

DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS ACTUALES DE LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN

1- RENÉE DE LA TORRE

CIESAS Occidente
Ave. España 1359, Colonia Moderna, Guadalajara 15150, México
reneedela@gmail.com

Me cuesta trabajo pensar en términos de núcleos problemáticos. Prefiero pensar en retos que se nos presentan para el estudio de la religiosidad contemporánea. El primero está enmarcado en las teorías de la secularización, y tiene que ver con la tradición sociológica de pensar el desempeño de la religión como una variable dependiente de la modernidad. Esto es muy problemático, en primer lugar, porque en la actualidad tenemos muchas incertidumbres sobre lo qué es y ha sido la modernidad. Un primer reto es descolocar las teorías armadas desde los países desarrollados que durante décadas plantearon el estudio del devenir de la religión enmarcada en las dinámicas de la secularización. Considero que debemos redefinir el concepto mismo de secularización, ya no como una variable dependiente a una modernidad normativa, sino repensando las concreciones de las modernidades, desde sus efectos periféricos y desde sus emergencias marginales, pero desde una perspectiva historizadora y posicionada desde el Sur. Un segundo reto es deconstruir la modernidad misma e ir a la raíz de los efectos que se encuentran en el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Si durante la era

industrial los efectos apuntaban a la especialización, diferenciación y separación de esferas, ahora tenemos que pensarnos en términos de una era de las comunicaciones y de las redes que generan conexiones, nuevas distancias, nuevos soportes de la interacción y la sociabilidad, y que desvanecen las fronteras especializadas entre los campos. Por ello no me parece una solución decretar que nunca hubo modernidad (al estilo Bruno Latour), más bien considero que es un reto la redefinición de lo que suponen las transformaciones de la abundancia de nuevas dinámicas como son el neoliberalismo, la globalización, la transnacionalización, la postmodernidad. Y ello conlleva a un tercer reto, el de la religiosidad descolocada de su ámbito especializado, de las instituciones, de las religiones, de los especialistas de lo sagrado, de los saberes canónicos, de los libros sagrados. Como lo señaló atinadamente Hervieu-Léger es un desafío redefinir lo religioso fuera de los contornos institucionales para atender las recomposiciones que experimenta la religiosidad en la sociedad contemporánea, no solo en el ámbito privado, sino esencialmente en el ámbito público. Ello conlleva al encuentro de lo religioso, con la armadura del buen etnógrafo que se aventura a un viaje sin mapa, pero capaz de registrar las nuevas concreciones de lo sagrado, a fin de regresar al ejercicio de la redefinición de la religiosidad misma.

2- CARLOS ALBERTO STEIL

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
steil.carlosalberto@gmail.com

Destaco três núcleos que considero problemáticos das ciências sociais da religião na atualidade. O primeiro refere-se ao conceito de religião com que as ciências sociais vêm operando no Ocidente. Trata-se de um conceito bastante dependente da sua origem moderna e cristã, associado ao projeto de criação de uma ciência laica, por meio da separação entre religião e sociedade. Soma-se a isto, a experiência histórica e a formação europeia da maioria dos cientistas sociais latino-

americanos, marcada pela hegemonia do cristianismo. As ciências sociais no continente têm uma grande dívida para com a tradição cristã, o que vem dificultando significativamente tanto a compreensão das religiões indígenas e de matriz africana, quanto dos novos movimentos religiosos, de corte eclético e orientalista, que marcam a configuração das espiritualidades *New Age* na atualidade. A compreensão da religião em termos ocidentais e cristãos mostra-se também como uma dificuldade para o diálogo das ciências sociais da religião latino-americanas com pesquisadores e estudiosos de continentes não hegemônicos em termos da produção do conhecimento científico, como a Ásia e a África, onde a religião se define a partir de outros paradigmas.

O segundo núcleo problemático está associado às questões em torno de conceitos como laicidade, secularização, dessecularização, liberdade religiosa. Definidos a partir da realidade europeia e norte-americana, estes conceitos têm sido transpostos para o contexto da América Latina sem uma crítica às suas referências empíricas e históricas. A formação dos Estados nacionais e coloniais e a configuração das sociedades latino-americanas têm sido muitas vezes analisadas a partir da falta em relação a formação política moderna dos Estados europeus ou norte-americano. Este viés colonial, que permeia as ciências sociais na América Latina, tem sido um obstáculo à compreensão de marcos jurídico-regulatórios que vêm sendo definidos, há longo tempo, a partir de formas históricas específicas que a religião assume no continente. Neste sentido, muitos conceitos e instrumentos de análise, utilizados para interpretar as controvérsias religiosas locais ou globais, associadas aos contextos europeu ou norte-americano, não podem ser transpostos simplesmente para a realidade dos países latino-americanos. Pensar a presença da religião no espaço público a partir da experiência latino-americana é uma questão que nos desafia e nos incita a ir além das análises importadas. É no contexto desta singularidade latino-americana que devemos situar a questão da liberdade e da tolerância religiosa, tendo presente uma mudança significativa que vem ocorrendo em relação à perda da hegemonia católica e o avanço pentecostal na quase totalidade dos nossos países.

O terceiro núcleo situa-se no campo dos Direitos Humanos, que pode assumir tanto uma conotação social, no que se refere às liberdades políticas e aos direitos aos bens materiais indispensáveis à uma vida digna, quanto uma expressão no campo da sexualidade, no que diz respeito às liberdades individuais de escolhas afetivas e de autonomia das mulheres em relação à decisão sobre seus corpos no caso da maternidade. Direitos sexuais, políticas de gênero e de saúde que incluem questões polêmicas como a descriminalização do aborto, o reconhecimento das relações homoafetivas são temas incontornáveis da agenda política e religiosa na América Latina. Impõe-se às ciências sociais refletir sobre estas questões e adensar o debate para além do confronto entre o bem e o mal. Ao mesmo tempo, não perder de vista seu compromisso crítico em relação às formas autoritárias de poder político, à defesa da democracia e da justiça social.

