

Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: desafíos y perspectivas metodológicas.

Verónica Giménez Béliveau.

Cita:

Verónica Giménez Béliveau (2007). *Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: desafíos y perspectivas metodológicas*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/314>

PLURALIZACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO Y CRISIS INSTITUCIONAL EN BUENOS AIRES Y PERIFERIA: DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

Verónica Giménez Béliveau

CONICET/ UBA

veronica@ytrium.com.ar

Abordar el análisis de contextos urbanos contemporáneos supone (y no porque otros contextos no lo impliquen también) aceptar desde el vamos la presencia de estructuras sociales y comunitarias móviles y moldeables, sometidas a transformaciones múltiples, difíciles de atribuir a causas singulares. Si la cultura occidental es, como afirma Marcel Gauchet, una “cultura del cambio”¹, en la que la identidad no se define por el largo arraigo en la tradición, sino más bien por la valorización del “movimiento, de la ruptura, de lo inédito”², el análisis de las interacciones sociales en las megalópolis de principios del siglo XXI se enfrenta a estos rasgos potenciados por procesos de fragmentación y de disolución de instituciones que interpretaban las (ya versátiles) identidades colectivas, encuadrándolas en marcos de sentido.

Ahora bien, en universos sociales cambiantes y fragmentados, ¿cuál es el papel de las religiones, que se habían planteado como lugares garantes de la tradición y de la continuidad?³ Y enfocando más específicamente Argentina y la ciudad de Buenos Aires y su periferia, ¿cómo se dan los procesos de surgimiento y crecimiento de grupos religiosos no católicos en un contexto cultural impregnado por el catolicismo, en el que éste y la Iglesia como institución se postularon históricamente como los reaseguros de la persistencia, no sólo de los preceptos religiosos, sino también de rasgos identitarios asociados con la pervivencia de la nacionalidad argentina? Esta investigación no pretende abordar tan vastos interrogantes, que son sin embargo el marco conceptual que encuadra su desarrollo. Nos propusimos, más sencillamente, intentar adentrarnos en el mundo de los grupos religiosos de Buenos Aires, dando cuenta de situaciones novedosas en que la diversidad se ha hecho evidente.

El estudio de la riqueza y la complejidad de los grupos religiosos en la ciudad de Buenos Aires es un tópico que el Área Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-PIETTE del CONICET viene trabajando desde sus inicios. Los trabajos de los investigadores sobre los grupos religiosos han contribuido a visibilizar un mundo vario y plural, en el que las comunidades proponen maneras diferentes de relacionarse con su fe ligresía, con los otros grupos religiosos, con la sociedad y con el espacio público. La presente investigación se inscribe en esta trayectoria, y propone una perspectiva de acercamiento a los grupos desde el punto de vista de los actores.

Algunas cuestiones sobre el punto de vista metodológico de la investigación

¹ Marcel Gauchet (1997: 270).

² Ídem.

³ Interrogante que se plantea Danièle Hervieu Léger (1993), entre otros escritos.

El presente artículo se basa en un estudio realizado en la ciudad de Buenos Aires y su periferia durante 2004⁴. La delimitación territorial tuvo por objeto organizar el proceso de recolección de datos, que fue encarada combinando la técnica del mapeo⁵ con la de observaciones y entrevistas a los miembros de las instituciones y grupos religiosos relevados. Así, los investigadores recorrieron las zonas escogidas relevando la presencia de las instituciones religiosas, constatando su funcionamiento y entrevistándose con sus líderes a partir de un cuestionario centrado en las actividades religiosas y sociales que el grupo realiza, en las características de la feligresía y de los militantes. El abordaje elegido, que parte del punto de vista de los actores para intentar comprender su situación en el mundo, supone determinadas decisiones epistemológicas y metodológicas, sobre las que nos propusimos reflexionar, centrándonos en los nudos temáticos de la práctica de la investigación y del rol del investigador.

Sobre el rol del investigador

Enfrentarnos, en una investigación, a un campo cualitativo implica la ubicación del sujeto que investiga en el centro de las prácticas, tanto de recolección de datos como de interpretación de los mismos y de elaboración de las categorías. El conjunto de métodos elegidos en esta investigación explicita, pone al desnudo, la subjetividad del investigador como herramienta de abordaje del otro y de elaboración conceptual. Siguiendo a Claudia Fonseca, “la perspectiva etnográfica aporta a la discusión de las sociedades contemporáneas una contribución singular, la tentativa de entender otros modos de vida a través de la subjetividad del investigador y su confrontación con lo *diferente* como instrumento principal del conocimiento”⁶.

