de aflicción, cuyo cumplimiento garantizan la reproducción sistemática del grupo social o las personas.

Las dimensiones del campo religioso están reguladas por el incumplimiento o cumplimiento de los ritos de paso y de los rituales de aflicción. Esta situación define la pertenencia a una propuesta religiosa determinada. En la Encuesta de 2008 quedó claro que el 95.3% estaba bautizado, sin embargo en la categoría de 18 a 19 años este porcentaje disminuyó al 91.9%. Cabe recordar que cualquier creyente de cualquier opción religiosa puede estar bautizado, incluso los que se definen como no creyentes.

Este concepto no coincide con el planteo de la Iglesia Católica, la cual parte de su propio Derecho Canónico. La Iglesia es una "comunidad de bautizados", por lo cual serían miembros de la misma, quienes hayan pasado por el primer rito de paso, cualquiera sea su posición actual en la materia. Esta concepción "legal" es actualmente insostenible, teniendo en cuenta los procesos de conversión o de abandono de las prácticas religiosas.

La literatura antropológica plantea que el cumplimento de los ritos de paso define también "el paso de un estado a otro" (Turner 1980:103), de la niñez a la juventud, de la soltería al matrimonio, entre otros. En una sociedad compleja y en permanente transformación la adscripción religiosa está definida por el cumplimiento y la participación en los ritos de paso. También incide en la adscripción religiosa una posición definida desde la conciencia de los feligreses, quienes se consideran miembros, frente a quienes se definen como antiguos o ex-integrantes, pero que ahora no concuerdan con los postulados institucionales. En esta perspectiva podrían considerarse católicos, todos aquellos que se identifican como tales, aunque reconozcan "que nunca van a la Iglesia".

Para nuestra investigación partiremos entonces del concepto de identidad confesional, tomaremos como tal el sentimiento de pertenencia a una propuesta o confesión religiosa específica (Campiche 1991), sin que necesariamente realice en forma sistemática actos de participación en la misma, aunque en un momento determinado, la persona expresará o actuará de acuerdo a dichos sentimientos, pudiendo cuestionar o incluso rechazar una estructura institucional. "Soy católico, pero no creo en los curas", puede escucharse.

Del mismo modo, los procesos de conversión a otras propuestas religiosas están definidos por el cumplimiento de los ritos de paso propios de dichas alternativas religiosas. Un aspecto complementario de la cuestión, es que los procesos de deserción de una propuesta religiosa pueden definirse por el abandono del cumplimiento de los mismos y/o por la pérdida del sentimiento de pertenencia. Como ya señalamos, la participación en los ritos de paso, no son el único requisito para definir la identidad confesional, también incide la conciencia de pertenencia a una propuesta religiosa.

3. Los cortes "situacionales": censos y encuestas nacionales

Hasta ahora la mayoría de los trabajos académicos se han centrado en lograr cortes situacionales, sean censos generales de población donde se incluye la pregunta de religión o en la caso argentino, se combinan los datos censales de 1895, 1947 y 1960, con los resultados de la investigación de Latin Barómetro de 2004 y de la *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*, de 2008.

En Argentina, no existe una tradición sistemática en los censos nacionales de población de preguntar sobre la religión. Sólo se la incluyó en tres censos, en el II Censo Nacional de 1895 se aplicó, con una restricción metodológica, pues sólo se preguntaba, si a juicio del censista, el entrevistado podía no ser católico. Este censo dio así 3.931.136 (99.1%) católicos, frente a 26,750 (0.7%) de protestantes. Los judíos o israelitas 6.085 individuos (0.2) y 942 personas de otras religiones.

El censo de 1947, tuvo una estrategia metodológica más seria y consistente, incluyó la opción religiosa del total de la población; sobre una población de 15.893.827 habitantes, dio 14.880.827 (93.63%) católicos; 310.633 (1.97%) protestantes; 240.330 (1.51) judíos o israelitas, 66.217 (0.42) ortodoxos; otras cristianas 2.125, para el efecto de porcentaje la incluimos en protestantes; otras religiones 30.728 (0.19), a los cuales debemos agregar 239.949 (1.51%) sin religión y 114.589 (0.72%) con religión desconocida.

En 1960 sobre una población de 17.079. 969 mayores de cinco años, pues sólo se preguntó religión a este segmento, el número de católicos ascendía a 16.100.758 (90.05%), una disminución fuerte en términos relativos frente al 1947, llama la atención que la segunda cifra relevante es la correspondiente a "No especificado" que asciende a 626.843 personas, el 3.51% de la población, prácticamente en lo que disminuyó el catolicismo en ese período intercensal (3.58%). En el Censo de 1947 los no especificados apenas alcanzaban a 114.589 individuos el 0.7% de la población. Los protestantes crecieron al 2.63%, llegando a 470.542 personas, los judíos tuvieron un ligero crecimiento en términos relativos pues alcanzaron el 1.54% (275.913), en 1947 alcanzaban al 1.51%, lo mismo puede decirse de los ortodoxos quienes bajaron a un 0.37% (65.8069). tenían 0.42% en el Censo anterior. Se incluyeron los musulmanes 14,262, un 0.08% y también se relevaron 34.607 de "Otros no cristianos", un 0.19%; finalmente cabe mencionar a 291.238 personas "sin religión", el 1.63%, que indica un ligero incremento relativo, en el Censo anterior alcanzaban al 1.51%.

En pocas palabras, estos 13 años de distancia entre ambos censos nos marcan un descenso significativo de los católicos y el incremento de una población que no desea informar sobre su adscripción religiosa. No está de más mencionar los fuertes conflictos que tuvo el entonces Presidente Perón con la Iglesia Católica, que pasó de imponer enseñanza religiosa en las escuelas públicas para congraciarse con ella y que visiblemente molesto ante la resistencia de la misma a su poder, no sólo eliminó la educación religiosa, sino que aprobó una ley de divorcio y el conflicto llegó a mayores quemándose algunos templos en el centro de la ciudad de Buenos Aires entre otras situaciones violentas.

Es conocido el papel del clero de las fuerzas armadas en la frustrada asonada de junio de 1955 cómo en el triunfante golpe de estado del 23 de julio de ese año, que logró imponer al ultracatólico general Eduardo E. Leonardi como presidente de hecho. Sin embargo, otros sectores militares dieron un golpe interno y designaron al General Pedro E. Aramburú como presidente de hecho, quien gobernó el país, hasta la entrega del gobierno a Arturo Frondizi, electo en elecciones, sin la participación del peronismo que estaba prohibido.

En el 2004 Latín Barómetro informaba un 81% de católicos. En el 2008, en la Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas, dirigida por Fortunato Mallimaci (2011:109) señalaba que era católico el 76.5%. Ambas cifras son consistentes por los márgenes de error propios de las encuestas y por la diferencia en 4 años de las mismas, donde podemos suponer que el descenso de los católicos ha sido constante y sistemático.

Según la Primer Encuesta de 2008, los argentinos se dividían en un 76.5% de católicos, 11.3% de indiferentes, 9% de evangélicos, testigos de Jehová 1.1%, Mormones 0.9% y otras religiones 1.2%. Al respecto, cabe recordar que Argentina tiene

una población europea de origen protestante histórico y judía que se radicaron en dicho país desde el siglo XIX. (L'alive D'Epinay 1970).

4. Los ritos de paso en la construcción de la identidad nacional y la identidad católica

En la historia de Argentina, en los términos definidos por el Real Patronato, una alianza entre la Corona española y el Vaticano, según la cual el Papa donaba los territorios al oeste de la línea de Tordesillas a la Corona española, comprometiéndose ésta a la difusión del catolicismo. El cumplimiento de los ritos de paso por los súbditos, era una responsabilidad del Monarca, a la vez que servía de legitimación de la empresa colonial.

El Rey tenía además otros poderes, conformaba la terna de la cual el Pontífice designaba los obispos, definiendo así las políticas del clero diocesano. Aceptaba o no el ingreso de las órdenes religiosas, pudiendo fijarle condiciones y la articulación de sus políticas pastorales a los intereses de la Corona. También podía aceptar o rechazar el cumplimiento de las Bulas papales en sus territorios. Regulando así el poder del mismo Pontífice romano, en sus vastos territorios.

La Iglesia Católica condicionaba los bienes de salvación al cumplimiento de los ritos de paso. El bautizo de infantes, garantizaba la inserción de los recién nacidos a la Iglesia Católica, quedando determinada la adscripción religiosa por nacimiento y no por una decisión racional o voluntaria del niño. En caso de incumplimiento, el recién nacido permanecería en el Limbo, una situación totalmente liminal, "el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando un espacio en el que se encuentran muy pocos o ningún atributo" (Turner 1980:104), donde el alma del recién nacido estaría en un depósito sin mayor sustancia, por culpa de la desidia de sus padres.

Un paso imprescindible en el ascenso social y de edad era la primera comunión, diseñada para desarrollarse en la segunda infancia, definía el proceso de socialización en el catolicismo del infante, apenas iniciaba la construcción de su personalidad. La repetición en forma sistemática de los principios del catolicismo, le permitiría ingresar a los sistemas de descontaminación, pues ya el niño, al iniciarse en la aplicación de su racionalidad era candidato para pecar. Este segundo rito de paso implicaba un re-ingreso a la Iglesia en términos de la consolidación de la racionalidad del infante. Teniendo en cuenta la edad del niño, el cumplimiento del rito de la primera comunión era responsabilidad de los padres.

Durante el período colonial, las Visitas de los obispos eran acompañadas de la Confirmación de los feligreses por el Obispo itinerante, quien reportaba la cantidad de confirmaciones realizadas. La Confirmación en aquella época era vista como una expresión del poder episcopal e implicaba una suerte de ratificación de la pertenencia de los feligreses a la Iglesia, la cual había sido definida hasta ese momento por el bautizo y la primera comunión, cuya administración estaba a cargo de los párrocos. Más recientemente y en las grandes ciudades los obispos "de poltrona" hacen pocas visitas pastorales y en muchos casos delegan en el sacerdote la autoridad para conferir la Confirmación.

El ritual del matrimonio implicaba que las familias requerían un conjunto de procedimientos rituales para que las uniones conyugales y los hijos resultantes de la misma fueran consideradas legítimas. Implicaba también una ratificación de la membrecía de la Iglesia en el período de madurez y servía asimismo para garantizar el cumplimiento de los Mandamientos y que los contrayentes no cayeran ni en concubinato y fornicación, además que deslindaba las relaciones y evitaba o definía de alguna manera el adulterio.

En el caso del fallecimiento de las personas, la Iglesia garantizaba la sepultura del cadáver, y en la posibilidad de que el occiso tuviera algunos pecados pendientes permitía una segunda posibilidad. El alma del difunto se alojaba en el Purgatorio, en una situación también liminal, aunque más angustiosa que el Limbo, pues de no realizarse una serie de actividades, podría pasar al Infierno. Era necesario contratar misas y actividades caritativas. Para lo cual, el difunto legaba en vida propiedades, que transformadas en Capellanías, servían para financiar misas destinadas a la "salvación del alma" y su traslado al Cielo. Lamentablemente no existen datos de cuantas personas recibieron "la unción de los enfermos". Complica la recopilación de la información, la dificultad para el sacerdote de conocer el destino del enfermo.

A lo largo de la existencia de las personas en la Colonia, la Iglesia se transformaba en un garante del sistema, tenía el fuero eclesiástico que le permitía juzgar tanto a sus miembros, como la posibilidad de juzgar a civiles que hubieran violado disposiciones eclesiásticas. Lo más notable de este sistema de control interno era el Tribunal de la Santa Inquisición que le permitía juzgar a los disidentes, tanto a los de carácter religioso, como civiles y políticos. La Excomunión implicaba una condena severa, pues además de implicar la muerte física de la persona, traía en "el mas allá" la condena permanente del alma del enjuiciado.