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

Entre los núcleos problemáticos puedo identificar los siguientes: (1) influencia ontológica y epistemológica del evolucionismo cultural y filosófico que se caracteriza por imaginar un curso de la historia necesario, marcado por tendencias excesivamente finalistas, racionalistas y suponer etapas necesarias en la historia de las religiones en el mundo. Esto acarrea irónicamente una creencia acrítica en los procesos “inevitables” de desencantamiento del mundo, secularización, racionalización e individualización, los que se suponen universalmente válidos. Esto genera agendas de investigación que “aplanan”, al decir de Gibert Durand, la riqueza simbólica de fenómenos religiosos cuya multimimensionalidad no se percibe. (2) El proceso de la modernidad supuesto como un movimiento uniforme que propone la separación en las esferas de valor y actividad social. Esto impide entender las

complejidades de fenómenos religiosos que parecen “mezclar” todas aquellas, lo que no nos deja identificar sus aspectos propios, cuando en realidad se trata de discursos donde están unificadas, y eso genera análisis lineales, sectorizados, que pasan por alto estos problemas. Una lectura de los aportes de Enrique Dussel y/o Walter Mignolo ayudaría a dar una correcta perspectiva a estos procesos. (3) Se observan dificultades en el análisis de las relaciones entre sociedad y cultura, por una escasa sensibilidad al concepto de cultura como elemento instrumental para comprender la permanencia y transformaciones por ejemplo de *ethos* y *habitus* como modelos de y modelos para en los estudios de la conducta religiosa. Una combinación de los enfoques de Clifford Geertz, Talal Asad, Michael Jackson y Alicia Barabas serían una buena síntesis superadora. (4) Hay problemas para la evaluación socio-histórica y cultural de las narrativas fundantes y símbolos centrales de los fenómenos religiosos. Es decir, dada la miopía moderna arriba señalada, no se reconoce la importancia de las narrativas míticas y los horizontes mitológicos que crean/recrean o subvierten los órdenes sociales en los fenómenos religiosos. Considero que el prejuicio primitivista (o sea, suponer que solo los primitivos tienen “mitos”) impide analizar aquellas narrativas y horizontes existenciales que son verdaderas urdimbres simbólicas donde están fijados sentidos ontológicos, es decir, los marcos más generales de referencia sobre el mundo. Conocerlos como se debe ayudaría a evitar generalizaciones inconsistentes y salir de la superficie aparente de los fenómenos religiosos. (5) Hay teorizaciones superficiales sobre las relaciones entre religión, experiencia y sociedad, donde se establecen generalizaciones entre estos términos, sin valorarse demasiado el rol constitutivo de la experiencia, quedando solo como un epifenómeno de la estructura. De este modo, las propiedades emergentes de las experiencias religiosas, sea de la clase que fueren, quedan minimizadas por una mirada simplificante de la profundidad de sus texturas y alcances.

4- MIGUEL ÁNGEL MANSILLA

Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat
Avda. Arturo Prat 2120. Iquique. Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Crisis de las instituciones religiosas de los grupos religiosos clásicos: catolicismo, protestantismo y pentecostalismo. Hay tres fenómenos socioculturales que contribuyen a este fenómeno: la postmodernidad, la globalización y el neoliberalismo que contribuyeron a generar al individualismo desencantado del futuro (utopías, promesas paradisiacas y revoluciones) y que sólo se centran en el uso y disfrute de la tecnología, centrado en el presente y consumista. Esto entra en contradicción con las demandas religiosas del creyente clásico a quien se le exige lealtades, solidaridad, desprendimiento y compromisos sociales. Esto ha dado lugar a la aparición del pluralismo, la diversidad e hibridez religiosa. En el caso del catolicismo el renacimiento de las grandes festividades marianas y santorales que confluyen en la clásica devoción popular, junto al turismo y al consumo religioso y al uso mediático como la religión “que aún vive”. Pero también aparecen festividades católicas heréticas como San La muerte. En el caso del protestantismo la crisis de la razón, la ilustración teológica y la crisis de demanda teológica ha generado una crisis sin igual del protestantismo latinoamericano, que aún vive de la nostalgia de ecumenismo, teología de la liberación y la democratización institucional, incluso las iglesias no han logrado subvertir, ya que no sólo se ha estancado, sino que también va en decrecimiento. Algunos leves crecimientos se dan en regiones indígenas o bien por el traslado de jóvenes pentecostales al encuentro con la herencia protestante. Por el lado del pentecostalismo, se ha producido lo que vaticinó Weber: la rutinización del carisma. El crecimiento evangélico, se da más por la aparición del neopentecostalismo o la neopentecostalización invisible y silenciosa del pentecostalismo. Algo similar está sucediendo con el protestantismo, la neopentecostalización o más bien como los protestantes suelen decir la neocarismatización del protestantismo, para desligarlo del prejuicio pentecostal.

5- CARLOS GARMA NAVARRO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Av. San Rafael, Atlixco 186. Col. Vicentina. Del. Iztapalapa. México D.F.
ganc@xanum.uam.mx

Los principales núcleos de discusión se pueden entender con respecto a otros campos que interactúan con los fenómenos religiosos. Uno es la situación de las relaciones de género, cómo las asociaciones religiosas tratan problemas como el aborto, el matrimonio no heterosexual y las nuevas formas de reproducción asistida. Este es uno de los campos de interacción más controvertidos donde los actores presentan posiciones en ocasiones extremas. Aquí el investigador debe mostrar puntos claros basados en evidencias empíricas para entender las transformaciones sociales que se están dando en la actualidad. Así como el posicionamiento de los actores eclesiales o de asociaciones de creencia con respecto a estos elementos de cambio.

Otro núcleo es la relación entre las agrupaciones religiosas y los medios masivos de comunicación. Es importante considerar aquí el papel de la religión en las nuevas industrias culturales. Las agrupaciones religiosas han encontrado en los medios un espacio indispensable para la difusión de sus credos y prácticas. Este escenario se ha vuelto una arena donde el mercado religioso se ha acentuado como más fuerza y donde la competencia por creyentes-consumidores se ha destacado como una expresión de la interacción de los agentes dentro del campo religioso.

El problema del papel de la religión en la construcción de procesos identitarios sigue siendo un aspecto vital. Es importante entender si las identidades actuales ven todavía la comprensión del mundo basado en aspectos ubicados conforme a lo sagrado o trascendental como una parte vital de la comprensión de las colectividades actuales. Es necesario entender si el cambio de religión o apego a lo sagrado puede lograr modificaciones en la manera en que la persona se construye a sí misma de su espacio social. Es también necesario discutir si estas

modificaciones en creencias y prácticas están realmente creando nuevos agentes o simplemente dándoles un nuevo ropaje.