El investigador que recurre a métodos cualitativos “pone el cuerpo”, sobre todo la mirada y la escucha, y se propone como puente entre dos universos conceptuales diferentes puestos a dialogar, el propio y el del sujeto que investiga. La concepción de la producción del conocimiento como diálogo nos lleva a dos consideraciones. La primera gira en torno de la idea de diálogo: no se trata de intentar extraer datos del observado/ entrevistado, reduciéndolo a la categoría de objeto, ni de identificarse con el otro hasta el punto de transformarse en él. Se trata más bien de establecer un vínculo a través del que circule la información, entre dos sujetos que se reconocen como iguales, en tanto que humanos, aunque diferentes por su trayectoria de vida⁷. La afirmación de la igualdad esencial genera en el sujeto que conoce un tipo de mirada que no se pretende superior ni objetiva, sino diferente y respetuosa de las diferencias existenciales de los hombres y las mujeres en las que enfoca su atención.

Clifford Geertz formuló este punto de vista brillantemente: “No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce”⁸.

Ahora bien, la postulación del estatuto de igualdad esencial entre investigador e investigado no supone cerrar los ojos ante la situación de desigualdad circunstancial

⁴ La investigación se desarrolló en el marco del Seminario Sociedad y Religión de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, a cargo de los Profs. Floreal Forni y Fortunato Mallimaci.

⁵ El mapeo de instituciones religiosas está siendo desarrollado con éxito en la ciudad de Rosario, por un equipo de la Universidad Nacional de Rosario dirigido por Silvia Montenegro y Juan Renold. Los resultados preliminares han sido publicados en el trabajo “Hacia un mapa de la diversidad religiosa en la ciudad de Rosario” (2004).

⁶ Claudia Fonseca (2005: 117).

⁷ Irene Vasilachis (2000: 223).

⁸ Geertz, Clifford (1991: 27).

que la investigación propone. Y esto por dos razones fundamentales: en principio, porque plantear la subjetividad del investigador como herramienta de producción del conocimiento, implica la necesidad de considerar la situación social, étnica, de género, nacional del sujeto que investiga. La proveniencia y el anclaje del investigador no pueden ser soslayadas a la hora de proponer análisis y conclusiones, dado que esta posición será una parte constitutiva de las líneas de lectura propuestas. Entendemos la sociedad que estudiamos como una “multiplicidad de estructuras conceptuales complejas”⁹, que el cientista intenta comprender desde un lugar social que debe ser incorporado como dato a la investigación que realiza. La posición del sujeto que conoce no es inocente, objetiva ni inocua respecto del sujeto conocido: “toda mirada está siempre filtrada a través de la lente del lenguaje, del género, la clase social, la raza y la etnia. No existen observaciones objetivas, sólo observaciones socialmente situadas en los mundos del que observa y del que es observado”¹⁰.

Por otro lado, la práctica de la investigación ubica en un lugar simbólico a quien “investiga”, “busca saber”, y en otro a quien “es investigado”. Se trata de un diálogo, pero en él las personas no tienen los mismos roles; no es una conversación entre pares: la práctica misma de la investigación genera asimetrías entre un sujeto y otro, ubicando al investigador en el espacio del que pregunta y observa, y al investigado en el lugar del que contesta y es observado. Uno de los polos de esta relación despliega los conocimientos socialmente valorados y legitimados como tales, y el otro de los polos atesora experiencias válidas para ser analizadas y transformadas en conocimiento por el investigador. Esta asimetría, aunque no invalida el postulado de igualdad esencial entre investigador e investigado, nos invita a reflexionar sobre la relación, y a tenerla en cuenta en todo momento del desarrollo de la investigación. El hecho de tenerla en cuenta evitará, por un lado, la tentación de imaginarnos como pares absolutos, esquivando así uno de los rasgos insoslayables de la relación propuesta, es decir, el hecho de que siempre somos un “otro” para el sujeto que investigamos, y que él es otro para el que investiga (es decir, la ficción de “convertirnos en nativos” citada por Geertz¹¹). La conciencia de la otredad alerta contra interpretaciones llanas del discurso y de las acciones de los sujetos estudiados en base a la suposición de que investigador e investigado forman parte de un mismo universo simbólico, cuyas manifestaciones pueden ser leídas e interpretadas a partir de las mismas categorías que el investigador maneja para organizar su propio mundo. Por el otro lado, la consideración de la otredad ayuda a explicitar la carga de prejuicios que el investigador aporta a su trabajo. Entrevistar/ observar un hecho social implica un encuentro con el otro, y supone también la necesidad de tiempo para superar los prejuicios del enfrentamiento a un mundo distinto, con otros valores, a veces impenetrables, y en superficie incomprensibles a los ojos del observador. La validez de los datos recogidos depende de la discusión y explicitación de los pre-juicios acerca del sujeto investigado (entendidos éstos como presuposiciones formateadas en la posición social, de género, y étnica del investigador).