Las sanciones aplicadas por la Santa Inquisición, tenían distintos niveles, iban desde la humillación pública de la persona, cárcel o la inmolación en la hoguera. Es importante aclarar que la aplicación de las penas implicaba una serie de actividades públicas donde toda la población estaba obligada a asistir e implicaba también la descalificación del condenado y afectaba a sus familiares. Esta noción de sanción de los disidentes y exterminio de los mismos son cuestiones profundas en la memoria cultural de los pueblos. Es la dimensión profunda en la psicología humana del terror (Jiménez Muñoz 2009).

4.1 Los liberales y el control de los ritos de paso

La disputa por la construcción de un país independiente, con un estado propio pasó por la ruptura de la última institución colonial, la Iglesia Católica Apostólica y Romana. El Registro civil se haría cargo de nacimientos y matrimonios, mientras que los municipios tendrían a su cargo los cementerios, que serían quitados del atrio de las iglesias. Preocupados por la llegada de oleadas de inmigrantes europeos, muchos de los cuales podrían no ser católicos, el Estado Argentino implantó en 1884 la educación laica en las escuelas públicas, mediante la Ley 1420, pero garantizó a la Iglesia Católica el control de aspectos significativos del mismo Estado. Financió las escuelas privadas (la mayoría de carácter religioso) y le dio papeles decisivos en el aparato educativo y de justicia.

Tendría el carácter de "religión protegida y el Estado daría fuertes financiamientos a la Iglesia, otorgándole el Vicariato Castrense que luego mostraría un papel significativo en los constantes golpes de Estado, además de la suerte de validación de los mismos otorgados por la presencia de los obispos en la toma de juramento de las juntas militares golpistas. Los presidentes y gobernadores deberían ser católicos. Es conocido el caso de un musulmán que debió bautizarse católico para ser gobernador y luego presidente y de un protestante que tuvo que bautizarse católico para ser gobernador de la provincia de Santa Fe.

Es importante destacar que la Iglesia Católica en Argentina desarrolló una estrategia de cooptación de los reclutas durante el Servicio Militar Obligatorio, bastante eficiente, manteniendo un papel significativo en el control de los símbolos nacionales.

La toma de juramento de los distintos niveles irían acompañados de misas especiales para dichas ocasiones. Los solemnes *Te Deums* después de la jura presidencial, de los gobernadores y las fiestas nacionales.

5. Algunos comentarios en torno a la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina (2008)

La Encuesta 2008 fue dirigida por el Dr. Fortunato Mallimaci, un reconocido sociólogo de las religiones, "aplicando una muestra polietápica probabilística superior en un primer momento y con cuotas de edad y sexo ajustados a los parámetros poblacionales posteriormente", tiene un margen de error de más o menos 2 (+-2) y un nivel de confiabilidad del 95%, fue aplicada entre enero y febrero de 2008. Los entrevistados fueron 2.403.

La Encuesta expone que el 93.6% de las mujeres y el 88.3 de los hombres creen en Dios. La variación es significativa por edad, el 96.7% de los mayores de 65 años frente al 85.1% de los entrevistados entre 18 y 29 años.

La pregunta estrella de la Encuesta fue ¿Cuál es su religión actual? Y allí nos encontramos que el 76.5% dice católico, el 11.3% indiferente (agnósticos, ateos y ninguna religión de pertenencia), el 9% evangélico (pentecostal, bautista, Luterano, metodista, adventista e Iglesia Universal del Reino de Dios) los pentecostales por sí, son el 7.9% del total del país, los Testigos de Jehová 1.2%, Mormones 0.9% y otras 1.2%.

Esta pregunta tiene fuertes matices regionales: los católicos están por arriba de la media en el Centro (79.2), Noreste (84%), Noroeste (91.7%) y Cuyo (82.6), mientras que están por debajo del promedio nacional en el Sur (61.5%) y en Capital y Gran Buenos Aires (CyGBA) (69.1). En CyGBA tienen una fuerte presencia los indiferentes (18%), le sigue el Sur con 11.7%. y el Centro con 9.4%.

Los evangélicos tienen su mayor peso en el Sur (21.6%), le sigue el Noreste con 11.8%, Cuyo con el 10%, CyGBA con el 9.1% y en el Centro con 8.3%. Su presencia en el Noroeste es poco significativa (3.7%). Los Testigos de Jehová y los Mormones poseen su mayor presencia en el Sur (3.75), en el Centro (2.7%), en el Noroeste (2.1%) y en Cuyo (1.8%). En CyGBA el porcentaje es menor, un 1.4% pero significativa, teniendo en cuenta que se concentra allí alrededor del 40% de la población total.

La estructura de edades es relevante: los católicos se elevan al 85.3% de los mayores de 65 años, pero descienden al 71.8% de quienes tienen entre 18-29 años. Un comportamiento similar pero inverso tienen los indiferentes 7.1% (+65 años) y 17.2% entre 18-29 años. Los evangélicos tienen mejores cifras entre 45-64 años (12.6%), entre 30-44 años tienen 9.2%, mientras en entre 18-29 años están en el 7.6%. Sólo 5% en +65 años.

Los datos de Evangélicos, Testigos y Mormones y otros deben ser tomados con cuidado pues teniendo en cuenta los márgenes de error de +-2, las variaciones son poco relevantes.

Las cifras de bautizados son muy relevantes, se elevan al 95.3%, esto debe ser tomado con cuidado pues no hay como discriminar, en que religión fue bautizado. Más interesantes son los datos de matrimonios, el 73.1% se casó o se casará por Iglesia o Templo, hubiera sido sugerente conocer estos datos discriminados por estado civil para conocer las expectativas de los solteros en la materia, sin descartar la opción religiosa del entrevistado.

Es muy interesante observar las formas de relación con Dios, el 61.1% lo hace por su propia cuenta, mientras que el 23.1% lo realiza a través de la institución eclesial; de estos, el 44.9% son evangélicos, mostrando así una crisis notoria de la Iglesia

Católica para ser intermediaria ante Dios para sus propios feligreses, serían alrededor del 14% del total, este sería el "núcleo duro" católico.

Las expectativas sobre el comportamiento de la Iglesia Católica está centrada en tres grandes temas, ayudar a los pobres (39%), defender los derechos humanos (35%) y formar a los fieles en cuestiones morales (19.7). El 76% de los argentinos concurre poco o nunca a sus ceremonias religiosas, del 23.8% de los concurrentes asiduos a las mismas el 60.6% son evangélicos.

En temas más controvertidos como educación sexual, aborto, anticonceptivos son bastante abiertos y muestran una mayor apertura, que los alejan de las premisas institucionales, en esta perspectiva son más consistentes los evangélicos en el rechazo de la apertura que los católicos.

Una parte importante de la Encuesta está referida al financiamiento del Estado a las Iglesias en general o a la Iglesia Católica en lo particular. Los entrevistados no ven mayores limitaciones para el respaldo al trabajo social de las iglesias (75.2%); pero están en contra de pagar los salarios de los obispos o pastores, solo es respaldado por el 27.2%. Cuestión que actualmente sucede en el caso de los obispos y los sacerdotes de las provincias fronterizas, además de quienes se desempeñan como capellanes en hospitales, organismos de seguridad, entre otros.

El "núcleo consistente" de los creyentes católicos estaría en cerca de un 30% de los entrevistados, el 31.6% considera que el Estado debe apoyar siempre a las escuelas religiosas, mientras que el 49.6% considera que sólo entre *población carenciada*, mientras que el núcleo laico considera que nunca (18.2%) debe hacerse. Este se fortalece con el 27% que dice que no debe existir ningún tipo de educación religiosa en las escuelas, frente a un 55% que estaría de acuerdo con una materia general sobre religión. Aquí el núcleo católico "duro" se reduce al 14% que considera que solo debe educarse en el catolicismo.

Un dato interesante está referido a la libre elección de la religión por los hijos, el 70.8% está convencido que estos deben elegir su religión, mientras que el 26% dice que sus hijos deben tener la misma religión que los padres. Estos datos muestran un alejamiento notorio de los católicos de sus premisas institucionales que marcan el bautizo de infantes, el 68.2% de los mismos prefiere que sus hijos decidan sobre la religión que practicarán.

Más relevantes son los datos de confianza en las instituciones, esta respuesta contribuiría a reconsiderar algunos de los datos anteriores. El 59% confía en la Iglesia Católica, sin embargo la Encuesta obtuvo respuestas de que un 76.5% de esos mismos entrevistados son católicos, habría entonces, por lo menos, una cuarta parte de esos católicos quienes no confían en su Iglesia. Por el contrario el 39% de los entrevistados confía en las Iglesias Evangélicas, prácticamente el cuádruple de los evangélicos detectados por la Encuesta. De esta pregunta surgen otras preguntas, ¿realmente todos los que contestaron católicos, lo son? ¿No habrá evangélicos o miembros de minorías religiosas, que no desean identificarse y que respondieron católico para evitarse problemas? ¿Habrá católicos que dudan de su propia iglesia y estarán pensando en convertirse a otra? Fortalece esta hipótesis el cuadro dedicado a las principales prácticas religiosas realizadas en el último año:

El 42.8% lee la Biblia, una actividad típica de los evangélicos y que a los católicos estaba vedada o limitada hasta antes del Concilio Vaticano II, esto no descarta que pudieran existir católicos que efectivamente lean la Biblia. Por el contrario las actividades típicamente católicas no exceden el 31.0%, tales como concurrir a santuarios (31.0%), confesarse y comulgar (30.0%), participar del culto de la virgen o los santos (29.6%) y concurrir a una peregrinación o procesión (26.3%). Fortalece esta

hipótesis los datos de *asistencia a las ceremonias de su culto*, menos de una cuarta parte lo hace (el 23.8%), pero de este el 60% son evangélicos, que equivaldrían al 14.28% del total de los entrevistados, mientras que los católicos que asisten frecuentemente a su culto estaría en el orden del 9.52% del total de los entrevistados. Prácticamente todos los que se identificaron como miembros de una opción religiosa no católica dicen asistir a servicios religiosos. Esto nos lleva a reforzar la hipótesis de evangélicos que ocultan su identidad confesional al entrevistador. Sería interesante saber cuántos católicos leen la Biblia.

La Encuesta tiene un detalle y es que no hay ningún mecanismo para analizar estigma, conflicto y discriminación religiosa.

La Encuesta 2008 nos muestra una Iglesia Católica en crisis, que no logra influir en más de un tercio de la población nacional. Un fuerte posicionamiento de los no creyentes y la consolidación de un polo no católico que tiene una posición creciente en la sociedad nacional.

6. El polo del otro. La construcción de los evangélicos y pentecostales

El argumento de los liberales del siglo XIX para implantar educación laica en las escuelas públicas era fortalecer la migración europea y la previsión de la llegada de inmigrantes de religiones distintas al catolicismo, aunque versiones más conspirativas ven detrás del presidente Roca, la mano de la masonería argentina. Hubo una migración significativa de judíos y de protestantes (Lalive d'Epinay 1975), quienes se ubicaron tanto en áreas rurales configurando enclaves, como en zonas urbanas definiendo en muchos casos barrios con población relativamente homogénea. Estas iglesias trasplantadas (Ribeiro, 1977:501) se orientaron a preservar la identidad nacional, étnica y religiosa de los migrantes. A fines del siglo XIX e inicios del siglo XX llegaron iglesias interesadas en la conversión de los católicos argentinos (Wynarczyk 2009:61) basadas en sociedades misioneras. En 1909 Luigi Francescon, fundador de las Asambleas de Dios y un grupo de compañeros visitó Argentina y sentó las bases de esta denominación pentecostal clásica, de las más poderosas en su tipo a nivel mundial y latinoamericano.