Por último, la relación de la religión con el entorno político es muy importante. Cómo afecta la religión en los procesos electorales, en la construcción de valores cívicos, democráticos o nacionalistas, es de vital importancia. Muchos de los conflictos actuales no pueden entenderse sin el elemento religioso que los subyace. Uno ejemplo claro es el resurgimiento de los fundamentalismos que se basan en una interpretación cerrada de textos sacros que se busca imponer a sociedades completas. Este tipo de agrupaciones solo pueden ser entendidas a partir de un análisis científico que toma en cuenta el factor religioso.

6- EMERSON GIUMBELLI

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Trato apenas daquele que envolve mais diretamente meu trabalho de pesquisa. Refiro-me ao tema da laicidade. As discussões recentes, em língua inglesa, acerca do secularismo abrem, a meu ver, perspectivas promissoras. Para isso, é importante que tracemos uma distinção entre secularização e laicidade. Uma distinção com fins heurísticos, pois os termos sinalizam duas agendas de questões. No caso da secularização, essas questões têm a ver com a (maior ou menor) importância da religião; no caso da laicidade, têm a ver com o lugar da religião. Laicidade designa, nesse entendimento, um conjunto variável de configurações construídas em torno de definições históricas e sociais de “religião” (e seus lugares). Tais definições não dependem apenas de instrumentos jurídicos. Seria preciso tratar, na perspectiva das ciências sociais da religião, desses instrumentos jurídicos – e mais largamente dos aparatos estatais – como elementos (por vezes determinantes) de um quadro mais amplo de atores sociais (que inclui, por exemplo, os

meios de comunicação e os próprios agentes religiosos). Todos esses elementos estão vinculados ao processo que venho chamando de regulação do religioso. Se toda configuração de laicidade depende de definições do religioso, é esse processo de regulação que nos permite compreender o que está em jogo, inclusive para estabelecer as formas de coexistência entre distintos grupos ou tradições religiosas. Manejar dessa maneira o problema da laicidade implica em livrá-la não apenas de sua subordinação ao tema da secularização, não apenas da perspectiva estreita das “relações Estado-Igreja”, mas também livrá-la da visão que pensa os termos religião e política como idealmente autônomos. Pesquisar laicidade, em meu entender, é perguntar pelos processos políticos de definição do religioso. E as sociedades latino-americanas apresentam realidades atuais e históricas riquíssimas para formularmos essa pergunta.

7- CÉSAR CERIANI CERNADAS

FLACSO-CONICET
Ayacucho 555, CABA
cesar.ceriani@gmail.com

En el marco de un campo de estudios en creciente progreso, es posible ubicar cuatro núcleos problemáticos que condensan los enfoques analíticos y temáticas principales de la disciplina hoy:

- 1) Religión y esfera pública: aquí se ubica un corpus de investigaciones tendientes a continuar la discusión crítica en torno al paradigma de la modernidad y la secularización en las diversas naciones y sociedades contemporáneas. Bajo dicho universo confluyen asimismo las preguntas acerca de rol de las religiones en el espacio público y las definiciones políticas coyunturales a los procesos históricos de cada estado-nación.
- 2) La regulación social, estatal y espacial de la religión: en sintonía con el primer núcleo, pero admitiendo una autonomía propia, se presenta la indagación en las formas sociales y estatales que definen las maneras en que individuos, grupos y agendas políticas delimitan la legitimación de

las religiones en el campo social, el estado-nación y el espacio urbano. Cuestiones de fuerte resonancia actual como la problemática de la diversidad y el pluralismo religioso conforma una de las aristas clave de este núcleo.

3) Globalización, transnacionalización y localización religiosa: continuando la preocupación asentada en la academia hacia fines de los años '90, la pregunta por las dimensiones transnacionales de la religión, junto a las apropiaciones locales y los flujos humanos (migraciones y territorializaciones), simbólicos (ideologías y narrativas) y prácticos (rituales, ceremonias y eventos) continúan marcando el interés de los analistas.

4) La dimensión material de la religión: una serie de estudios particularmente localizados en la teoría antropológica devinieron en el planteamiento de un "giro material" en los estudios recientes en el campo de la religión. Lejos de encarnarse como una revitalización de las teorías materialistas, su foco de indagación promueve la exploración, en condiciones sociales concretas, de las mediaciones materiales y semióticas que involucra todo hecho religioso, donde la literatura, las imágenes y fotografías, los objetos rituales, las estéticas y las nuevas formas de comunicación virtual, ofrecen un espacio cabal para su estudio sistemático.

8- HUGO JOSÉ SUÁREZ

Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n. Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad
Universitaria, Coyoacán, México, D. F.
hugojose@unam.mx

Considero que en la actualidad la agenda teórica del estudio de lo religioso debe poner atención a seis aspectos:

1) No se debe concentrar la observación en las instituciones sino más bien en los creyentes y sus maneras de dar sentido a su fe.

- 2) El dinamismo religioso no está en la ritualización burocrática de las instituciones, sino en la *experiencia* como lugar de comprobación y construcción de la fe. El relato de la trayectoria religiosa de un creyente es muchísimo más intenso y complejo que una declaración oficial.
- 3) Los modelos analíticos puros y "coherentes" son analíticamente menos interesantes que los intermedios o aparentemente contradictorios. Estudiar al "catolicismo conservador", al "cristianismo de la liberación", al "pentecostalismo", etc. no es tan rico como tratar de explicar las contradicciones, combinaciones, orientaciones diversas que se juegan al interior de cada categoría, incluso entremezclándose unas con otras bajo la batuta del propio creyente. Así, un santero puede usar categorías del *New Age*, o un dirigente de Comunidades Eclesiales de Base convertirse en médico homeópata.
- 4) Se debe poner atención en las "creencias bisagra" que permiten la articulación de matrices culturales-religiosas de distinto origen sin presentarse como contradictorias para el creyente. La emergencia de la devoción a los ángeles es ilustrativa en ese sentido, evoca tanto a un discurso cósmico ("seres de luz") como al catolicismo tradicional.
- 5) Se deben discutir conceptos que precisamente problematicen esa realidad; así, por ejemplo nociones como *ethos barroco* de Bolívar Echavarría, *habitus clivé* e *hystereris* de Bourdieu, son más pertinentes que otras discusiones teóricas.
- 6) Metodológicamente, considero que no hay que abandonar la etnografía y la sociología cualitativa para la observación de lo religioso. Más bien el desafío es renovarla como instrumento que permita encontrar los pliegues conflictivos o los susurros donde hoy habita la experiencia religiosa del creyente.