Sobre la práctica de la investigación

La cuestión del otro está en el centro de la investigación, no solamente en cuanto al rol del sujeto que investiga, sino también en cuanto a la práctica del trabajo de recolección y análisis de los datos. En efecto, los métodos cualitativos proponen la construcción del conocimiento a partir de una dinámica basada en “movimientos sucesivos de familiarización y desfamiliarización”¹². El acercamiento a los sujetos que estudiamos, imprescindible para empaparnos de su visión del mundo y para generar

⁹ Ídem, página 24.

¹⁰ Denzin y Lincoln (1994: 20).

¹¹ Clifford Geertz, op cit., página 27.

¹² Semán y Grimson (2005: 5).

conocimiento, debe ser seguido de momentos de alejamiento, de objetivación de los contenidos recogidos, es decir, de una puesta en perspectiva sociológica/antropológica del material etnográfico. Estos movimientos son una de las características fundamentales de la investigación que recurre a métodos cualitativos, le imprimen su huella y generan algunas de sus necesidades principales, esto es, el tiempo prolongado del trabajo de campo, y la ida y vuelta entre los momentos de recolección de datos y los tiempos de análisis y teorización.

Teniendo en cuenta la dinámica de la investigación, es necesario hacer hincapié nuevamente en la reflexión sobre la práctica de la misma, imprescindible para obtener resultados válidos y confiables. Y particularmente tomando en consideración las características del presente estudio, que se caracteriza por un abordaje que enfoca sujetos cercanos en tiempo y espacio al investigador, pertenecientes al mismo todo societal y nacional que éste, exige una atención redoblada para precaverse contra la naturalización del hecho social. En efecto, en tanto que sujetos inmersos en una sociedad determinada, situados en posiciones diferenciadas y con intereses particulares, tendemos a naturalizar nuestra situación y nuestro mundo de vida. Sin este proceso de naturalización, producido a nivel colectivo, no hay posibilidad de constitución de sociedad: la realidad se presenta como una construcción social, que sin embargo tiende a cristalizarse, y a ser entendida por los sujetos como un hecho natural¹³. Ahora bien, en tanto que investigadores, nuestra tarea se basa precisamente en trabajar por la des-naturalización de los hechos sociales que estudiamos, partiendo del presupuesto que considera a la sociedad como construcción humana, como producto de la interacción entre los hombres y no de fuerzas extra-sociales. La reflexión permanente sobre la práctica investigativa es uno de los resguardos que nos permitirá objetivar nuestra posición como analistas en el campo, y a la vez la posición de los sujetos y la nuestra propia en la sociedad que estudiamos.

El hilo de Ariadna que nos propusimos seguir en estas reflexiones sobre el desarrollo del presente estudio, es decir la cuestión del otro y las relaciones de los sujetos que investigan con los sujetos investigados a través de técnicas cualitativas de recolección y análisis de datos, apareció muy pronto en las discusiones sobre la marcha del proyecto. En efecto, la cuestión del otro está particularmente presente en esta investigación, dado que la pregunta sociológica que está en la base de la misma articula dos conceptos –**diversidad** y **religiosa**– que, analizados desde el punto de vista elegido en Argentina de principios del siglo XXI, remiten a la categoría de la otredad.

El dar lugar al otro en la práctica de la investigación y en las técnicas utilizadas guarda homologías estructurales con la categoría diversidad, siempre desde el abordaje elegido. Estudiar la diversidad implica, en efecto, asumir una perspectiva descentrada, es decir, que no ubique un sujeto determinado en el lugar de la “normalidad”, construyendo al resto de los sujetos a partir de su distancia con este eje. Es que el tema, abordado desde perspectivas centradas en un referente social, cultural y religioso único, o por lo menos considerado como “verdadero”, “principal”, o “central”, pierde interés y se convierte en una mera enumeración de grupos con costumbres “extravagantes” a los ojos de un sujeto estereotipado de acuerdo a categorías seleccionadas por el investigador. La riqueza de trabajar el concepto diversidad estriba precisamente en la posibilidad de asumir miradas multicentradas, que a partir de cada uno de los grupos estudiados se proyecte hacia la red de relaciones que tejen con el medio social, con sus fieles efectivos y potenciales, con los otros grupos religiosos, con los poderes estatales. Ubicarnos conceptualmente en aquellos lugares históricamente considerados “otros” nos permite comprender la percepción que cada grupo social construye de la sociedad y del lugar del grupo en ella.