En 1954 los evangélicos tomaron la iniciativa en estrategias de posicionamiento entre las masas de creyentes. Invitaron a Tommy Hicks, un predicador con fama de sanador que movilizó multitudes, a tal punto que planeada para 15 días la campaña de sanidad se extendió por 58 días. Legitimó la campaña una fotografía del entonces presidente Perón, en traje militar de gala, junto a Hicks. Esto molestó a la Jerarquía Católica. Se vendieron 55.000 Nuevos Testamentos y se llenaron 300.000 tarjetas de decisión.

La segunda gran presencia de los evangélicos fue una campaña evangelística de Billy Graham en 1962, su estrategia no estaba basada en la sanidad sino en el arrepentimiento de los pecados. Movilizó también a multitudes, logrando capitalizar y fortalecer la organización de las iglesias, además de los mecanismos de cooperación entre los mismos.

Durante el período de las dictaduras militares comprendido entre 1966 y 1983 no hubo campañas evangelistas significativas, al respecto no podemos marginar el papel desempeñado por las cúpulas eclesiásticas en la legitimación de los golpistas, la presencia de católicos de ultraderecha entre los militares, cuya doctrina militar eran los sistemas de seguridad nacional, a la vez que se planteaban ante la sociedad como la "última reserva del mundo occidental y cristiano" (entendiendo católico como sinónimo de cristiano). Sin embargo, a fines del Proceso Militar, en 1982 salió a la palestra Carlos

Annacondia, quien desde una perspectiva transdenominacional se lanzó a importantes campañas evangelísticas que movilizaron multitudes, donde manejó una estrategia incluyente con los pastores de las diversas denominaciones. La aparición de megaiglesias, de importantes predicadores como Palau, Motessi, entre otros fortaleció el polo evangélico y generó una respuesta de la Iglesia.

La Iglesia Católica ensayó una contraofensiva en la materia mediante el movimiento anti-secta, que en Argentina tuvo sus peculiaridades, una estrategia poco inteligente basada en el intento de construir una suerte de pánico social, estigmatizando a cualquier propuesta que cuestionara a la Iglesia Católica. Dicho movimiento tuvo un apoyo mediático impresionante y lo único que logró fue cohesionar a todas las tendencias evangélicas que se sintieron agredidas. Si bien no logró desmovilizar a los evangélicos, es evidente que se creó cierta percepción negativa de los mismos, que podría llevar a ciertos evangélicos a evitar evidenciar su identidad confesional para evitarse problemas de estigma social, discriminación laboral, entre otras cuestiones.

Los evangélicos habrían pasado del 0.7% (28.314) en 1895, al 2% (317.876) en 1947, para tener un leve aumento al 2.6% (520.358) en 1960 (Wynarczyk 2009:80). Según la Encuesta 2008 llegarían al 9% en ese año. Proyectado este 9% a los 40 millones del censo de 2010, estaríamos hablando de alrededor de 3.600.000 personas o quizás más.

7. ¿Son católicos todos los que responden católico?

Este título sabemos que es provocador. No dudamos que una persona que se dice católica, lo más factible es que sea católica. Sin embargo, en situaciones complejas podría manejar en forma oportunista esta identidad como una estrategia de supervivencia, para "evitarse problemas".

Teniendo en cuenta estas dificultades es que decidimos recurrir al cruce de los datos censales o de la Encuesta Académica de 2008, con las fuentes estadísticas propias de la Iglesia Católica, desde 1969 y como resultado de los cambios administrativos generados por el Concilio Vaticano II, la Secretaria de Estado (Status) del Vaticano a través de la Rationarum Generale Ecclesiae edita el *Annuarium Statisticum Ecclesiae*. *Statistical Yearbook of the Church. Annuaire Satistique de L'Eglise*. Esta publicación anual, a la cual llamaremos, para mejor comprensión del lector *Anuario Estadístico de la Iglesia Católica*, o más sintéticamente, el *Anuario*.

Existe el *Annuario Pontificio*, editado también por la Secretaría de Estado del Vaticano. Este trae un perfil de cada diócesis, arquidiócesis o prelatura, además de las órdenes y congregaciones religiosas. Lo hemos consultado, pero por sus características es más eficiente el Anuario Estadístico para las comparaciones con los datos nacionales, generados por el Registro Civil y recopilados en Argentina por el Ministerio de Salud.

La situación de alejamiento de las premisas institucionales de las realidades de la vida cotidiana, llevó a un abandono significativo del catolicismo en Argentina. Veremos esto reflejado en las cifras.

Si observamos la columna, donde relacionamos bautizos con nacimientos, vemos que los feligreses mantienen niveles altos de lealtad y consistencia, en 1980 el 89.64% de los niños fueron bautizados como católicos, cifra muy aproximada al 90.06 de católicos en el Censo de 1960 y proporción que se mantiene en 1990, un 88.25%. Sin embargo, el descenso de bautizos entre 1990 y 2000 es significativo, un 9.29%. El día de San Cayetano, el patrono de los trabajadores, aglomeraba millones de personas que

iban a pedirle trabajo. La Jerarquía Católica asumía esto como un apoyo a sí misma, pronto veríamos que una cuestión es el catolicismo popular y otra la Jerarquía

Podríamos considerar que desde 1990 se inicia una ruptura significativa en esta suerte de "pacto social" de los argentinos con la Iglesia Católica. Continúa un descenso bastante atenuado y si observamos el promedio de los nacimientos contra los bautizos es del 74.5% mientras que la Encuesta 2008 daba como resultado un 76.5%, exactamente en el margen de error estipulado de +- 2, aunque si tomamos el porcentaje de los nacimientos con relación a los bautizados menores de 7 años, en el 2008 que se aplicó la Encuesta el porcentaje es de 69.0%. Lo cual nos marca una diferencia del 7.5%.

					Primera			
Año	Nacimientos	%	Bautizos	%	Comunión	%	Confirmación	%
1980	697461	100	625229	89.64	n/d		n/d	
1990	678644	100	598887	88.25	381417	56.20	261732	38.57
2000	701878	100	554190	78.96	394157	56.16	286700	40.85
2005	712,220	100	560835	78.74	339436	47.66	260117	36.52
2006	696,451	100	549278	78.87	346888	49.81	240234	34.49
2007	700,792	100	544237	77.66	345733	49.33	236770	33.79
2008	746,460	100	555860	74.47	356320	47.73	246882	33.07
2009	745,336	100	567688	76.17	351540	47.17	249402	33.46

Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud. Ministerio de Salud. Argentina. Anuario Estadístico de la Iglesia Católica.

Sin embargo, la acción de bautizar a los niños recién nacidos debe tomar en cuenta el cumplimiento de otros ritos de paso, como la Primera Comunión y la Confirmación.

La Primera Comunión se realiza habitualmente en la segunda infancia, cuando los niños tienen entre 8 y 10 años. En este caso la disminución es notable. Entre 1990 y 2000 las cifras oscilaban en el 56% de la población infantil, pero entre 2005 y 2009 disminuyó al 48% de la misma, marcando una notoria reducción en el cumplimiento de este rito de paso que es considerado Sacramento por la Iglesia. Este abandono de las reglas institucionales se ve ratificado por la pérdida de un tercer sacramento, la Confirmación, que debe ser dada por un obispo. Aunque en muchos casos estos funcionarios, como ya señalamos, son de "poltrona" y otorgan poderes a los sacerdotes, para que en su nombre den la Confirmación. También suele otorgarse como parte de la preparación para el matrimonio religioso.

Año	Argentina							
	Bautizos							
	Men. de 7	May. de 7						
	años	años	Total					
1980	612304	12925	625229					
1985	592594	18412	611006					
1990	581083	17804	598887					

1996	527599	25468	553067
2000	523338	30852	554190
2005	524441	36394	560835
2008	514855	41005	555860

7.1 ¿Cómo consagran su matrimonio los argentinos?

En este análisis no incluiremos las uniones consensuadas no legalizadas, es un lugar común plantear que los índices de nupcialidad han disminuido considerablemente en Argentina. De todos modos es evidente que las parejas establecidas sin seguir los trámites legales son de hecho una figura de unión, en muchos casos con fines similares a los del matrimonio.

Para el análisis de los datos, en este caso particular estaré concentrado en las uniones legales, manejadas en el Registro Civil y las que luego pasan por una ratificación en el ritual religioso católico:

			Casamientos	
Año	Matrimonios	%	religiosos	%
1980	167312	100	153376	91.67
1990	186340(I)	100	155191	83.28
2000	130533	100	92036	70.51
2005	132720	100	63418	47.78
2006	134496	100	71995	53.53
2007	136437	100	68521	50.22
2008	133060	100	67735	50.91
2009	126081	100	64468	51.13

(I) Buenos Aires tiene cifras estimadas; Santiago del Estero, cifras provisorias año 1987; Catamarca y Tucumán sin información disponible.

2000 no hay información, tomamos la de 2001

Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud. Ministerio de Salud. Argentina. Anuario Estadístico de la Iglesia Católica, Librería Editrice Vaticana.

La información estadística nos permite considerar que en 1980 el 91.67% de los matrimonios civiles eran ratificados por una ceremonia católica, sin embargo esta cifra tiene un agudo descenso en 1990, donde pierde un 8.39%, hacia el 2000 el descenso es considerable pues la diferencia es del 12.78%, pero a los 5 años la disminución se intensifica en un 22.72%. Luego parece estabilizarse en el marco del 50%. Para decirlo en pocas palabras, entre el 2,000 y el 2009, desciende alrededor del 20%. Sintetizando, la mitad de los matrimonios legales en Argentina pasan por una ceremonia católica. Situación que contrasta con 1980 donde 9 de cada 10 uniones legales, eran consagradas en un matrimonio católico. Una pérdida del 40%.

8. ¿Por qué la crisis del catolicismo argentino?

Tenemos a la vista una profunda crisis del catolicismo en la Argentina, que es por cierto paralelo a una crisis profunda en otros países de América Latina, sin embargo, a diferencia de otros países como Brasil o México, donde este descenso tuvo una caída suave pero constante, la disminución de la participación en los ritos de paso de Argentina tiene una disminución suave entre 1990 y 2000 y una caída brusca entre 2000 y 2009. Tendencia que no coincide con otros casos analizados. Nuestra hipótesis es que la disminución en bautizos, pero más drástica en primeras comuniones, confirmaciones y casamientos religiosos se debe al alejamiento del catolicismo de las cuestiones básicas de la vida social y cotidiana de los argentinos, agravado con un mayor conocimiento en la sociedad argentina del comportamiento de la Jerarquía Católica y su involucramiento en las violaciones de los derechos humanos del Proceso Militar (Verduga 2013:82-90). Se ratificó el conocimiento y pasividad ante la desaparición y exterminio de los opositores, el aval o el silencio al asesinato de los obispos Enrique Ángel Angelelli, de La Rioja y Carlos Ponce de León, de San Nicolás de los Arroyos, así como sacerdotes, religiosas y agentes de pastoral, una síntesis de los mismos están en el informe Nunca más.

En segunda instancia la sociedad tomó conciencia de los abusos sexuales de obispos y sacerdotes. No sólo a través de los trabajos de Wornat (2002), sino también por una multiplicidad de testimonios que salieron a relucir. Además del alejamiento de la Iglesia Católica de los problemas más sentidos de sus feligreses.

El conflicto entre el presidente Kirchner y el Obispo de las Fuerzas Armadas sirvió también para que la sociedad tuviera conciencia de los aportes económicos y privilegios del clero católico en el país.

A modo de conclusión: Una aproximación cuantitativa a determinados modos de ser católica en Argentina

Probablemente algunos lectores se sientan agobiados por el manejo de las cifras, para decirlo en pocas palabras, la pregunta de *cuántos católicos hay en Argentina*, tiene varias respuestas, podrían darnos una serie de resultados aparentemente contradictorios. Aunque todos tienen una explicación técnica.