9- JOANILDO BURITY

Fundação Joaquim Nabuco
Av. Dezesete de Agosto 2187. Casa Forte. Recife, Brasil.
joanildo.burity@fundaj.gov.br

Gostaria de mencionar três destes núcleos onde, a meu ver, o que há de problemático é uma sobrevivência pouco questionada do objetivismo ou essencialismo na abordagem dos fenômenos religiosos. Começo pela própria categoria “religião”. Apesar da recorrência inegável do termo, há uma apreensão tácita do mesmo que raramente questiona sua *referencialidade* em termos do domínio de práticas e representações sociais que o mesmo definiria. Esta questão da referencialidade diz respeito à *historicidade* do conceito, aos pressupostos *epistemológicos* de sua utilização e a sua adequação para *caracterizar e delimitar* práticas sociais no mundo contemporâneo nas quais reverberam ou produzem efeitos de ordem ou de transformação convicções, valores, dinâmicas institucionais e comportamentos espirituais e morais fundados na adesão a uma ou mais divindades, espíritos ou especulações metafísicas.

As origens do conceito socioantropológico de religião numa certa constelação científica dos séculos XVIII e XIX, sua sólida ancoragem na concepção cristã e ocidental de religião, sua generalização colonial, e com elas a pretensão de designar um objeto empiricamente dado, universalmente válido e “regionalmente” localizável numa certa topografia do social, não podem mais ser ignoradas no cenário contemporâneo. Aqui se tornam cada vez mais indiscerníveis os limites ou fronteiras práticas e conceituais do que venha a ser, onde se manifesta e como a religião – assim utilizada por crentes e incrédulos, acadêmicos ou não. As circunstâncias históricas de produção da categoria religião se tornam visíveis num momento de dessedimentação de seu sentido recebido e reproduzido. Isto porque hoje vivemos uma errância, disseminação ou espraiamento das práticas e experiências religiosas que lançam dúvidas sobre a evidência de que estas se dão sob regras e em lugares conhecidos ou ao menos discerníveis e separados. No mínimo estamos sob a injunção derridiana de usar o termo sob

rasura, como indicação de sua simultânea impossibilidade e necessidade. A questão de como distinguir o que é religioso em relação ao que é político, econômico, cultural, tecnológico, etc. faz parte deste problema, num contexto de exuberante publicização da religião (organizada ou “privada”, pessoal, individual), seja na esfera estatal, nos movimentos sociais ou na comunicação cotidiana (novas mídias).

Um segundo ponto se refere ao nacionalismo metodológico ou a sua versão comunitarista ou primordialista, que circunscreve a categoria religião aos protocolos ideológicos e biopolíticos das sociedades nacionais ou dos estados nacionais, como se houvesse tal sobreposição dos fenômenos religiosos por aquelas realidades que permitiria acreditar em algo como a “religião brasileira”, “argentina”, “mexicana”, etc. O uso indistinto de “país”, “nação”, “estado nacional”, misturando referências espaciais, biopolíticas e de identificação simbólica ou conformação ideológica, cristalizou-se de tal forma que ainda quanto redimensionado para os limites da “comunidade” ou da identidade etnocultural, levou a um paralelismo entre a idéia de sociedade (nacional) como unidade de análise e a de religião (organizada). Se isto permite identificar especificidades nas manifestações religiosas, leva por outro lado à suposição ou admissão tácita de que estas especificidades são *decorrentes* do marco nacional no qual se desenvolvem e configuram as práticas religiosas, ou *contidas* por suas determinações políticas, econômicas, socioculturais. Isto produz ciências sociais da religião pouco sensíveis aos fluxos globais, aos marcos translocais de certas tradições e práticas religiosas, às injunções contemporâneas à articulação em redes transnacionais ou vínculos identitários virtuais de grupos e identidades religiosas. Isto de certa forma cega muitas abordagens da religião para o caráter glocal de muitos fenômenos considerados singulares, autóctones ou mesmo originais, focalizando excessivamente num certo individualismo metodológico ou numa estratégia de tratamento de casos como instâncias autárquicas de práticas e representações. Isto é para mim fortemente problemático, num mundo de fluxos, redes, transposição/violação de fronteiras e iterabilidade incontrolada da lógica do capital e do mercado em escala planetária. Esta forma de construir a distribuição espacial das práticas

religiosas é fortemente problematizada e revela um *nacionalismo metodológico* questionável tanto empírica quanto valorativamente.

Em terceiro lugar, num registro mais propriamente eticopolítico, ressalto a conjunção do discurso científico-social da religião com uma postura valorativa tendente a privilegiar posturas ecumênicas e interreligiosas, portanto, simultaneamente afirmativas da objetividade das identidades e configurações institucionais das religiões e da indesejabilidade do conflito entre elas. Isto decorre tanto de aspectos subjetivos da identidade dos(as) cientistas sociais da religião – sua (não) adesão religiosa pessoal – quanto de marcos interpretativos ou filiações paradigmáticas adotadas por eles(as). No primeiro caso, seja pelo agnosticismo, ateísmo, adesão “racional” a uma religião, ou postura de trânsito religioso ou de experimentação religiosa, muitos(as) cientistas sociais assumem uma posição frente à prática religiosa (individual ou institucionalizada) que favorece o “diálogo” (ou normativamente o espera como inclinação ética das religiões e dos religiosos) ou promove ações públicas que, abstraindo os valores e crenças particulares das diferentes formações religiosas, visam à “pacificação” das relações entre as religiões e entre estas e o estado. O pressuposto durkheimiano de que a religião deve cumprir um papel integrativo corresponderia à tradução científico-social desta postura. No segundo caso, a combinação de ressonâncias iluministas e da cautela epistemológica “weberiana” da neutralidade axiológica leva à frequente adoção de uma narrativa na qual as conquistas da modernidade e da razão se radicam no decidido afastamento da propensão à violência que “a religião” (assim essencializada) secretaria de modo quase inevitável – dogmatismo, moralismo, pretensão de posse exclusiva da verdade, proselitismo, reivindicações de controle do poder civil pelo poder espiritual (hierocracia, teocracia, fusão entre “igreja” e estado. Neste segundo registro, o espectro da intolerância e da violência religiosa recomendaria uma vigilância não só analítica, mas decididamente éticopolítica contra a propensão inata das religiões a produzirem o conflito ou a divisão. Qual é a questão aqui? Certamente não é a fé ou sua ausência entre os(as) cientistas sociais. Nem é sua preferência moral pela paz e entendimento mútuo entre as religiões e os seus adeptos. Tampouco é o fato de serem (moderadamente) iluministas ou