¹³ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (1995).

La categoría grupo religioso, por su parte, supone pensar en espacios sociales construidos como “otros”. En efecto, la hegemonía histórica del catolicismo en Argentina, y la centralidad de la Iglesia como institución en la toma de la palabra pública en temas referidos a las cuestiones religiosas (y, por cierto, no religiosas también), desplaza a los grupos religiosos no católicos a los márgenes de la escena pública, al mismo tiempo que concentra la pluralidad de manifestaciones del catolicismo en una representación de uniformidad bajo la tutela institucional. A este movimiento se agrega la supremacía, durante las décadas centrales del siglo XX, de un tipo de catolicismo que busca identificarse con la nación a través de alianzas con actores sociales que también se asocian a la totalidad nacional, especialmente las Fuerzas Armadas. Así, en el discurso dominante, el catolicismo forma, junto con los militares, el sustrato de la nacionalidad, la esencia del ser argentino. Esta equiparación del ser argentino al ser católico, consolida una dinámica de construcción identitaria que excluye a los fieles de otros credos de la comunidad nacional. Pensar la diversidad impone, por lo tanto, romper con esta lógica que ha concebido al catolicismo como un eje a partir del cual se piensan las demás manifestaciones organizadas de la religiosidad. Retomar una perspectiva desde los actores implica no sólo permitir la visibilidad de un paisaje religioso y cultural amplio y plural, sino también comprender los matices dentro de las grandes instituciones religiosas que aparecen a primera vista como monolíticas, y que sin embargo contienen una riqueza abarcadora de múltiples expresiones de creencias y de socialización.

Apuntes sobre los desafíos para el análisis de los grupos religiosos en América Latina

El estudio de las creencias y de los grupos organizados para la práctica religiosa en América Latina se basa en distintas fuentes de datos. Desde los registros censales sobre la pertenencia religiosa (disponibles en países como Brasil o Chile), o las encuestas a cargo de grandes consultoras (Gallup cuenta con una encuesta sobre valores que realiza en distintos países de América Latina), hasta los estudios cualitativos realizados en contextos geográficos localizados, como barrios o pequeñas comunidades, los científicos sociales que investigan los fenómenos religiosos se han esforzado por acercarse a la comprensión de la religiosidad como hecho social. Las fuentes de datos no son ni uniformes (no todos los países o regiones cuentan con todas las fuentes), ni completamente equiparables (debido a la diferente construcción de las herramientas de recolección de datos). Un problema adicional tiene que ver, más allá del acceso complicado a los mismos, con la construcción dispar de los datos en las diferentes investigaciones, hecho relacionado con la dificultad de comunicación entre los grupos de investigación de los distintos países y regiones, derivada de la escasa financiación a estudios de este tipo.

Los distintos abordajes metodológicos del fenómeno religioso iluminan diferentes aspectos del mismo: desde los datos censales o las encuestas cuantitativas se capta la suma de las opciones religiosas individuales, y se llega a trazar un esbozo de las tendencias generales, y de la ubicación de los distintos credos en la sociedad, mientras que desde los trabajos cualitativos investigan en profundidad las dinámicas en espacios más reducidos. Sin caer en antinomias metodológicas que responden a la defensa de los territorios y de la propia práctica de estudio por parte de los investigadores, consideramos que los distintos puntos de vista son complementarios, y que cada estrategia metodológica aporta al conocimiento y a la delimitación del objeto. Las discusiones sobre el método expresan, sin embargo, posturas sobre el tema estudiado, que conducen a enfatizar determinados aspectos de la realidad: el estudio a partir de los grupos religiosos nos puede llevar a comprender las dinámicas de construcción de la autoridad y de la sociabilización, enfocando especialmente a