Serían católicos *legales* (de acuerdo al Derecho Canónico) el 76.5% de la población cifra que nos ofrece la Encuesta 2008, sin embargo esta cifra es cuestionada por otras respuestas en la misma Encuesta que nos lleva a suponer que existen "no católicos" que ocultan su identidad. Esto podría llevarnos al 69%, tomando en cuenta las cifras de bautizos de menores de 7 años, confrontados con los nacimientos, pues creemos factible que el 7.5% de los evangélicos, testigos, mormones y miembros de otras religiones hayan ocultado su identidad.

La cuestión es más compleja, ¿son católicos todos los que responden católicos y no necesariamente piensan involucrarse en otra propuesta religiosa? No podemos perder de vista que en 1990 alrededor del 56% ratificaba el bautizo con la Primera Comunión, cifra que disminuyó al 47% en los años 2005-2009. Esta disminución de lealtad y adscripción a la Iglesia se ve ratificada con la disminución drástica de las Confirmaciones que están en un promedio del 34.25%. Prácticamente un tercio de la población. Nuestra hipótesis de trabajo es que puede considerarse católico a este segmento de la población. Aunque no necesariamente sea practicante, "de ir todos los domingos a misa". Lo que coincide con lo que llamamos el "núcleo consistente del

catolicismo", cuando analizamos la Encuesta 2008 y que en la misma Encuesta tendrían prácticas típicamente católicas, estaba en el orden del 31%.

Existe un 24.41% de la población, que pasó por el bautizo, pero que no hizo la primera comunión, esta franja de la población sería una *masa social disponible para la conversión a otras propuestas* religiosas o para incluirse en las masas de no-creyentes, agnósticos, incrédulos o como se les quiera denominar, sin descartar un poco probable regreso a la Iglesia, de la cual "nunca se habría ido". Aunque no sabemos si estuvo alguna vez en la misma.

La diferencia entre quienes hicieron la Primera Comunión, pero no se confirmaron es del 14%, a este sector le llamaremos *masa social fluctuante, entre la conversión a otras propuestas o su articulación* a la Iglesia Católica. Este segmento de la población podría ser incorporado a la Iglesia Católica si la misma tuviera una propuesta autocrítica, atractiva y pertinente para dicho segmento.

Bibliografía

Díaz-Domínguez, Alejandro. 2009. "Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica". *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas* 29: 1-13.

Calveiro, Pilar. 2002. Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos. México: Taurus.

Campiche, Roland. 1991. "De la pertenencia a la Identificación religiosa. El paradigma de la individualización en la religión hoy en día". *Religiones Latinoamericanas 1:*73-85.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP). 1985. *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, (Informe Sábato). Buenos Aires: EUDEBA.

Goizueta, Roberto. 2007. "Porque Dios está cerca, Dios es real: realismo simbólico en el catolicismo popular latino-estadounidense y en la cristiandad medieval". Pp 73-90 en *Medios y creencias. Perspectivas culturales del cristianismo en el entorno mediático*, editado por Peter Horsfield, Mary Hess, Adán Medrano y Juan Carlos Enríquez. México: Plaza y Valdés Editores y Universidad Iberoamericana.

Jiménez Muñoz, Víctor. 2009. El proceso contra Chichimecatecuhtli Ometochtzin: La Inquisición y la implantación del régimen colonial en México. El trabajo pionero de Luis González Obregón. En *Proceso Inquisitorial del Cacique de Tetzcoco*. Paleografía y nota preliminar. Luis González Obregón. 53° Congreso Internacional de Americanistas. Secretaría de Cultura del Distrito Federal, México, D.F.

Lalive D'Epinay, Christian. 1975. Religion, dynamique sociale et dépendence (Le protestantisme en Argentina et au Chili). París: Editorial Mouton.

Mallimaci, Fortunato: Prim*era encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. FONCYT-CEIL PIETTE.CONICET, Buenos Aires, 26 de agosto de 2008.

Mallimaci, Fortunato. 2011. "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa". Pp.75-130 en *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Odgers Ortíz, Olga. México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS.

Masferrer Kan, Elio. 2004. ¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. México: Plaza y Valdés-CIICH-UNAM.

______. 2009. Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

______. 2011(a). Algunas cuestiones conceptuales en Antropología de las religiones. Claroscuro. Revista del Revista del Centro de Estudios sobre diversidad cultural 10:61-78.

______. 2011b. Pluralidad religiosa en México. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Rationarum Generale Ecclesiae. Anuario Estadístico de la Iglesia Católica (Annuarium

Ribeiro, Darcy. 1977. Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos. México: Extemporáneos-UNAM.

Statisticum Ecclesiae). Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano

Stotmann, Norberto y José Luis Pérez Guadalupe. 2008. *La Iglesia después de Aparecida: Cifras y proyecciones*. Lima: Diócesis de Chosica: Instituto de Teología Pastoral "Fray Martín".

Turner, Víctor. 1980. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Verduga, Demián. 2013. Antes que se vuelvan mariposas. La historia del secuestro de la familia Forti en febrero de 1977. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Wornat, Olga. 2002. Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia Católica Argentina. Buenos Aires: Ediciones B.

Wynarczyk, Hilario. 2009. Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: UNSAM EDITA, Universidad Nacional de San Martín, San Martín.

¹ Doctor en Antropología. Profesor-investigador de tiempo completo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH, México. Correo electrónico: eliomasferrer@gmail.com

El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados

The Argentine religious field today: belief, self-ascription, and religious practice. An approach through aggregated data

Ana Lourdes Suárez¹ Juan López Fidanza²

Resumen:

En este artículo se efectúa una aproximación a la situación religiosa del país recurriendo al análisis de datos recogidos por encuestas realizadas a muestras representativas de todo el país utilizando principalmente los datos generados por el Barómetro de la Deuda Social de la UCA. Primero discutimos las limitaciones de emplear este tipo de estrategia metodológica y las precauciones que requiere el uso de datos agregados para describir el campo religioso en Argentina. Luego efectuamos una aproximación al alcance de la creencia en Dios; continuamos con la caracterización de la afiliación/identidad/adscripción religiosa; y luego abordamos la práctica y participación religiosa. Para todas estas dimensiones analizamos en qué medida y cómo son influidas por el sexo, la edad, el nivel de instrucción, la pobreza estructural y la región del país.

Palabras Clave: Campo religioso argentino, creencia religiosa, práctica religiosa, autoadscripción religiosa

Abstract:

The article analyzes data collected through nation- wide samples. Our main data comes from the "Deuda Social" Program that the Catholic University in Argentina runs. The article first discusses the limitations of the quantitative methodological strategy, and the precautions that its use requires to describe the religious field in Argentina. Then we approach the following religious dimensions: belief –in God-, affiliation, practice, and participation. These dimensions are analyzed considering to what extent and how they are influenced by sex, by stages of life, by level of education, by poverty, and by the region of the country.

Key Words: Argentinean religious field, bilief in god, religious practice, religious affiliation

Introducción

Argentina es un país de herencia cristiana. Frente a la creciente percepción de una multiplicidad de símbolos y creencias religiosas de diversas tradiciones, cabe preguntarse por la vigencia y las diversas formas que está tomando este legado, y sobre las configuraciones en torno a nuevos actores. Los procesos culturales por los que ha pasado el país y la hibridación de sus componentes de diverso origen son la base de los imaginarios religiosos. El campo religioso³ generado en estos procesos se expresa en una multiplicidad de ofertas sobre las que se apoyan una variedad de experiencias religiosas que se exteriorizan en diversos tipos de religiosidades: religiosidad popular, religiosidad invisible, religiosidad oficial, religiosidad secular. El objetivo del presente trabajo es brindar una aproximación a la situación religiosa del país.

Describir el campo religioso en Argentina supone una serie de limitaciones que resumimos en tres: primero, contar con una fuente de datos que permita cubrir la totalidad del territorio y que sea representativa de toda la sociedad argentina; segundo, la cuestión diacrónica: la carencia de datos del pasado dificulta la comparabilidad con períodos anteriores de manera de comprender la dinámica de la realidad religiosa y los procesos de largo aliento; tercero, los indicadores incluidos en los relevamientos y sus limitaciones para aproximarse a los aspectos que dan cuenta del campo religioso.

Respecto al primer punto en Argentina en la actualidad se carece de datos públicos que se aproximen a la realidad religiosa. Hasta el censo Nacional de Población y Vivienda de 1960, el relevamiento incluía una pregunta sobre adscripción religiosa cuyos resultados mostraban una abrumadora mayoría de católicos. Este ítem se discontinuó en los censos sucesivos por lo inadecuado para dar cuenta por sí solo de lo religioso en la sociedad argentina. En la actualidad no existen por tanto estadísticas oficiales vinculadas a la temática que nos interesa. Entre 2006 a 2010 se realizaron 4 estudios distintos sobre religión con un alcance nacional: 1. Capítulo Argentina de la Encuesta Mundial de Valores (llevada a cabo por Gallup Argentina), 2. Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina (realizada por el CEIL/CONICET y 5 universidades nacionales), 3. Creencias religiosas de los argentinos (CITEC, UES21), 4. Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina (Poliarquía Consultores). Estos cuatro relevamientos, basados en diferentes objetivos y diseños, se aproximaron específicamente a los valores, actitudes y creencias de los argentinos ahondando de diferentes formas en aspectos vinculados con lo religioso. A estos relevamientos se suma el efectuado en 2011 por el Barómetro de la Deuda Social Argentina de la Universidad Católica Argentina, sobre el cual basamos nuestro análisis en este artículo.

Respecto a la segunda limitación -la posibilidad de comparar la situación actual con períodos anteriores-, de lo desarrollado en el párrafo anterior se deduce que sólo recientemente se comenzaron a desarrollar investigaciones de alcance nacional con datos agregados y representativos; y éstos se realizaron en el contexto de estudios puntuales. No hay posibilidad alguna de hacer un análisis diacrónico de los cambios ocurridos en el campo religioso con datos agregados. Nos parece muy importante destacar esta limitación porque da el marco del tipo de análisis temporal del campo religioso que puede efectuarse: la situación presente. Confrontar la situación actual con estados anteriores no es posible por la falta de fuentes que así lo permitan. La idea instalada de que el campo religioso se ha diversificado es una hipótesis que sólo una acumulación de datos comparables en el tiempo permitirá sostener y precisar. A nuestro entender, es una idea que se basa, por un lado en una variedad de estudios cualitativos efectuados

desde diversos grupos de investigación que en los últimos años se han ido afianzando a lo largo del país y que destacan la variedad y diversidad del campo religioso. ⁷ Se apoya, asimismo, en una mirada básicamente institucional que asume que la inadecuación entre lo esperado en términos de creencias, actitudes y prácticas por las instituciones religiosas y los comportamientos de las personas que de alguna forma se identifican con ellas es un fenómeno actual en crecimiento. Esta perspectiva institucional dificulta ver situaciones de larga data no menos diversas a la actual pero menos visibles desde las instituciones y para los investigadores. Es una mirada que, aun si está centrada en las instituciones, no percibe el cambio a lo largo del tiempo en las propias instituciones: en su manera de concebirse, en sus discursos y por lo tanto en la mutación de la habilitación que ellas mismas dan para las diversas formas de vincularse con lo religioso. El campo religioso es, en síntesis, muy dinámico. Este dinamismo está dado por variadas situaciones. El tipo de datos con los que se cuenta no permite en el presente más que formular hipótesis en torno a esta movilidad. Creemos que muchas afirmaciones categóricas sobre "cambios" en el campo religioso en la sociedad argentina están influidas por estudios efectuados en otros contextos donde sí es posible la comparación, y por supuestos miradas sesgadas de los investigadores, más que por hipótesis contrastadas empíricamente.