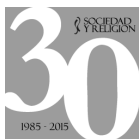
weberianos. Trata-se, antes, de que as ciências sociais da religião se tornam presas de uma representação hegemônica, historicamente construída, da vinculação entre religião e conflito ou religião e violência, que as cega para três realidades das manifestações contemporâneas das práticas e instituições religiosas: a) a contingência da associação entre religião e violência, frente à multiplicidade de manifestações do altruísmo e pacifismo de fiéis e tradições religiosas inclusive em situações de profunda desagregação e violência sociopolítica; b) o caráter constitutivo e inerradicável do antagonismo no surgimento e consolidação das formações religiosas tanto quanto de outras identidades e instituições sociais, para além dos esforços de normalização e pacificação das práticas sociais que culminam em formações hegemônicas historicamente determinadas; c) a produção da crença e da descrença, bem como de sua ancoragem institucional em “religiões” empiricamente (auto)definidas, é um processo cada vez mais vivenciado e deliberadamente projetado no espaço público, num mundo crescentemente marcado por processos de minoritização (emergência de grupos até então subalternizados, questionamento de arranjos majoritários, reação ressentida da maioria contra a emergência das minorias). Todos esses processos não apenas favorecem mas frequentemente parecem aos atores religiosos requerer a articulação de demandas ou a afirmação de pretensões que provocam reações e respostas de outros atores (religiosos ou não). Esta constelação relacional favorece um permanente esforço de *recomposição* ou *reafirmação* da unidade ou coesão sociais, que revela a *dimensão política* inerradicável do fenômeno religioso e, *pour cause*, pelo menos o potencial de disputa, tensão ou conflito aberto.

10- GUSTAVO LUDUEÑA

IDAES UNSAM – CONICET
Av. 25 de Mayo 1021, San Martín, Buenos Aires
galuduenaa@hotmail.com

A partir de la masa crítica acumulada de trabajos de investigación sistemática de las últimas décadas en las ciencias sociales de la religión y, en especial, como corolario de la pluralidad de estudios de caso de distintas expresiones religiosas regionales, está cobrando cada vez mayor ímpetu una conciencia -aun poco teorizada- sobre la diversidad religiosa. En idéntica sintonía con el valor social y político que en años recientes adquirieron las diversidades (sexuales, migrantes, culturales, etc.) en la sociedad, la diversidad religiosa está llamada a saldar una deuda aun pendiente que la academia local debería cancelar en el curso de los próximos años. En este sentido, su lazo crítico de concomitancia con el pluralismo y los correlatos de tolerancia y convivencia con la alteridad que la misma diversidad supone representan, sin duda, uno de los focos problemáticos para nuestras investigaciones. Por otro lado, un segundo nudo identificable de dificultades se encuentra en la inadecuación del acompañamiento actual al crecimiento y el desarrollo de las complejidades analizadas en términos de las herramientas metodológicas y teórica-conceptuales empleadas para el enfrentamiento a estos nuevos desafíos. En este orden, las primeras parecen acompasar más de cerca a estos cambios que las segundas; en otras palabras, se notan ataduras más firmes con teorías, conceptos y autores, que con las técnicas y metodologías implementadas; por lo cual los nuevos problemas, sujetos y procesos continúan aun siendo -en muchos casos- interpelados a la luz de viejos esquemas -no ya solo de origen foráneo- sino, además, pobremente acordes con las nuevas complejidades indagadas. Por esta razón, resulta prioritario imaginar, establecer, fomentar y consolidar estrategias de producción teórico-conceptual inspiradas en las condiciones locales-regionales de existencia de los sujetos estudiados. Un tercer núcleo problemático es de orden estructural y está ligado a la necesidad de eludir miradas restrictivas del fenómeno religioso que, por el contrario, permitan observarlo más

ampliamente a fin de garantizar no solo el enriquecimiento de las líneas de estudio existentes sino, sobre todo, pensar campos epistémicos adyacentes que favorezcan la ampliación inclusiva de las nuevas generaciones en un campo más plural de estudios de lo sagrado; y, aún más extensivamente, de las áreas de aplicación “práctica” del saber social generado en el área (no necesaria ni únicamente acotadas a los espacios meramente académicos).



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

PRINCIPALES EJES DE DEBATE EN LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA DURANTE LOS ÚLTIMOS 30 AÑOS Y TEMAS QUE SE INSTALARÁN EN EL FUTURO

1- RENÉE DE LA TORRE

CIESAS Occidente
Ave. España 1359, Colonia Moderna, Guadalajara 15150, México
reneedela@gmail.com

Considero que los principales ejes que han enmarcado el debate sobre la relación religión y sociedad latinoamericana han sido:

- 1) En las décadas de 1970 y 1980 el impacto de la Teología de la Liberación en la sociología religiosa de Latinoamérica. Ello orientó el interés por el impacto político de la religión católica que cuestionaba los paradigmas weberianos del declive de la religión y de su carácter privado. Fue un parteaguas en las ciencias sociales de la religión latinoamericana, en las universidades, en los centros teológicos que le dio un acento marxista-cristiano a la sociología latinoamericana de la religión. Pero también, emergió como una teorización de la experiencia y a la vez como proyecto ético normativa de una utopía social cristiana.
- 2) A partir de los ochenta se inició el estudio de la presencia de los “no católicos” bajo una lupa de la sospecha y la denuncia de la infiltración extranjera. No obstante, la sociología y la antropología fueron

avanzando para comprender las razones de la conversión y el cambio religioso, y han contribuido a desprejuiciar la diferencia y a pronunciarse por una cultura de la pluralidad religiosa.

3) En los noventa, el estructuralismo histórico tuvo gran influencia en un grupo de sociólogos que mantienen debate con academias europeas y norteamericanas y que atienden los patrones de secularización y laicidad enmarcando la historicidad y particularidad de la relación entre religión, sociedad y política en América Latina. Dentro de este marco se han emprendido estudios comparativos entre los países latinoamericanos, ejemplo de ello es el grupo de Trabajo de CLACSO.

4) A principios de la década del 2000, la influencia de la sociología francesa, en especial de Hervieu-Lèger, animó a emprender estudios para atender las recomposiciones de lo religioso fuera de los contornos de las religiones instituidas. Si bien hubo al inicio un marcado interés por reconocer las tendencias a la individuación y la desinstitucionalización religiosa emprendiendo estudios sobre *new age* y espiritualidades alternativas, los latinoamericanos han señalado también los vectores de los nuevos comunitarismos, y sobre todo las continuas interfases entre lo tradicional y lo nuevo, entre lo mediático y lo popular, entre religión y política.

