

---

Gustavo Andrés Ludueña

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

---

### Advertencia

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

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

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

**revues.org**

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

---

### Referencia electrónica

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

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

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/580>  
Document generado automáticamente el 20 diciembre 2013.  
Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

**Gustavo Andrés Ludueña**

# La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio

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

## 1. Una pregunta que incomoda

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

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

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

## 2. Ni solos ni desinstitucionalizados

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

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

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

### 3. Siempre fuimos “cuentapropistas”

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

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

8 En suma, la libertad de elección y el uso de los recursos simbólicos e institucionales que tendría a disposición el sujeto religioso contemporáneo, es uno de los supuestos centrales del paradigma actual. Así, se tienden a calificar como novedosos comportamientos que muy probablemente tengan una larga presencia histórica que nos pasa inadvertida por alguna razón. En buena medida, según creo, surge de una perspectiva predominantemente sincrónica de los estudios que realizamos. La pregunta correcta sobre el llamado cuentapropismo, entonces, no debería ser si ayer existió u hoy existe sino, mejor, en qué se diferencia el pasado del presente. Claro que una interrelación de esa naturaleza debería dar por sentada la metáfora económica implícita que lidera la producción de conocimiento; lo cual se realiza mediante el empleo de una caja de herramientas conceptuales basada en ideas tales como “bien”, “capital”, “mercado”, “desregulación”, “competencia”, etc. Al católico y crono centrismo del paradigma, se le adiciona por lo tanto un economicismo focalizado en la “elección” de los actores que – como los compradores de una feria–, seleccionan sus productos según la “oferta” del mercado religioso.

9 En este acercamiento suele exhibirse la noción profunda de un sujeto casi aislado del que se prescinde en ocasiones de las condiciones de existencia, de las relaciones con los otros y, más aún, de los flujos discursivos a los que las personas están sujetas normalmente. Es decir, uno ve en esta aproximación un individuo que, como en una clase de experimento controlado de laboratorio, toma decisiones libremente y opta entre lo que se presenta ante él o ella como preferencias, inclinaciones, sensibilidades espirituales, etc. Otra dificultad de este enfoque, por consiguiente, es la subestimación activa del proceso complejo de la reflexividad que, indefectiblemente, los actores desarrollan en el curso de la vida social. ¿Cómo entender de lo contrario las acciones de Alberto quien “eligió” mirar por fuera del catolicismo en el que se enrola desde hace años, después de bucear intelectualmente en diferentes tradiciones religiosas y practica por estos días la “meditación cristiana”? Si se considera la idea de que en verdad hay decisión, ella siempre se hace en una matriz social a través de y dirigida a tomar decisiones sobre producciones de sentido que nunca son del todo individuales, sino que obedecen a procesos donde hay experiencias y significaciones colectivas por detrás. Esta perspectiva de persona la escinde del contexto y por ende de las relaciones que establece con otros que, en cierta proporción, pueden condicionar las decisiones. En consecuencia, es necesario incluir la reflexividad no solo como dispositivo cognitivo de la imaginación religiosa; sino como estrategia de búsqueda de nuevas tramas de articulación social que no se agotan en las propuestas tradicionales de la institución o, al menos, no en las instituciones definidas en los términos en los que se sigue concibiendo lo institucional. La reflexividad situada, más que la “opción” religiosa, es el dínamo que orienta la agencia.

10 Una alternativa viable para relativizar las certezas del paradigma que se ha vuelto dominante en los últimos años en la investigación social sobre religión, radica en seguir la senda de la imaginación cultural, la experiencia religiosa y las relaciones sociales. En síntesis, en un intento por cerrar este recorrido elíptico e inacabado que propuso para mirar con un poco de distancia este modelo que goza de notable predicamento en el orden del discurso académico, estimo que un proyecto con un planteo global que se interese por la diversidad religiosa en nuestro país retomando esas dimensiones, puede comenzar por preocuparse por la acomodación cultural antes citada.

### **Bibliografía**

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

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

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

- Lidueña, G. (en prensa). Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*.
- Lidueña, G. (2009). La cultura católica en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas. En C. Steil, E. Martín y M. Camurça (Comps.), *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 115-154). Buenos Aires: Biblos.
- Lidueña, G. (2013). Por una epistemología relacional de los fenómenos religiosos. Jornada sobre la diversidad religiosa en Argentina (en tiempos de Francisco): repensando paradigmas, datos, conceptos. Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=790>
- Mallimaci, F. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. CEIL PIETTE-CONICET: Buenos Aires.
- Stark, R. (1992). Do Catholic Societies Really Exist? *Rationality and Society*, 4(3), 261-271.

---

**Para citar este artículo****Referencia electrónica**

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

---

**Autor****Gustavo Andrés Lidueña**

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

Correo electrónico: galduena@hotmail.com

---

**Derechos de autor**

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

---