La tercera limitación que mencionamos refiere al tipo de indicadores con los que se releva la situación religiosa en las encuestas. Cuantificar requiere claridad sobre lo que se va a medir. La vinculación de las personas con lo religioso es un aspecto multidimensional, no observable de modo directo y por lo tanto difícil de aproximar. En el proceso de operacionalizarlo se corre el riesgo de perder la complejidad y variedad de matices que encierra esta vinculación. No existe ningún indicador que por sí solo de cuenta de lo que es identificarse con una religión y menos aún de lo que comporta ser una persona religiosa. Ambos aspectos son difíciles de observar y cualquier aproximación implica un recorte. Como bien afirma Míguez (2012: 247), "lo que los datos estadísticos y las encuestas de opinión 'captan' es un emergente simplificado de los múltiples sentidos subjetivos que subyacen al dato puntual registrado al momento de entrevistar a un encuestado". Son relevantes una variedad de factores: creencia, práctica, pertenencia, afiliación, iniciación ritual, conocimiento doctrinal, afinidad cultural, sentido moral, valores, percepción externa, entre otros. Se ha convertido en algo convencional en las investigaciones sobre religión, como señala David Voas (2007), centrarse en tres aspectos del involucramiento religioso: creencias, prácticas y afiliación/identidad/adscripción. Las dos primeras dimensiones se definen como las fundamentales ya que representan la distinción entre el interior (creencias, conocimiento y aceptación de la doctrina, conexión afectiva) y el comportamiento (participación en servicios, la devoción privada y la actividad comunitaria). La creencia (en Dios, en el más allá, en un orden moral trascendente, en determinados postulados de fe, o menos directamente en la importancia de la religión) es un signo básico de compromiso religioso, de profesión de fe o, de acuerdo con algunas declaraciones específicas de creencia, puede ser un buen indicador de religiosidad personal. El comportamiento y la práctica religiosa real, tales como la oración frecuente o la asistencia a los servicios, puede ser una señal más fuerte de compromiso religioso. Sin embargo, vale la pena repetirlo, 'tener una religión' es una noción ambigua difícil de captar adecuadamente, y 'ser una persona religiosa' es aún más difícil de definir u observar (Voas, 2007); ambos aspectos exceden lo captado con las dimensiones de creencias, prácticas y afiliación/identidad/adscripción.

El objetivo del presente trabajo es caracterizar el campo religioso en la Argentina en base a fuentes de datos secundarias cuantitativas, cuyos datos fueron recogidos por encuestas administradas a muestras representativas de la población Argentina. El principal suministro de información que utilizamos es provisto por la Encuesta de la Deuda Social Argentina (EDSA) en su relevamiento del 2011. La encuesta, principal instrumento de recolección de datos del proyecto de la Deuda Social, tiene un alcance nacional y entre sus variadas dimensiones incluyó en algunos de sus relevamientos indicadores de creencia, identidad, práctica religiosa; así como aproximaciones a la participación en organizaciones religiosas y a ítems vinculados con la vivencia espiritual de la población. Efectuamos la caracterización del campo religioso argentino en el marco de las posibilidades y limitaciones dadas por el tipo de datos que decidimos utilizar. El esquema del trabajo es el siguiente: efectuamos primero una aproximación al alcance de la creencia en Dios; continuamos con la caracterización de la afiliación/identidad/adscripción religiosa; y luego con la práctica y participación religiosa. Para todas estas dimensiones analizamos en qué medida y cómo son influidas por el sexo, por las etapas de la vida, por el nivel de instrucción, por la pobreza estructural y por la región del país.

1. Creencia en Dios

La afirmación de "creer en Dios" puede interpretarse como una apertura a una alteridad, lo que supone diversas dimensiones que deben ser explicitadas y discernidas. Por un lado comporta una dimensión "ideacional". Creer significa afirmar la 'verdad' de un postulado, "Dios existe", sin necesidad de que haya un compromiso de la persona con su respuesta ni que su creencia implique un curso de acción. Por otro lado, comporta una dimensión experiencial: una relación de confianza/entrega a un "alguien" o un "algo". En este caso, el conjunto de convicciones encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que creen, como señala Hervieu-Leger (2005: 122). Solo esta segunda dimensión de la creencia en Dios, que supone la primera, implica un compromiso religioso tal que se refleje en prácticas que lo expresen y alimenten. La creencia en Dios, tal como es aproximada en los diversos relevamientos, incluida la EDSA, se inscribe dentro de una mirada sustantiva de la religión. Garantiza una aproximación a la primera dimensión y no a la segunda. Cabe destacar asimismo que la pregunta se releva desde una perspectiva de las tradiciones religiosas monoteístas de occidente, asumiendo una jerarquía dentro de las creencias religiosas. Así la creencia en Dios precede a otras de menor rango (Jesucristo, la Virgen, los santos, etc. para la tradición católica). Considerando el sesgo sustantivo, monoteísta y jerárquico, toda interpretación que se haga en base a la pregunta sobre la creencia en Dios debe hacerse con cuidado.

La sociedad argentina afirma creer en Dios, al menos en un sentido ideacional. Uno de cada nueve argentinos afirma que es 'creyente'; proporción que alcanza valores aún más altos en las regiones del NOA, Cuyo y NEA (Cuadro 1). El elevado porcentaje se verifica en los diversos relevamientos efectuados recientemente con datos agregados para el conjunto de la sociedad argentina, permitiendo así confirmar que la creencia en Dios es parte constitutiva del 'imaginario social' (Maffesoli 1993) de la sociedad argentina. Debe señalarse que una formulación de la pregunta que permita valores intermedios visibiliza distintos grados de creencia⁹.

Cuadro 1 - Creencia en Dios. Total y por regiones del país (distribución porcentual)

		AMBA	NOA	NEA	Cuyo	Pampeana	Patagonia	TOTAL
Creencia en	SI	89,1	97,6	92,3	95,6	90,7	89,9	90,5
Dios	No	10,9	2,4	7,7	4,4	9,3	10,1	9,5

	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Total	(3627)	(381)	(183)	(389)	(970)	(138)	(5688)

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta de la Deuda Social Argentina 2011 - UCA

Esta fuerte afirmación en la creencia en Dios de la sociedad argentina abre múltiples preguntas en diversas direcciones en relación a la variedad de significaciones que adquiere, y en relación a sus implicancias sociales políticas y culturales, aspectos que exceden los objetivos de este trabajo. Cabe sólo señalar, siguiendo lo destacado por Ameigeiras (2010) que el dato sería indicativo del lugar central que la apertura a lo 'trascendente' ocupa en la 'matriz cultural argentina'.

¿En qué medida esta fuerte creencia en Dios varía en función del sexo, los grupos de edad, el nivel educativo y la situación de pobreza? La influencia, tal como surge de los datos de la EDSA es pequeña; pero cada una de las variables mencionadas introduce alguna modificación. Las mujeres tienden a creer más que los varones; los adultos más que los jóvenes; las personas con menores niveles de instrucción más que los que recibieron más educación formal; las personas con mayor pobreza estructural creen un poco más que los no pobres (Cuadro 2). Sólo en el nivel de instrucción las diferencias porcentuales entre las categorías extremas son levemente mayores a 10 puntos. ¿Cómo interpretar la influencia de este indicador? Cabe aquí dejar formuladas un par de hipótesis. Por un lado, siendo el nivel educativo en Argentina un indicador fuerte de posicionamiento en la estructura social, podría conjeturarse que los sectores sociales más altos creen menos que aquellos en los estratos más bajos. Otra conjetura podría ser que el paso por niveles educativos superiores (postsecundarios) brinda herramientas por las cuales las personas se tornan más críticas respecto a sus creencias abriendo a la posibilidad de la duda y de la no creencia. Un dato interesante a destacar, para cualquiera de las dos hipótesis formuladas, es que al interior de la categoría educativa superior hay diferencias interesantes. Las personas que tienen universitario incompleto o completo exhiben los niveles de creencia más bajos. Pero los que tienen terciario completo tienen niveles de creencia superiores a la media del país. O sea que dentro de la población con niveles educativos postsecundarios, solo los que pasaron por la universidad tienen menores porcentajes de creencia en Dios. Ante este dato cabría también una conjetura, en este caso de tipo institucional. Siendo que la matrícula universitaria argentina es mayormente pública y que la terciaria tiene un fuerte peso confesional, el paso por educación superior de tipo público se asocia a una mayor duda o no creencia en Dios. La pregunta más general que suscitan estos datos es cómo y en qué medida el transcurso por diferentes tipos de instituciones superiores interpela la fe de las personas.

Cuadro 2 - Creencia en Dios. Porcentaje de creencia en Dios según sexo, grupos de edad, situación de pobreza y nivel de instrucción

Sexo	Varon	Mujer	
	86.3	94.1	
Situación de	Sin NBI	Con NBI	
pobreza			
	89.4	94.5	
Grupos de edad	18-34 años	35-59 años de	60 años y más
		edad	
	85.4	93.6	93.8

Nivel de	Hasta Primario	Secundario	Superior
instrucción	completo	incompleto y	incompleto y
		completo	completo
	96.0	91.3	82.3*

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

2. Afiliación religiosa: ¿Identidad o autoadscripción?

La religión declarada aporta información, ciertamente, pero este aporte es muy limitado: poco dice del compromiso, las vivencias, las significaciones y creencias de los individuos. El deseo del investigador se enfoca sobre el concepto de identidad, pero lo que está a la mano es la autoadscripción en una institución religiosa. Lo cual nos lleva a dos debates distintos: por un lado, la cuestión de la institucionalidad; por otro el de la identidad.

Respecto de la institucionalidad, en nuestro medio se ha popularizado una línea teórica que postula la desinstitucionalización de la vivencia religiosa, de tal modo que las tradiciones y preceptos se debilitan y los individuos son gestores de su propio *bricolage* religioso (Esquivel, 2010). Si bien este postulado no debe aceptarse sin más, refleja una tendencia que es sostenida por diversos autores (Davie 2007): todas las instituciones (políticas, sindicales, etc.) tienen actualmente menores índices de participación que en el pasado. En este contexto, la información que aporta la pertenencia institucional declarada debe ser considerada con prudencia. Por otro lado, todo tipo de práctica religiosa no institucionalizada será invisible a este enfoque.

En segundo lugar, la identidad es un concepto que pese a las dificultades prácticas que conlleva no deja de tener actualidad en las discusiones. La identidad religiosa puede ser heredada o adquirida, principal o secundaria. En todos los casos, siempre supone elementos de continuidad, de integración, de identificación y de diferenciación. La conformación de la misma se da en el cruce de la influencia de estructuras supraindividuales que condicionan las vida de los individuos. Este influjo no puede anular el margen de acción en el que los mismos ejercen su agencia, dentro del cual se apropian de dichos y los utilizan en vías insospechadas. La identidad que debe entenderse más como verbo que como sustantivo- es construida y estructurada a la vez, dependiendo de los múltiples ámbitos de los que el individuo forma parte. En la conformación de las estas identidades, las instituciones religiosas han tenido un rol central: ser las principales proveedoras de simbolismos y sentidos religiosos a la par de servir de espacio para la experiencia religiosa y su expresión. Sin embargo, como parte de los efectos de la secularización, los símbolos religiosos, significados y valores se encuentran cada vez más disponibles para su uso y resignificación de las maneras más variadas por parte de sujetos y aun de organizaciones 'seculares', por lo cual la religión podría concebirse como un "fenómeno de flotación libre" (Beckford 2003). En términos de Ammerman (2003), las 'narrativas públicas' que las instituciones religiosas ponen en circulación son apropiadas por las personas en sus 'narrativas autobiográficas', utilizando sus gramáticas y elementos (mitos, rituales, roles y prescripciones), lo cual permite 'narrar' su vivencia religiosa. Pero los sentidos religiosos no pueden ser monopolizados por estas organizaciones sino que pueden provenir de múltiples instituciones y aún de ámbitos no específicamente religiosos. Las identidades son interseccionales, se nutren de

^{*} Dentro del conjunto de las categorías de este nivel destacamos dos: Universitario completo: 80,7%; Terciario completo: 93.5

las diversas solidaridades de las que el individuo participa. De este modo, la identidad pareciera ser inasible a través los instrumentos estadísticos. Es por ello que resulta de gran utilidad la distinción de niveles de análisis del concepto 'identidad' que postula Frigerio (2007): personal, social, colectiva. Por medio de la pregunta '¿cuál es su religión?' únicamente nos aproximamos a una identidad social, entendida como "categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de autoatribución y atribución por otros" (p. 101). La misma poco dice de las creencias de alguien, del compromiso con una institución religiosa o un modo de vida. De este modo, es otro dato que debe ser tenido en cuenta, pero sin ser sobrevalorado.