5) Actualmente, se están realizando estudios revalorando las prácticas de la religiosidad popular como lugar marginal desde el cual se construyen accesos periféricos a la modernidad, críticas poscoloniales, sujetos entre-lugares.

2- CARLOS ALBERTO STEIL

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
steil.carlosalberto@gmail.com

Os principais eixos de debate nas ciências sociais da religião na América Latina que identifiquei nos últimos 30 anos são: 1) Religião e Política; 2)

Tradição e Modernidade; 3) Transnacionalização religiosa; 4) Religião e Etnicidade; 5) Interculturalidade. Passo a comentar cada um desses eixos muito sucinta e brevemente.

A relação entre religião e política se constituiu num tema central, a partir dos anos 1970, e se estendeu até os anos 2000, com foco nos movimentos de resistência aos sistemas autoritários e militares que se instituíram em diversos países do Continente. Neste período, o centro da produção nas ciências sociais se concentrou principalmente nas práticas e organizações de igrejas cristãs que se engajaram na oposição aos governos militares, numa aliança com a Teologia da Libertação. Questões relacionadas com Direitos Humanos, especialmente no campo das liberdades políticas e de expressão, e a denúncia de torturas e dos assassinatos, praticados pelos governos militares contra militantes políticos e sindicais, ocuparam um lugar privilegiado na produção das ciências sociais na América Latina. Associado a estas questões, pode-se fazer referência à questão da pobreza que decorre do modelo econômico capitalista de dependência que esteve vinculado ao sistema político. Assim, a ação promovida pelas igrejas em defesa dos Direitos Humanos e no combate da pobreza, deslocaram as análises de viés marxista, nas quais a religião era vista como um instrumento de alienação e como “ópio do povo”, para outra perspectiva em que se explora a potencialidade conscientizadora e libertadora da religião. A oposição entre socialismo e cristianismo dá lugar a experiências políticas e a construções teóricas de sínteses que procuram aproximar estes polos ideológicos.

Um segundo eixo que identifico no debate é o que articula questões formuladas em torno do binômio tradição e modernidade. As teorias da modernização serviram, em grande medida, de base para a explicação sociológica do atraso das sociedades latino-americanas no horizonte do processo desenvolvimentista que tinha como meta alcançar os mesmos indicadores de bem estar e um modo de vida que se espelhasse nos países capitalistas hegemônicos. A divisão entre tradicional e moderno, estabelecida a partir de uma perspectiva temporal evolutiva, surge como uma chave interpretativa para justificar a dominação e a exploração capitalista entre nações. Esta chave ensejou uma considerável produção das ciências sociais da religião que tiveram como solo de referência a

ideia de uma oposição temporal e espacial entre o catolicismo popular, religiões indígenas e religiões de matriz africana – situados no polo da tradição – e o pluralismo religioso, expresso principalmente pelo crescimento do protestantismo pentecostal, pelo ateísmo e pelo secularismo, situados no polo moderno.

Constata-se, a partir dos anos de 1990, uma inflexão nas ciências sociais da religião no continente em direção aos estudos do pentecostalismo, que passa a ocupar um lugar central na cena política em muitos países. A diminuição do número de católicos vem ocorrendo concomitantemente com o crescimento evangélico. Este novo contexto redefine as relações entre religião e política, com uma tendência mais conservadora das sociedades latino-americanas, particularmente no campo da moral sexual. Para além das fronteiras nacionais, o pentecostalismo assume uma dimensão transnacional, embora se possa observar diferenças no modo que os grupos evangélicos se configuram nos diversos contextos nacionais. Estudos de transnacionalização religiosa com foco nas redes evangélicas que se formam e interagem nos países latino-americanos logo se estendem para movimentos de evangelização que alcançam a Europa a partir das igrejas e grupos sediados na América Latina. A transnacionalização religiosa torna-se, assim, um eixo importante e investigação nas ciências sociais da religião, tecendo redes de estudiosos não apenas entre pesquisadores no continente, mas também com pesquisadores europeus, norte-americanos e africanos que buscam compreender processos semelhantes em seus respectivos continentes de origem ou eleitos como seus campos de investigação.

Um quarto eixo pode ser identificado na área dos estudos sobre religião e etnicidade. Com foco nas religiões de matriz africana, as ciências sociais têm realizado três movimentos. O primeiro se encaminha em direção aos processos migratórios de populações da África que chegaram em diferentes partes do continente latino-americano, nos séculos XVII e XVIII, trazendo consigo suas religiões e cultos que aqui se sincretizaram com religiões nativas indígenas e com o catolicismo ibérico. Dar visibilidade a este processo histórico e identificar pontos de convergência e de singularização tem sido um importante campo de investigação das ciências sociais da religião nas últimas décadas. O

segundo tem sido o de destacar o papel das religiões de matriz africana como recurso cultural e político de resistência à dominação branca. A questão étnica, em alguns contextos nacionais, tem assumido uma importância tão significativa que produziu uma autonomia dos estudos afro-religiosos do campo das ciências sociais da religião. O terceiro movimento, mais recente, vem seguindo os processos de migração das religiões de matriz africana entre alguns países latino-americanos, produzindo um contexto de transnacionalização semelhante ao que observa-se em relação ao pentecostalismo, embora com especificidades e modos de trânsito bastante singulares.

O quinto eixo está centrado na questão da interculturalidade, com foco nas religiões e cosmovisões indígenas. Uma mirada sobre a produção das ciências sociais da religião na América Latina em relação aos estudos de etnologia indígena deixa transparecer pouca interação entre estes campos. Somente nos últimos anos, a questão da interculturalidade tem sido tematizada nos estudos de religião, num esforço por superar visões estanques de cultura, transpostas para o universo religioso. O encontro entre as religiões indígenas, o catolicismo colonial ibérico, as religiões de matriz africana e o protestantismo de proselitista pentecostal, de origem norte-americano, foi interpretado pelas ciências sociais da religião como um encontro entre “culturas”. Mudar esta chave interpretativa a partir de um outro conceito de cultura, menos funcionalista, tem sido um eixo importante de reflexão e revisão nos estudos do sincretismo religioso e dos processos de globalização. Neste sentido, o conceito de interculturalidade, ao ser incorporado nos estudos da religião, tem operado como um recurso importante para superar a visão reificadora e teleológica da religião que, em última instância, acaba por reafirmar o cristianismo como a religião mais elevada, situando-a no ápice da “civilização”, enquanto as religiões indígenas e/ou de matriz africana são remetidas para o polo da “cultura”, reificadas como sobrevivências de um passado a ser ultrapassado. O debate que se instaura neste eixo tem diversos focos empíricos, dentre os quais destaco: 1) a crítica ao cristianismo como uma entidade externa ao continente. Os estudos recentes sobre processos de criação de igrejas cristãs por populações indígenas andinas, por exemplo, têm apontado para a reinvenção ou a indigeneização do cristianismo como processos autônomos, que