aquella población que ha decidido comprometerse en una participación activa en el seno de una comunidad, mientras que asumir la perspectiva cuantitativa que aborda a la población en general alcanza a esbozar características sobre los individuos que o bien no están incluidos en grupos religiosos, o bien son periféricos y no forman parte del núcleo de participantes asiduos. Así y todo, el cruzamiento de información y de datos obtenidos a partir de distintos métodos ha permitido esbozar algunas líneas de interpretación de los fenómenos religiosos actuales que aparecen a la vez como los desafíos teóricos y metodológicos, que enfrentan las investigaciones. Las problemáticas que trabajaremos aquí tienen que ver con la morfología del campo religioso contemporáneo, y con los desafíos que éste plantea a los abordajes científicos del mismo. En primer lugar nos ocuparemos de la propensión a la movilidad de los grupos religiosos y de los individuos en busca de opciones religiosas, en segundo lugar trabajaremos la tendencia a la constitución de comunidades con rasgos identitarios fuertes. Estas dos tendencias, que a primera vista serían contradictorias, aparecen por el contrario como dos polos de una misma dinámica, que dibuja las características del paisaje de la religiosidad moderna. En tercer lugar, analizaremos la crisis de las instituciones que se desprende de las tendencias precedentes.

El “nomadismo religioso” y la “fluidificación” del campo

Estudiar la religiosidad en las sociedades latinoamericanas contemporáneas implica enfrentar un campo competitivo y móvil. En contraste con los relatos de otras épocas, las clientelas de los grupos religiosos son menos fijas y estables, y se definen más por la circulación y la movilidad. El proceso de “fluidificación” de las pertenencias religiosas (pero no solamente en este ámbito, pudiendo constatarse este movimiento en otros espacios sociales), y el tránsito de los fieles de un grupo a otro, generan en las comunidades religiosas estrategias de reclutamiento para atraer individuos; de ahí que la competencia entre los grupos por ganar adeptos se haya vuelto una realidad visible en el espacio público. Movilidad, competencia, tránsito, nomadismo relatan el espacio religioso actual, tanto si enfocamos los recorridos de los fieles como las estrategias de las comunidades religiosas.

Entre los abordajes teóricos de la problemática de la movilidad en el campo de las creencias en el Cono Sur, podemos destacar los estudios sobre conversión a partir de mediados de los años ochenta¹⁴. El movimiento es enfocado desde el cambio en la pertenencia religiosa, a partir del análisis del pasaje de los individuos de un grupo religioso a otro de diferente denominación; se abordan las etapas por las cuales transita el fiel en su camino de adopción de un conjunto de prácticas y de creencias distintas de aquellas heredadas por tradición familiar. Y es precisamente la ruptura con las tradiciones religiosas heredadas el hecho que comienza a evidenciar la evolución del campo religioso hacia una forma más fluida. Pero el énfasis de esta perspectiva, al trabajar con el análisis del pasaje de un grupo religioso a otro, está puesto en las estructuras de partida y de llegada, a partir de las cuales se describe la trayectoria del “converso”. El problema surge cuando se empiezan a multiplicar los casos de conversiones encadenadas, es decir de tránsito por varios grupos religiosos sucesivamente, y de pertenencias múltiples, o sea de sujetos que, en sus prácticas e incluso en su discurso, se relacionan con diferentes grupos religiosos contemporáneamente. Estos datos que surgen de los estudios empíricos dan cuenta de transformaciones en el campo, que no se define ya por una serie de estructuras grupales con límites y clientelas definidas, sino más bien por el desdibujamiento de los límites entre los grupos, y por la mayor facilidad y frecuencia de la transición entre un grupo y otro. Se multiplican las posibilidades de construir recorridos religiosos, pasando con menos costos por diferentes grupos. A su vez, se produce un proceso concomitante, que tiene que ver con el incremento de la circulación en el mercado de

¹⁴ Ver, por ejemplo, Frigerio (1993) y Rambo (1993), entre otros.

informaciones y símbolos que permiten la individualización al máximo de las producciones religiosas: aparentemente, cada uno podría elegir los espacios religiosos (y no religiosos) por los cuales transitar.

Pero el tránsito, o nomadismo, no se desarrolla solamente entre grupos religiosos, dentro de los límites del campo. En efecto, otra dificultad que se presenta a los estudios de la religiosidad en América Latina está relacionada con la virtual imposibilidad de encuadrar las acciones y los posicionamientos de los grupos exclusivamente en una esfera única de actividad definida en términos religiosos o espirituales.