Teniendo presente estas aclaraciones, y siguiendo a Voas (2007), remarcamos los cuidados metodológicos que uno debe tener al intentar medir e interpretar datos sobre afiliación. Este tipo de preguntas es muy sensible al modo exacto de formularlas y su contexto, particularmente en lo que hace a creyentes ubicados 'en los límites' (pertenencias múltiples, individuos 'no practicantes'). Los individuos pueden tener concepciones de lo más diversas respecto de 'pertenecer' a una tradición religiosa: mera afirmación cultural, simpatía o un compromiso explícito. Este indicador debe ser cruzado con otros (de creencias y prácticas) que profundicen la información que, de por sí, esta variable no puede aportar de forma aislada. El 74% de afiliación católica que encontramos en nuestro estudio poco dice de los diversos modos de ser católico, que desde una perspectiva cuantitativa bien ilustran Giménez Beliveau e Irrazabal (2010). O desde un enfoque cualitativo, Semán (2010) muestra como al interior de una familia del Gran Buenos Aires, católica o pentecostal, conviven diversos modos de pertenecer a dicha tradición.

Pasemos a discutir los datos aportados por la EDSA 2011. Los mismos están en sintonía con el resto de las encuestas disponibles. El catolicismo se presenta como la religión mayoritariamente declarada por los argentinos, con tres cuartos de las respuestas (Cuadro 3). El grupo de individuos que podemos agrupar como 'Sin Religión' (ateos, agnósticos y aquellos que optan por 'ninguna' ante la pregunta por la pertenencia a una religión) aparece como la primera minoría (14,8%). La segunda minoría, con casi el 10%, es la diversidad de grupos evangélicos – integrados principalmente por denominaciones pentecostales-. El resto de las denominaciones no son estadísticamente relevantes al no alcanzar un valor que supere el margen de error de la encuesta. Frente a la abundante oferta de otras opciones religiosas que diariamente percibimos, este hecho muestra las limitaciones de los estudios cuantitativos para dar cuenta de la diversidad religiosa.

Cuadro 3 - Autoadscripción religiosa. Total y por regiones del país (distribución porcentual)

	Región							
Adscripción	AMBA	NOA	NEA	Cuyo	Pampeana	Patagonia	Total	
Católico	71,90	89,90	78,60	79,70	74,40	67,90	74,30	
Evangélico	8,60	5,80	9,90	7,30	10,10	9,70	8,70	
Sin Religión	17,20	2,10	7,70	10,20	13,20	21,60	14,80	
Otra religión*	2,30	2,10	3,80	2,90	2,20	0,70	2,30	
Total	100,0 (3508)	100,0 (378)	100,0 (182)	100,0 (384)	100,0 (947)	100,0 (134)	100,0 (5533)	

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

^{*} Dentro de esta categoría se agrupan: Protestantes (0,3%), Judíos (0,6%), Adventista o Testigo de Jehová (1,1%), Musulmán (0%), Otra religión (0,6%)

Las tendencias ya señaladas respecto de la creencia al cruzarse con las variables de corte se repiten en los distintos grupos religiosos aunque con las particularidades que pasamos a señalar (Cuadro 3). A nivel espacial, el catolicismo y los evangélicos presentan una distribución relativamente uniforme en el país (a excepción del NOA, donde predomina fuertemente el primero). Por el contrario, los Sin Religión fluctúan según la región. La mayor cantidad en términos absolutos se radica en el AMBA (llegan a ser el 21,5% en la ciudad de Buenos Aires). En términos relativos, alcanzan su pico en la Patagonia (28,6% en Tierra del Fuego). En el resto del país, su importancia se diluye, particularmente en el NOA, donde sólo alcanzan el 2,1%. El NEA tiene la particularidad de tener el más alto número de otras religiones, casi duplicado el promedio (con el importante aporte de adventistas y testigos de Jehová).

Respecto del sexo y grupo de edad, en el catolicismo se verifica una mayor adscripción femenina en todos los grupos etarios, diferencia que decrece con la edad (Cuadro 4). En los evangélicos esta tendencia es menos marcada. Entre los sin religión, la distribución es inversa: presenta una mayoría masculina (casi duplican a las mujeres en el grupo de edad más bajo). A mayor edad disminuye este grupo y aumenta la adhesión al catolicismo.

Cuadro 4 - Adscripción religiosa según grupo de edad y sexo (distribución porcentual)

Adscripción	18 a 34 años		35 a 59 años		60 años y más		Total	
	varón	mujer	varón	Mujer	varón	mujer	varón	mujer
Católico	63,9	72,0	73,2	80,6	79,0	80,3	70,7	77,4
Evangélico	7,9	10,2	8,6	8,9	6,8	8,6	8,0	9,3
Sin Religión	26,8	14,7	16,1	9,0	11,2	7,5	19,4	10,8
Otra religión	1,4	3,1	2,1	1,5	3,0	3,5	2,0	2,6
Total	100,0 (1011)	100,0 (1092)	100,0 (1047)	100,0 (1162)	100,0 (501)	100,0 (717)	100,0 (2559)	100,0 (2971)

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

La influencia del nivel educativo alcanzado sobre la adscripción religiosa es disímil (Cuadro 5). En el caso de la población evangélica su patrón es claro: a mayor cantidad de años de estudios disminuye el porcentaje de adherentes. En el caso del catolicismo, no hay una tendencia clara, aunque hay una leve flexión hacia una menor adscripción a mayor cantidad de años de estudio. Sin embargo, el extremo de mayor formación exhibe mayores niveles de adhesión que la media. Tal como señalamos respecto de la creencia en Dios, quienes culminaron sus estudios en instituciones terciarias exhiben una adscripción del 82.6%, sugiriendo la utilidad de esta red de establecimientos católicos en términos de porcentajes de adhesión. Entre los sin religión hay una tendencia de covariación positiva con el mayor nivel formativo. Es interesante señalar que quienes adscriben al judaísmo se concentran entre los niveles más altos de instrucción.

Cuadro 5 - Adscripción religiosa según nivel de instrucción (distribución porcentual)

Adscripción	Hasta Primario completo	Secundario incompleto y completo	Superior incompleto y completo
Católico	75,7	72,7	74,3
Evangélico	12,7	10,3	3,2
Sin Religión	9,7	14,5	20,2
Otra religión	1,9	2,6	2,3

Total	100, 0 (1608)	100,0 (2363)	100,0 (1581)	
-------	---------------	--------------	--------------	--

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

La situación de pobreza pareciera no tener un impacto considerable sobre los porcentajes de adscripción (ningún índice supera el 10% de variación). Su impacto es leve sobre el catolicismo (Sin NBI: 75%, con NBI: 70,8%)¹² y los sin religión (15,4%, 12,3% respectivamente). De modo relativo, impacta más fuertemente en los grupos evangélicos (7,3%, 13,3%): se duplica el porcentaje de afiliación.

Pese al debilitamiento de la transmisión religiosa postulado por algunos autores (Hervieu-Leger 2005), en nuestra sociedad la pertenencia a una religión parece tener un carácter marcadamente "hereditario", dando cuenta del peso familiar en la transmisión de la identidad religiosa. La gran mayoría declara tener la misma religión de sus padres. De acuerdo al relevamiento realizado por el CEIL, ocho de cada diez personas declaran tener la misma religión que su madre y 7,5 la misma que su padre (Cuadro 6). En ambos casos, esta "herencia" religiosa se acentúa levemente en el caso de las mujeres. Sin embargo, entre los motivos por los cuales las personas adhieren a la religión que profesan, las mujeres tienden levemente, más que los varones, a destacar la convicción personal como principal aspecto, o sea que se apropian de la religión de sus padres para resignificarla con mayor margen que los varones (Suárez 2012). La "herencia" religiosa podría caracterizarse como fuerte entre los católicos (el 95,8% declara que su madre es o era católica). Debe considerarse este dato en conjunto con los procesos de movilidad religiosa que se registran entre las personas que adhieren a una religión distinta a la católica. Más de la mitad de los actuales evangélicos, indiferentes y adherentes a otras religiones, provienen de hogares católicos. La permanencia en la religión en la cual uno ha sido socializado se evidencia en el escaso porcentaje de población que declara haber cambiado de religión a lo largo de su vida. Solo uno de cada 10 argentinos mayores de 18 años declara haber cambiado. El sexo no influye en este aspecto, ya que en porcentajes similares han cambiado de religión mujeres y varones. Sin embargo entre los motivos del cambio se destacan aquellos de índole económica y laboral entre los varones, y aquellas más vinculadas a crisis espirituales entre las mujeres. Las dos terceras partes de los argentinos creen que sus hijos deberían poder elegir su propia religión. El sexo no introduce ninguna diferencia en este aspecto (Suárez 2012).

Cuadro 6 - Herencia religiosa por sexo (distribución porcentual)

educité d'illetenent l'englosa poi seno (distribución porcentaur)						
Actualmente tiene	Mujer	Varón	Total			
Misma religión que la	81,5	74,0	77,9			
Madre						
Distinta religión que la	18,5	26,0	22,1			
Madre						
Misma religión que el	78,4	72,3	75,5			
Padre						
Distinta religión que el	21,6	27,7	24,5			
Padre						

Fuente: Procesamientos propios en base la Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina – CEIL. Base: 2403 casos

Por último, al considerar la adscripción -además de la posibilidad del cambio religiosodeben contemplarse las pertenencias múltiples. Declararse perteneciente a una tradición religiosa no inhabilita el hacer uso de símbolos de otras tradiciones que circulan en nuestra vida cotidiana resolviendo aparentes incompatibilidades. En el trabajo de campo son numerosos los casos con que uno se encuentra de individuos que, declarándose católicos, no tienen inconveniente en participar de celebraciones pentecostales, o conversos evangélicos que mantienen su devoción a la Virgen María.

3. Practica religiosa

La autoadscripción, la fe, la vivencia y toda la experiencia religiosa en general se expresa en una serie de rituales y prácticas individuales o comunitarias de muy variado tipo (oraciones, promesas, peregrinaciones, novenas, lectura de libros sagrados, rituales de iniciación, devociones, etc...). Una de estas prácticas es la asistencia al culto. Con esto en mente, tomamos la asistencia al culto como una aproximación a la práctica religiosa e indicador de compromiso con la institución religiosa de pertenencia. La despojamos de toda pretensión de predicar con ella respecto de la vivencia religiosa, ya que ésta es una dimensión muy subjetiva que se alimenta de variadas maneras; posiblemente la asistencia al culto no tenga una alta correspondencia con la "religión vivida".

Tomando la asistencia al culto como indicador de práctica en el marco de la institución religiosa de pertenencia, una categoría clave es la frecuencia semanal de dicha práctica. En las religiones monoteístas con mayor incidencia en el país, la asistencia al culto en el fin de semana es lo esperado como indicador de "cumplimiento". La EDSA muestra que el 18% de la población del país concurre al menos una vez por semana a su culto. Comparado con otros estudios, es el porcentaje más bajo. La encuesta Mundial de Valores dio 21,3% en su último relevamiento, la efectuada por el CEIL dio casi 24%, y la efectuada por Poliarquía el 26%. Las disparidades son importantes y mayores que en otros aspectos comunes a estas encuestas. A nuestro entender la que más se aproxima es la EDSA. ¿Por qué? La gente tiende a exagerar mucho su asistencia a servicios religiosos. Esta es una constatación a la que arriba D. Voas (2007) sobre la base de diversos trabajos empíricos que muestran que efectivamente hay una fuerte disparidad entre lo que la gente declara en las encuestas sobre su asistencia y el recuento en los lugares de culto de las personas que efectivamente asistieron. ¹⁵ La explicación que da Voas a esta disparidad es que la gente responde en función de un sentimiento subjetivo de regularidad, que traduce en lo que supone debería ser su participación, pero que en realidad no es más que un deseo o una conciencia de lo esperado. Así, lo que podemos inferir con estos porcentajes es interesante pero complicado de analizar.