descontroem a visão de externalidade que predominou nas análises sociológicas das ciências sociais da religião na América Latina. Da mesma forma, trabalhos recentes sobre conversão, “desconversão” e reconversão ao cristianismo por grupos indígenas nas terras baixas da Amazônia, têm questionado a ideia de cristianismo forjada pela experiência ocidental dominante e apropriada, muitas vezes sem crítica, pelas ciências sociais para interpretar processos culturais, e dinâmicas culturais. 2) A presença indígena, afro e orientalista nos movimentos religiosos de corte Nova Era é outro eixo de análise que está colocando em xeque definições estabelecidas de religião que serviram, até pouco tempo atrás, para compreender a dinâmica de modernização das sociedades latino-americanas. 3) A emergência do conceito de espiritualidade, proposto pelos “próprios nativos” que recusam serem denominados como religiosos, é outro foco de análise que as ciências sociais da religião se veem impelidas a levar em consideração se quiserem compreender o que se passa no campo religioso atual.

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

Hasta la década de 1980 los estudios académicos de la religión en América Latina presentaban una división de trabajo por la cual la sociología se dedicaba a religiones institucionales, especialmente el catolicismo y a veces a sus versiones populares, mientras que la antropología y el folklore a las mitologías, las leyendas y religiosidades indígenas y criollas. Este panorama comenzó a cambiar a partir de los 80's cuando empezó a haber más contactos entre disciplinas y a organizarse jornadas, y congresos en donde las redes académicas, antes aisladas, encontraron puntos de encuentro y planes conjuntos de investigación, y asimismo una fertilización recíproca en términos conceptuales, temáticos y metodológicos. Esta circulación favoreció la

ampliación de estudios con perspectivas más interdisciplinarias, siempre, por supuesto, relacionadas a través de ritmos, énfasis y agendas temáticas con los avatares de las academias de cada país y/o región.

Desde la década de 1960 hasta el presente hay un tópico que recorre muchas disciplinas que abordan la religión, el de la religiosidad popular, el que, junto con la educación popular, constituyen una agenda clásica de la academia latinoamericana, la que tiene interesantes desarrollos sobre las relaciones entre poder, clase social, educación, etnia y culturas populares. Dada la influencia histórica del catolicismo en la conformación ideológica, religiosa y política de América Latina, los estudios sobre catolicismo siguen siendo hegemónicos temáticamente. La visibilización de los protestantismos es creciente, llevada de la mano de la expansión del pentecostalismo y de paracristianismos. De acuerdo a las culturas de cada país, hay especializaciones sobre, por ejemplo, religiones mesoamericanas en México; religiones que sintetizan varias corrientes culturales, como las que tienen elementos africanos reelaborados, de gran auge en el Caribe, y también en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Uruguay y Argentina. La democratización de los países de la región ha contribuido a ampliar los horizontes cognitivos y simbólicos de la población hacia minorías y/o grupos subalternos antes ignorados como sujetos colectivos con particularidades socio-culturales, religiosas o de género. Esto permitió la instalación de agendas de investigación que, en el caso de la religión, llevó a correrse del iglesia-centrismo y detectar formas de organización y expresión religiosa diferentes. La década del 90' presenta una mayor presencia de estudios sobre protestantismos, e incipientes esbozos sobre religiones de la posmodernidad, como los diferentes fenómenos catalogables con el prefijo "neo" (neo-orientalismos, neo-shamanismos, neo-pentecostalismos, etc.) los que se consolidan desde entonces hasta el presente, dejando el terreno abierto a interesantes reflexiones sobre el llamado movimiento de la Nueva Era, y el polisémico término espiritualidad. Actualmente, hay un creciente énfasis en el estudio de religiones y medios, y además los múltiples fenómenos religiosos que funcionan —o se apoyan en— las redes sociales, lo que representa desafíos sugerentes a la metodología pero también a las bases más filosóficas, como la aparente oposición "real-virtual", "cerca-lejos",

“individual-colectivo”, “cuerpo-máquina”, y toda una serie de reconsideraciones sobre el rol de la tecnología en la modificación ontológica de las categorías básicas para pensar lo humano. Hay asimismo trabajos que apuntan a los efectos de las migraciones regionales, que producen reterritorializaciones socio-culturales en donde la religión tiene un papel decisivo en la conformación identitaria. En cuanto a temas que persistirán, considero que los análisis sobre religiosidad popular que en simultáneo con el de las culturas populares continuarán abriendo y cerrando los sellos de la imaginación teórica, ya que representan fenómenos muy vitales en toda América Latina. Lentamente se están abriendo espacios críticos a conceptos eurocéntricos como la secularización o el desencantamiento del mundo, que, gracias a la crítica postcolonial, al feminismo, y a la filosofía intercultural, proponen una revisión geopolítica del alcance de esas nociones universalizantes. Los estudios del campo evangélico se verán incrementados por la multiplicación de iglesias y movimientos a lo largo de la región. En cuanto a temas que se instalarán, definitivamente las relaciones entre medios, redes sociales y religión serán tópicos dominantes, así como las diferentes articulaciones entre religión, política y ciudadanía. Las investigaciones sobre movimientos de la Nueva Era y del circuito alternativo multiplicarán sus agendas debido a la gran diversidad de instituciones, grupos y redes involucradas que muestran una gran creatividad cultural mucho más allá de las instituciones eclesiales tradicionales.