En el marco de nuestra investigación, encontramos una multitud de prácticas e instituciones que se ubican en la intersección de los campos. Los acuerdos entre parroquias católicas y la ciudad de Buenos Aires para la distribución de cajas de alimentos entre familias carenciadas, ¿debe ser propuesto como una acción religiosa, social o política? Las manifestaciones pro-vida y contra las leyes de Salud Reproductiva, ¿son religiosas o políticas? Las instituciones judías que no tienen lugar de culto, ¿deben ser encuadradas dentro de una investigación sobre grupos religiosos o étnicos? Una escuela católica, ¿es una institución religiosa, o debe ser considerada dentro del campo educativo?

Ciertamente la ubicación de ciertas prácticas e instituciones en la frontera entre campos de acción no es una novedad. Pierre Bourdieu¹⁵ trabajó, desde fines de los años ochenta, la idea de disolución de fronteras entre los campos. Retomando entonces los ejes propuestos por el sociólogo francés, podemos afirmar que el campo religioso actual se estructura en torno de núcleos de sociabilidad cuyos actores jerárquicos definen como religiosos, a partir del cual se extiende un continuum hacia otros espacios sociales con los que se conforman zonas de frontera, espacios grises en los cuales el sentido de las acciones es opaco, o, dicho de otro modo, obedece a motivaciones múltiples, y se resiste a ser encuadrado en categorías fijas por parte de los observadores.

Esto plantea un nuevo desafío a la investigación: enfocando sólo grupos que se definen como religiosos o espirituales, y recurriendo exclusivamente a categorías que remiten más a la estabilidad que al tránsito, más la fijación de las pertenencias que a la circulación de los sujetos, una porción importante de los modos de creer contemporáneos se nos estarían escapando. Las configuraciones sociales “nómades” exigen estrategias “nómades” de investigación. Como respuesta a los nuevos desafíos analíticos que la “fluidificación” del espacio de las creencias ha creado, trabajos recientes proponen un abordaje novedoso, enfocando las trayectorias de los creyentes, lo que permite iluminar los tránsitos entre diferentes *locus* religiosos y espirituales, así como las prácticas que implican el recurso a diferentes instancias contemporáneamente¹⁶. La presente investigación representa, en este sentido, también una búsqueda de herramientas metodológicas y teóricas que nos permitan entender universos móviles.

Las comunidades de sociabilidad intensa

Como el polo opuesto y complementario a la “fluidificación” del campo y a la individualización de los recorridos de los creyentes, encontramos la tendencia a la constitución de comunidades con propuestas identitarias fuertes, que se erigen en polos de sociabilidad intensa en un contexto de trayectorias móviles. En lugar de los

¹⁵ Ver, por ejemplo, Bourdieu, Pierre (1993).

¹⁶ Ver, a modo de ejemplo, Semán (2004).

sujetos “circulantes” que transitan entre organizaciones de límites permeables, estos grupos proponen sistemas de regulaciones de cumplimiento estricto para los sujetos que forman parte. En estos espacios, los individuos se someten por elección voluntaria, y no por herencia recibida, a una participación en grupos relativamente cerrados, donde deben someterse a normas estrictas, que aparecen como soluciones a situaciones de incertezas e inseguridades asociadas a la sociedad contemporánea. **Estas comunidades nacen dentro de los límites de las grandes tradiciones religiosas, o fuera de ellos, impulsadas por individuos o grupos fundadores que han planteado rasgos específicos, generalmente cuestionadores de las formas de manejar los bienes espirituales por parte de las religiones establecidas. La sola existencia de las comunidades, que demarcan límites claros aún dentro de marcos religiosos más amplios, plantea un desplazamiento del centro de gravedad de las definiciones identitarias, que pasa de la institución totalizadora a la comunidad autorregulada. Estos nuevos ámbitos implican el recalentamiento del lazo comunitario en espacios concretos, y traen aparejadas algunas consecuencias en cuanto a la des-totalización del territorio y a la des-colectivización de los lazos que unen al sujeto con su grupo. El surgimiento de comunidades de la más diversa índole, territoriales o virtuales, muestra un proceso de fragmentación de la identidad religiosa. Los fieles de las comunidades han decidido ir más allá de una pertenencia religiosa en general, y se comprometen con una militancia activa en el seno de una comunidad determinada. Ese compromiso es transformado por la comunidad en un deber ser que se impone a los sujetos, cargándolo de responsabilidades respecto de su grupo. El fiel individual tiene lazos específicos con su particular comunidad, y es responsable de responder ante ella en caso de incumplimiento de sus deberes éticos.**