Un aspecto interesante a destacar en este punto es el parámetro con el que la gente se tiende a medirse en relación a la asistencia al culto: el que establecen las instituciones religiosas. En la tradición católica, hasta las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II de mediados del siglo pasado, la no asistencia dominical a misa era considerada una falta grave ("pecado mortal" en términos de la teología moral católica). De acuerdo al testimonio de algunos ministros, esta afirmación -si bien no es rebatida- actualmente tiende en muchos casos a ser omitida o matizada. Posiblemente lo que el porcentaje de asistencia semanal al culto esté midiendo está influido por esta conciencia que pese a su no vigencia, sigue operando. Estos argumentos avalan el fuerte valor simbólico que la asistencia al culto tiene en nuestra sociedad.

Un dato que sí podría tomarse como indicativo de la práctica religiosa vinculada con la institución es el porcentaje de los que nunca asisten -27,9% de la población identificada con una religión (Cuadro 7)-. Este dato puede interpretarse de diversas maneras. En función de su

complemento -el 72,1% que asiste al menos una vez al año- puede afirmarse que la vinculación con la religión institucionalizada a través de la asistencia al culto para más de dos tercios de los creyentes hace parte de su horizonte de referencia anual. Que esta proporción sea alta o baja depende de cómo quiera leerse. A nuestro entender es indicativa del argumento que ya hemos hecho respecto al valor simbólico que sigue teniendo algún tipo de práctica religiosa institucional. La asistencia esporádica, siguiendo los argumentos de Hervieu-Leger (2008: 24) puede leerse también como indicativa de una conexión afectiva, como un guiño a un mundo religioso en el que uno "no está" verdaderamente, pero al que se está unido de alguna manera, sea por recuerdos festivos, emociones y/o apegos estéticos.

Cuadro 7 - Frecuencia de asistencia al culto (distribución porcentual)

Frecuencia	Absoluto	%	% Acum.
Al menos una vez a la semana	837	18,0	18,0
Algunas veces al mes	954	20,5	38,4
Alguna que otra vez al año	1569	33,7	72,1
Nunca	1301	27,9	100,0
Total	4660	100,0	

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

¿En qué medida la práctica varía según autoadscripción religiosa? El grupo con mayor inasistencia al culto es el conformado por las Iglesias cristianas protestantes históricas, los católicos y los judíos. Los evangélicos, los adventistas y los testigos de Jehová, en cambio, registran los porcentajes de asistencia más altos (Cuadro 8). Son por lo tanto las denominaciones religiosas más recientes, y posiblemente las más dinámicas en términos de adscripción, las que suscitan mayor compromiso.

¿En qué medida el patrón de práctica religiosa que estamos analizando varía en función del sexo, el grupo de edad, el nivel educativo y la situación de pobreza? El nivel de instrucción y la situación de pobreza pareciera no influir. El sexo ejerce alguna influencia: las mujeres asisten al culto más frecuentemente que los varones salvo entre los pentecostales donde se equiparan. El aspecto que más influye es la edad; a medida que aumenta, crece la asistencia semanal, y sobre todo disminuye la total inasistencia (Cuadro 8). ¿Cómo explicar esta asociación? Dos son las hipótesis más usualmente utilizadas. La primera postula que a medida que se envejece las personas fortalecen sus creencias y aproximaciones religiosas, o las retoman si las hubieran cuestionado o dejado en su juventud. La segunda hipótesis conjetura que la mayor práctica religiosa de personas adultas mayores expresa el tipo de aproximación religiosa del país de cuando ellos fueron socializados varias décadas atrás. Posiblemente la interpretación del dato deba leerse como un mix entre ambos postulados.

Cuadro 8 - Asistencia al culto y Participación en actividades de instituciones religiosas. Porcentaje de personas que asisten al menos una vez a la semana y de los "nunca" asisten; y porcentaje de

participación, según afiliación religiosa, sexo, grupos de edad, situación de pobreza y nivel de instrucción

	Asistencia al culto		Participación en parroquia u otra institución religiosa
	% Hasta una vez	% que nunca	
	por semana	asiste	% que participa
Afiliación religiosa			
Católico	13.2	28.9	8.6
Protestante	26.3	57.9	16.7
Judío	15.6	34.4	18.2
Evangélico o Pentecostal	52.0	19.8	19.4
Adventista o testigo de Jehová	49.2	16.4	4.9
Ateo, agnóstico o ninguna			2.4
Otra religión	41.2	23.5	8.8
Sexo			
Varón	14.6	34.1	6.8
Mujer	20.6	23.1	10.4
Grupo de edad			
18-34 años	12.8	35.1	6.3
35-59 años de edad	19.1	26.0	10.2
60 años y más	23.7	20.4	10.4
Nivel de instrucción			
Hasta Primario completo	20.6	24.8	6.6
Secundario incompleto y	17.5	28.5	7.8
completo			
Superior incompleto y	15.6	30.6	12.2
completo			
Situación de pobreza			
Sin NBI	17.5	28.2	9.4
Con NBI	19.6	26.9	6.3

Fuente: Procesamientos propios en base a la EDSA 2011 - UCA

Nota: la asistencia al culto se preguntó solo a los que afirmaron tener una afiliación religiosa (4660 personas) La participación en instituciones religiosas fue relevada en todos los encuestados (5688 personas). El 8.6% de los encuestados manifestó participar regularmente

La asistencia al culto es un aspecto, como venimos argumentando, que puede ser leído como indicativo de diversas dimensiones de la fe de las personas. Es una práctica que implica una adhesión a una religión institucional; es una forma de expresar individual y comunitariamente una vivencia y pertenencia; una voluntad de "caminar" acompañado, y expresión de comunión con lo divino. Dijimos que en este análisis íbamos a despojar nuestro uso de este aspecto de toda dimensión subjetiva, o sea de la imputación de sentidos que la gente le da

a la práctica. Tomada entonces en tanto aspecto que indica compromiso con la institución religiosa, sería esperable que variables que miden directamente la participación en actividades de alguna institución religiosa diera valores similares a los de la asistencia al culto, pero no es el caso. La EDSA incluyó una pregunta respecto a la participación en actividades parroquiales o en alguna institución religiosa. Casi uno de cada diez afirmaron que participan regularmente. La participación es por lo tanto muy baja. 18 Al igual que con la asistencia al culto, los mayores porcentajes se registran entre los evangélicos y pentecostales. Un dato interesante a destacar es que entre los que participan hay personas que nunca asisten al culto y/o no creyentes. Si bien se trata de un porcentaje muy bajo es indicativo de la flexibilidad en las fronteras entre creencia, identidad y participación en actividades religiosas. ¹⁹ El sexo, la edad, la situación de pobreza, y el nivel de instrucción ¿cómo influyen en la participación? Los tres primeros marcan solo una muy leve tendencia a favor de una mayor participación femenina, de personas con mayor edad, y sin NBI. El nivel de instrucción en cambio influye un poco más; las personas con niveles educativos superiores participan más (Cuadro 8). ¿Cómo se explica esta relación? No tenemos manera de responder con los datos que tenemos. Entre otras posibles hipótesis puede resaltarse la importancia de las actividades sociales y asistenciales que se realizan desde las instituciones religiosas, lo que resulta atractivo para personas que optan por este espacio de participación que ofrecen las organizaciones religiosas.

Conclusiones

La sociedad argentina dice ser creyente. Cree en la trascendencia; cree en Dios, al menos en un sentido "ideacional". Esta creencia se traduce en una alta autoadscripción a religiones de la tradición cristiana, particularmente la católica. Esta afiliación a su vez se nutre -para más de dos tercios de la sociedad- a través de la participación al menos anual en cultos comunitarios de las instituciones religiosas de pertenencia, y en una muy baja participación activa en organizaciones religiosas. Estas afirmaciones se fundan en una lectura global de los datos agregados con los que hemos trabajado. Las limitaciones de los abordajes con este tipo de datos no permiten avanzar mucho más, salvo destacar las influencias que algunas variables de corte introducen: región del país, sexo, grupos de edad, nivel de instrucción, situación de pobreza; aspectos que sí introducen algunas especificaciones, pero no permiten afirmar que en la sociedad argentina estas variables tengan un peso estructurante. La imposibilidad de hacer comparaciones en el tiempo, debido a lo reciente del uso de abordajes cuantitativos con datos agregados para el conjunto del país, deja solo en el campo de las hipótesis enunciados en torno a cambios en el campo religioso. Cambios que no negamos, al contrario; pero que a la hora de afirmarlos con este tipo de estudios es necesario ser muy cautos. Poco podemos decir desde estos datos sobre las reconfiguraciones del modo de ser católico/evangélico, ya sea desde cambios en la institución ya desde transformaciones en el modo en que el individuo desde su agencia apropia y resignifica símbolos y prácticas. Valga este comentario para expresar nuestro deseo de que el análisis del campo religioso en el país a través de muestras representativas sea elemento habitual del acervo académico. Discusiones en torno a cómo relevar con abordajes cuantitativos aspectos claves del campo religioso y cómo interpretarlos, deberían asimismo ser intercambios corrientes entre los académicos del país.

Con respecto a las posibles lecturas de la dinámica del campo religioso, algunas interpretaciones subrayan procesos de desinstitucionalización e individuación de las creencias. ¿Qué significan estos procesos en el marco de una sociedad que registra altos valores de creencia, adscripción y, en menor medida, práctica religiosa? ¿Cómo entender estos procesos siendo que pareciera que en Argentina imaginarios sociales religiosos transidos por el cristianismo continúan operando de algún modo sobre lenguajes, discursos y prácticas? La matriz cultural argentina, entendida como el resultado de un proceso de sedimentación histórica que explican las continuidades de mediano y largo plazo (Noel y Semán, 2011), fue permeada desde hace siglos por el cristianismo y de algún modo continúa influyendo en las mentalidades. Este cristianismo no es una entidad estática. Las instituciones cristianas, católicas o evangélicas, son cambiantes y están atravesadas por diversas tradiciones internas, múltiples discursos y ofertas, lo cual habilita múltiples modos de pertenencia o de apropiación. Esta incidencia del cristianismo se encuentra oxigenada -en muchos casos- con variadas ofertas espirituales de otro origen con las que compite, se hibrida o convive. La desinstitucionalización no es un proceso que se sustenta únicamente en individuos quienes "apropian" a su manera lo que las religiones tienen para darles, sino que es un proceso complejo, dinámico e interactivo entre individuos e instituciones que mutan y se "aggiornan" en la búsqueda constante de resignificar la existencia. Resta mucho trabajo empírico y teórico para refinar estas perspectivas que aún no terminan de describir la complejidad del campo religioso local.

Bibliografía

Ammerman, Nancy. 2003. "Religious Identities and Religious Institutions". Pp. 207-224 en *Handbook of Sociology of Religion*, editado por M. Dillon. Cambridge: Cambridge University Press

Ameigeiras, Aldo. 2010. "Creencias religiosas populares en la sociedad argentina: algunas reflexiones acerca de la significación de la creencia en Dios, la diversidad de creencias y las identidades religiosas". Sociedad y Religión XX (32/33): 31-41

Beckford, James. 2003 "Social Movements as Free-floating Religious Phenomena". Pp. 229-247 en *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, editado por Richard K. Fenn. Oxford: Blackwell

Bianchi, Susana 2004. Historia de las religiones en la Argentina. Buenos Aires: Sudamericana

Cao, Cristina, Élida Cecconi y Beatriz Balian. 2011. "La sociedad civil argentina en el Bicentenario. Índice CIVICUS de la Sociedad Civil (2008-2010)". Buenos Aires: Gadis

Davie, Grace. 2011. Sociología de la religión. Madrid: Akal

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris 2000. Historia de la iglesia argentina. Buenos Aires: Sudamericana.