Las comunidades aparecen como un lugar privilegiado de construcción de las pertenencias: se es católico porque se es “*renovado*”, se pertenece antes a Jabad Lubavitch que al judaísmo. Los lazos comunitarios priman sobre los institucionales, tanto en el plano de las relaciones entre los fieles, como en el plano de las relaciones de los miembros del grupo con la autoridad. En el primer punto, los fieles tienden a construir sus espacios de pertenencia y socialización con los compañeros que han elegido, igual que ellos, insertarse activamente en una agrupación. Esta militancia elegida, que supera a la pertenencia heredada, implica de por sí un cierto nivel de protesta y de oposición a la institución, que ya no ofrece marcos de contención para significar las existencias de los sujetos. Los miembros de la comunidad se reconocen entre sí a partir de esta elección particular, que implica la incorporación a un modo de vida regulado por la comunidad, reforzando así los particularismos definidores de la autoridad.

La aparición de las comunidades como espacios de afirmación de la identidad religiosa plantea, al igual que la “fluidificación” del campo, desafíos a la investigación social. En principio porque lo que identificamos como una tendencia en el campo religioso propone prácticas distintas a las tradicionales, que muchas veces es complicado abordar. Las comunidades no representan un fenómeno masivo, pero sí formas de sociabilidad cada vez más extendidas. Esto quiere decir que no hallamos necesariamente grupos que generan reuniones masivas, ni que tienen llegada permanente a los medios de comunicación. Sin embargo, es un fenómeno que crece dentro de las grandes tradiciones religiosas y fuera de ellas (es el caso, por ejemplo, de los grupos asociados a la tendencia New Age). Por otro lado, la filiación institucional de muchas de las comunidades, que se reivindican de alguna tradición religiosa en particular, hacen que su existencia y sus prácticas se subsuman muchas veces a la institución en la que se incluyen, desdibujando así la especificidad de sus prácticas y de sus lógicas de pertenencia y funcionamiento.

Las demandas de sociedades cuya producción de sentido se vuelve cada vez más fragmentada se expresan en la creciente incapacidad de las instituciones religiosas para proponer marcos totalizadores de interpretación de la realidad, lo que resulta en una religiosidad desinstitucionalizada, aunque presente, que recurre a la legitimación de las iglesias en última instancia. Las instituciones religiosas proporcionan símbolos y rituales, pero la religiosidad de grupos e individuos no termina de encuadrarse dentro de los límites que éstas proponen. Las regulaciones institucionales son efectivas sólo para la pequeña porción de fieles que eligen someterse a ellas, pero las instituciones han perdido la capacidad de articular un discurso normativo generalizable a todos aquellos que se definen como fieles de la institución misma, muchos de los cuales establecen sus códigos personales o comunitarios de creencia. Esta imposibilidad de generalización de un discurso normativo para sus feligreses no es nueva, sin embargo asume en la actualidad una envergadura mayor, y se vuelve un patrón extendido de construcción de las religiosidades por parte de los fieles al que las instituciones tienen que enfrentarse. La tensión entre la difusión de una religiosidad masivizada y la conservación de los principios fundadores, presente en las instituciones religiosas desde sus orígenes, se vuelve particularmente visible en una época en la que aún entre quienes reivindican una pertenencia religiosa, la representación de la construcción personal de las trayectorias creyentes se ha vuelto un imperativo.

En los países del cono sur, marcados por la presencia histórica del catolicismo, la desinstitucionalización es especialmente evidente en referencia a la Iglesia católica. El campo se pluraliza y se reconfigura, y surgen expresiones nuevas de religiosidad también al interior del catolicismo. La institución enfrenta un espacio social marcado por la tensión entre dos polos que afectan la construcción de modos uniformes de relación con la feligresía. Por un lado, ella propone respuestas poco estructuradas a una población que no está dispuesta a aceptar, de todas maneras, regulaciones eclesiales en su vida cotidiana, y por el otro negocia la integración y la adscripción institucional de una serie de comunidades relativamente autónomas, nacidas en los márgenes de la institución, que postulan regímenes particulares a una parte de la feligresía católica.

Para enfrentar el polo de la individualización, la Iglesia genera respuestas modulables, que dependen en gran medida del especialista religioso que asume el cumplimiento de las directivas. Así, es posible identificar entre los especialistas religiosos actitudes diferenciadas respecto de la comunión de los divorciados, del bautismo de los hijos de parejas casadas en segundas nupcias, de la utilización de preservativos y de la planificación familiar. Las respuestas a las situaciones particulares son plurales: desde el sacerdote que expulsa de la comunidad parroquial a las parejas que tuvieron relaciones pre-matrimoniales, a los eclesiásticos que trabajan con organizaciones no gubernamentales dedicadas a la prevención del sida, las tomas de posición son múltiples, y a veces incluso opuestas. Respuestas modulables frente a demandas individualizadas parece ser la clave del funcionamiento de una institución que sigue estando extensivamente instalada en el territorio de los distintos países.