Esquivel, Juan. 2010. "Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina: individuación y des-institucionalización en los umbrales del siglo XXI". *Sociedad y Religión* XX (32/33): 60-80.

Frigerio, Alejandro. 2007 "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". Pp. 85-116 en *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, editado por María Carozzi y César Ceriani. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.

Giménez Beliveau, Verónica y Gabriela Irrazábal. 2010. "Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad". *Sociedad y Religión* XX (32/33): 42-59

Hervieu-Léger, Danielle. 2005 La religión: Hilo de memoria. Barcelona: Herder

Hervieu-Léger, Danielle. 2008. "Producciones religiosas de la modernidad" en *Modernidad*, *religión y memoria*, editado por Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Colihue.

López Fidanza, Juan Martin (2011) "Estudiando la religión en Argentina. La comparación de cuatro encuestas de alcance nacional" en Actas de las XVI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina «Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI», Punta del Este, Uruguay, noviembre de 2011.

Maffesoli, Michel. 1993. "The social imaginary". Current sociology 41(2): 59-67.

Mallimaci, Fortunato, *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos (en prensa)

Martinez, Ana Teresa. 2011. "En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina" en Actas de las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. 1-4 nov 2011. Punta del Este, Uruguay.

Míguez, Daniel. 2012. "Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX". *Cultura y Religión* VI (1): 241-274

Noel, Gabriel y Pablo Semán. 2011 "El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular". Pp.3-16 en *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*, compilado por Aldo Ameigeiras, A. y Beatriz Alem. Buenos Aires: Ediciones UNGS

Semán, Pablo. 2010 "Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio". *Apuntes de investigación del CECYP* 18: 71-107.

Suárez, Ana Lourdes "Estructura social y religión. Educación", en Atlas de las creencias religiosas en la Argentina, editado por Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Biblos (en prensa)

Voas, David. 2007 "Surveys of Behaviour, Beliefs and Affiliation: Micro-Quantitative". Pp. 144-188 en The SAGE Handbook of the Sociology of Religion, editado por J. Beckford & N. J. Demerath III. London: Sage.

Wynarczyk, Hilario. 2009. Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: UNSAM Edita

Encuestas

Area Religión y Sociedad, Centro de investigaciones Laborales. 2008. Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. Consultada el 10 de diciembre de 2012 (http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf)

Centro de Investigación de Tendencias y Comunicación de la Universidad Empresarial Siglo XXI. 2010. Creencias Religiosas de los Argentinos. Consultada el 10 de diciembre de 2012 (http://www.21.edu.ar/institucional-investigacion-proyectos.html)

Estudio Mundial de Valores. 2008. Oleada 5 (2005-2008). Consultada el 10 de diciembre de 2012

(http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyAnalisis.jsp?ES_COL=131&Idioma=E&SeccionCol=02)

Observatorio de la Deuda Social Argentina. 2012. Asimetrías en el desarrollo humano y social, 2007/2010-2011: progresos económicos en un contexto de vulnerabilidad persistente. Buenos Aires: Educa.

Poliarquía. 2010. Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina. Gacetilla de prensa (inédito).

¹ Doctora. en Sociología (UCA/CONICET). Pontificia Universidad Católica Argentina/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo Electrónico: analourdessuarez@gmail.com

Maestrando en Sociología (UCA). Pontificia Universidad Católica Argentina. Correo Electrónico: juanfidanza@gmail.com

³ Utilizamos la expresión *campo religioso* en el sentido que se viene usando entre los especialistas latinoamericanos de sociología y antropología de la religión, es decir, para referirnos a la diversificación religiosa de las sociedades de la región que se acentúa desde la segunda mitad del siglo XX. Como señala Ana Teresa Martínez (2011) la expresión "campo religioso" se ha convertido, en los textos de los especialistas, en una especie de "comodín lingüístico" que facilita la mención del fenómeno de la diversidad religiosa, sin por eso convertirse en un instrumento de análisis.

⁸ El Programa realiza todos los años -a partir de 2004- una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social (Encuesta de la Deuda Social Argentina) a hogares, poblaciones y niños residentes de áreas urbanas del país. Actualmente, en el marco del proyecto "La Argentina del Bicentenario 2010-2016", la encuesta releva 5706 respondentes mayores de 18 años seleccionados de 20 aglomerados medianos y grandes de las diferentes regiones del país por muestreo polietápico, probabilístico, no proporcional y estratificado representativo de población urbana (el 93% del país) con alcance nacional. A partir de estos relevamientos, el Observatorio de la Deuda Social dispone de una base de datos primarios con indicadores sociales válidos, metodológicamente confiables y con amplia aplicación y reconocimiento académico y político-institucional.

⁹ En el relevamiento efectuado por Poliarquía, a los encuestados se les dieron las siguientes opciones, con los respectivos resultados: 1. Sé que Dios existe, sin dudas al respecto (72%); 2. Aunque tengo dudas, siento que creo en Dios (7%); 3. Creo en Dios algunas veces, pero otras no (4%); 4. No creo en un Dios personal, pero sí en un poder superior (12%); 5. No creo en Dios (5%). En estas opciones de respuesta se visibilizan otras posibilidades. Sin embargo, la creencia en poderes trascendentes sigue adquiriendo en la mayoría de los casos la forma de un Dios personal (creencia típica de las religiones monoteístas).

¹⁰ Dos categorías de la pregunta de autoadscripción religiosa del cuestionario de la EDSA presentan una limitación

Dos categorías de la pregunta de autoadscripción religiosa del cuestionario de la EDSA presentan una limitación metodológica que impiden trabajar con grupos que son diferentes: 'Adventistas y Testigos de Jehová' y 'Ateo o ninguna'. Particularmente interesa esta última, dado que engloba en su interior una categoría estadísticamente relevante (quien no se reconoce en ninguna religión, pero que posiblemente crea; el 7.3% según el CEIL) con otra que suponemos menos nutrida (ateo, el 1.3% según el CEIL). Si uno realiza un cruce entre las variables creencia en Dios y afiliación de la base de la EDSA 2011, encuentra que un cierto porcentaje de esta categoría afirma creer, visibilizando a estos 'creventes no institucionalizados'.

¹¹ Acordamos con las prevenciones señaladas por Wynarczyk (2009) acerca de las dificultades taxonómicas de esta pregunta en lo que respecta al campo evangélico así como las respuestas de por parte de miembros de ese campo que no desean visibilizar su condición. En base a diversas fuentes este autor estima a la población evangélica en un 10-13%.

¹² En la confección del indicador de hogares con NBI se sigue la propuesta de la CEPAL, según la cual se presenta al menos una de las siguientes privaciones: a) hacinamiento (más de 3 personas por cuarto); b) vivienda de tipo inconveniente (rancho, casilla, pieza en inquilinato o pensión, vivienda en lugar de trabajo, etc.); c) ausencia de retrete; d. presencia de al menos un niño en edad escolar (6 a 12 años) que no asiste a la escuela; o e) hogares con 4 o más personas por miembro ocupado y cuyo jefe tuviera la primaria incompleta como máximo nivel educativo.

⁴ Estos datos poco dicen del 'catolicismo' de los respondentes. A esto debe sumarse que diversas minorías fueron invisibilizadas en los resultados debido a la intención de ocultar la religión propia -particularmente en caso de inmigrantes no católicos-, así como a la metodología de los primeros censos respecto de este ítem (la religión era determinada por el encuestador).

⁵ Ver López Fidanza (2011) para una comparación entre los diseños, objetivos y resultados de estos cuatro relevamientos.

⁶ El único estudio longitudinal es el efectuado por La Encuesta Mundial de Valores (WVS), que visibiliza los cambios dominantes en aquello que la gente cree y desea de la vida a través de encuestas nacionales representativas de 97 sociedades. En Argentina el relevamiento fue efectuado en 1984, 1991, 1995 y 1999, por lo que las comparaciones son de un alcance limitado (20 años). La forma en que los valores religiosos fueron abordados, acota la posibilidad de comprender los cambios en el campo religioso. Para una profundización mayor ver López Fidanza (2011).

⁷ Desde una perspectiva histórica puede sostenerse que siempre ha habido diversidad: el catolicismo nunca fue una realidad monolítica y ortodoxa (Bianchi 2004, Di Stefano y Zanatta 2000). Pero hoy en día hay signos innegables de que la diversidad de ayer no es la de hoy. Esto ciertamente puede verse en el crecimiento del pentecostalismo así como en fenómenos ligados a la globalización/transnacionalización, por poner un ejemplo, la circulación de símbolos pertenecientes a religiones orientales.

¹³ Como pusimos en la introducción, es el aspecto más usualmente tomado en estudios agregados para dar cuenta del grado de compromiso de las personas con su fe y con la institución religiosa de pertenencia. Que sea el más

usualmente utilizado, tal vez no signifique más que eso. El grado de correspondencia con lo que se supone que mide, en el caso argentino, tiene que pasar aún por el tipo de análisis estadístico que lo aproxime. En Argentina son demasiado incipientes los estudios sobre el campo religioso con datos agregados, con lo que todas las afirmaciones resultan en simples balbuceos que dan el puntapié inicial para su profundización.

¹⁴ La investigación sobre "Religión y estructura social" del CEIL de 2008 fue la que se aproximó en forma más amplia a la práctica religiosa través de indicadores que relevaron además de la asistencia al culto, la lectura de la Biblia, la participación en novenas, peregrinaciones, visitas a santuarios, etc.

¹⁵ En Argentina los porcentajes de asistencia al culto semanal de las encuestas parecen muy lejanos a los que surgen de la impresión de los ministros religiosos, muy propensos algunos a sostener que celebran el culto con los templos cada vez más vacíos. Por otra parte un simple cálculo entre la cantidad de población y la oferta de cultos los fines de semana hace imposible sostener que más del 15% de los habitantes de las ciudades asistan. Las iglesias o lugares de culto estarían completamente desbordados.

¹⁶ Es imposible conocer cómo se concreta esta práctica anual dado que esto no fue relevado. Se puede conjeturar en torno a múltiples situaciones. Algunos ejemplos dentro del catolicismo: Pascua, Domingo de Ramos, Navidad, San Cayetano, San Expedito, alguna fiesta regional (Señor del Milagro en Salta, Itatí en Corrientes), ritos personales ligados a aniversarios, etc. Sea cual sea, para muchos individuos esta práctica anual tiene una carga significativa. Debe recordarse que la formulación de la pregunta excluye explícitamente asistencias ocasionales relacionadas con ceremonias religiosas de tipo social ("casamientos, comuniones o funerales").

¹⁷ En los resultados de algunas encuestas (López Fidanza 2011) se evidencian distanciamientos entre la fieles y jerarquías institucionales. Pero este considerarse 'cerca/lejos' de la institución no se traduce, a nuestro juicio, en una eliminación de cualquier instancia perteneciente a las prácticas o rituales que se dan en el marco de las instituciones, las cuales se mantienen en el horizonte de las personas como lugar de mediación.

¹⁸ La participación en cualquier tipo de instituciones (religiosas, sindicales, políticas, asistenciales, etc...) es baja en el país según lo indican diversos relevamientos. La reciente publicación de Cao, Cecconi y Balian (2011) muestra que la participación periódica es del 18%, siendo la participación en instituciones religiosas la que alcanza el mayor porcentaje.

¹⁹ Posiblemente se trate de personas no creyentes que sin embargo adhieren a las actividades sociales que se realizan desde las instituciones religiosas y deciden apoyarlas con su participación.