El otro de los polos, el de la comunidad, presenta nudos de sociabilidad intensa. Las comunidades católicas proponen un sistema de regulaciones que los sujetos que reivindican su adhesión cumplen estrictamente, hecho que se vuelve posible gracias a que los individuos afirman su pertenencia a los grupos por elección voluntaria y no solo por herencia. La existencia de comunidades especificadas al interior del catolicismo ilustra un proceso de desinstitucionalización, fruto de la fragmentación de la identidad católica global sostenida por la Iglesia. El mismo proceso de pluralización de los agentes que modela el campo religioso en general deja sus marcas también al interior del catolicismo, las formas de adhesión a la Iglesia se multiplican, y la Iglesia se ve llevada a gestionar una diversidad interna que implica la negociación de los

límites de la pertenencia con comunidades que reclaman espacios de autonomía y con trayectorias individuales que se desarrollan en las fronteras de los marcos establecidos por la institución.

Esta pérdida de influencia de la Iglesia católica respecto del control centralizado de su feligresía no implica, sin embargo, ni la disolución de la institución, que sigue jugando importantes roles en la escena pública, ni la baja de los niveles de pertenencia nominal a la Iglesia: la gran mayoría de los argentinos, brasileños, chilenos, paraguayos siguen definiéndose como católicos. Pero esta pertenencia enunciada al catolicismo no se estructura más sobre un modelo uniforme de control de los fieles que la institución no puede ya garantizar.

A modo de conclusión, y pretendiendo antes abrir debates que clausurarlos, podemos afirmar que las dos tendencias trabajadas, a la vez características del campo religioso contemporáneo y desafíos para la investigación, conforman dos polos de un mismo movimiento. Ya sea el surgimiento de las comunidades, micro-espacios de sociabilidad intensa, como la disolución de las pertenencias exclusivas y la afirmación del “nomadismo religioso” en tanto fenómeno masivo, explicitan una dinámica de debilitamiento institucional, que nos habla de la imposibilidad que las grandes tradiciones religiosas enfrentan para regular institucionalmente a los creyentes. Tanto desde el interior de las propias religiones (las comunidades) como desde el exterior de las mismas (los individuos que circulan) se mina el ejercicio de la autoridad y del control. Las instituciones religiosas viven el “mal del siglo”: las prácticas de los individuos se vuelven diversas, se desencuadran de sus estructuras de contención y de autoridad, y se multiplican. Así, estudiar la diversidad religiosa requiere abordar no sólo la diversidad de los grupos, sino también las diversas maneras de comprender la misma práctica religiosa.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1993). “La disolución de lo religioso”, en *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México D.F.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (1994). "Introduction: Entering the Field of Qualitative Research", en Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (eds.). *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, California (Traducción Mario Perrone).
- Fonseca, Claudia (2005). “La clase social y su recusación etnográfica”, en *Etnografías contemporáneas* Año 1/ 1, abril 2005, Universidad Nacional de San Martín.
- Frigerio, Alejandro (éd) (1993). *Nuevos Movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, CEAL.
- Gauchet, Marcel (1997). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, NRF- Gallimard.
- Geertz, Clifford (1991). “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa
- Hervieu Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Mallimaci, Fortunato, Forni Floreal y Cárdenas Luis (2003). *Guía de la diversidad religiosa de la ciudad de Buenos Aires*, Biblos: Buenos Aires.
- Montenegro, Silvia y Renold, Juan (2004). "Hacia un mapa de la diversidad religiosa en la ciudad de Rosario". Ponencia presentada en el *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. 25-28 mayo, Villa Giardino, Córdoba. Publicada en CD.
- Rambo, Lewis (1993). *Understanding Religious Conversions*, Yale University Press, New Heaven.
- Semán, Pablo (2004). *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

Semán, Pablo y Grimson, Alejandro (2005). "Editorial", en *Etnografías contemporáneas Año 1/ 1*, abril 2005, Universidad Nacional de San Martín.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2000). "Del sujeto cognoscente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y de la pobreza", en AAVV, *Pobres, pobreza y exclusión social*, CEIL- CONICET, Buenos Aires.