4- MIGUEL ÁNGEL MANSILLA

Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat
Avda. Arturo Prat 2120. Iquique. Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Han sido más bien tres dimensiones: religión y estratos sociales (social), religión y política (dictaduras y democracia) y religión y cultura (etnicidad, secularización). Lo primero tiene relación con la popularización de lo religioso en el contexto de crisis económicas:

catolicismo popular, protestantismo popular y pentecostalismos. Se trata de la responsabilidad social de la religión a través de proyectos comunitarios como paliativos a la miseria, el desempleo y el hambre. Estos proyectos fueron financiados con recursos europeos, evadiendo o evitando la responsabilidad social del Estado o de los empresarios nacionales. Estos proyectos se materializaron en comedores abiertos, bolsas de empleos, talleres de capacitación laboral, escuelas de alfabetización, escuelas pre-escolares para niños, etc. Quizás han sido los tiempos del romanticismo sociológico donde lo religioso cumple sus roles tradicionalmente imaginados: solidaridad, espacios de confianza y protección y comunitarismo. En segundo lugar, también aparece lo peor del utilitarismo religioso-político: la alianza de los poderes divinos con los demoníacos, la paz con la violencia con el fin de continuar con las prebendas, en el caso del catolicismo y/o alcanzar visibilidad y reconocimiento en el caso del pentecostalismo. Pero también se destaca la parte solidaria con el perseguido político, de parte de organizaciones religiosas, tanto católicas como protestantes. De igual forma se destaca el desarrollo de un pensamiento ecuménico que no sólo conlleva a resistir a las dictaduras, a proponer tipos de sociedades más justas y humanas, sino también a luchar por el retorno y continuidad de la democracia. Este vínculo entre religión y política puso en jaque las teorías de la secularización de la religión. Mientras se destacaba la privatización de las religiones, en América Latina, ocurría algo distinto, en vez que la religión se retirara, se tornaba más pública y más política. Pero de igual forma las dictaduras, constituyeron los templos como los únicos espacios de participación social, política y cultural. La secularización en América latina es distinta. Aquí la política se sacraliza y la religión se politiza y es un matrimonio a conveniencia.

Respecto a los temas que se instalarán en el futuro considero que se pondrán de relieve nuevas problemáticas como eco-teología, eco-feminismo, ecología religiosa o eco-indigenismo. Por un lado, se trata de un desencanto con las ideologías milenaristas y mesianismo religiosos. Por lo tanto, estamos condenados a vivir en esta tierra, y lo que queda hay que cuidarlo como un bien divino. También se trata de una visión apocalíptica secular, en el sentido de conciencia del aumento de los desastre naturales: terremotos, volcanes, lluvias, sequías y su contraparte en la alimentación con la escasez, hambruna y la conciencia

de una alimentación transgénica y cada vez más contaminada, conllevará a nuevas prácticas religiosas seculares como los distintos tipos de ayunos, ya no como dietas, sino como formas de purificación somática. Nuevos desafíos y presiones de minorías homo y transexuales y feministas al interior de los grupos religiosos. Y por otro lado, el florecimiento y acentuación de nuevos fundamentalismo: si antes la luchas eran entre lo tradicional y moderno, norte y sur, occidente y oriente, capitalismo y comunismo. En el futuro las luchas serán entre fundamentalismos laicos y religiosos; fundamentalismo político-económico y religiosos. El mundo se volverá a polarizar entre las certezas y las incertidumbres. Otra de las temáticas será la acentuación tele-religiosa. Disminuirá el parroquialismo y aumentarán las identificaciones religiosas mediadas por la nanotecnología.

5- CARLOS GARMA NAVARRO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Av. San Rafael, Atlixco 186. Col. Vicentina. Del. Iztapalapa. México D.F.
ganc@xanum.uam.mx

Sin dudas, en las últimas décadas el reto para los académicos que estudian la religión en América Latina ha sido la comprensión de la pluralidad religiosa que se ha acrecentado en prácticamente todos los países. El monopolio católico se ha erosionado y la diversidad y pluralidad religiosa es actualmente un proceso irreversible. La naturaleza de esta diferenciación del campo religioso es algo que debe ser explicado y comprendido ya que se presta a muchas generalizaciones y evaluaciones a veces equivocadas. Aquí el especialista científico es muy importante para dar una visión objetiva de un proceso social complicado que debe ser entendido desde una perspectiva multifactorial.

En el futuro, será importante entender mejor los cambios generacionales a los cuales se están enfrentando las instituciones religiosas al encontrar que los nuevos creyentes piden cambios en las

práticas y sistemas de creencias. La religiosidad que buscan los jóvenes es necesariamente diferente a la de sus padres y abuelos. Esto va implicar importantes modificaciones en las formas litúrgicas, en las relaciones con los medios y la sociedad, en la existencia de nuevos ministerios y quizás incluso cambios en las estructuras eclesiales mismas.

6- EMERSON GIUMBELLI

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Falarei de um tema entre outros possíveis. Trata-se da relação entre religião e nação. Há trinta anos, essa relação passava necessariamente pela discussão acerca do lugar do catolicismo nas sociedades latino-americanas. É verdade que outras religiões eram estudadas. Mas sempre tendo o catolicismo como o eixo organizador do campo religioso e como interlocutor religioso da sociedade. Assim, mesmo as questões que envolviam a relação entre religião e política estavam marcadas por esse lugar central do catolicismo. Em suma, é o que alguns pesquisadores designam como perspectiva catolicocêntrica. Uma série de mudanças nos obriga a criticar essa perspectiva. Duas são fundamentais. O crescimento evangélico traz outras questões para nossa agenda de estudos. O mesmo acontece por conta dos processos de revisão de narrativas de nacionalidade, processos que ocorrem em vários países latino-americanos. O resultado da ação de ambos os fatores é que, hoje, a religião ocupa um lugar menos naturalmente inscrito (*embedded*) na realidade social e cultural. Ao mesmo tempo, pode-se constatar que a religião está mais dispersa nessa mesma realidade. Isso cria, a meu ver, a exigência de contemplarmos, em nossas análises, as formas pelas quais a religião se objetiva na medida mesmo em que percorre e se instala em esferas não religiosas. Isso, sublinho, com uma perspectiva que não toma mais o catolicismo como referência, mas assimila a pergunta sobre as formas pelas quais a

pluralidade religiosa se organiza em uma sociedade. Evidentemente, para tanto, o estudo do catolicismo continua sendo um elemento central de nossa agenda de pesquisa.

Menciono brevemente um outro ponto: o estudo da religião contemplando suas formas materiais (objetos, imagens, etc). Trata-se de uma agenda desenvolvida nos últimos 15 anos, para a qual os pesquisadores latino-americanos podem contribuir decisivamente, já que as materialidades religiosas são aspectos centrais de várias religiosidades presentes no continente, incluindo as modalidades mais recentes de protestantismo. Em minha agenda de pesquisa, busco desenvolver as relações entre o lugar da religião, sua presença no espaço público e suas dimensões materiais.

7- CÉSAR CERIANI CERNADAS

FLACSO-CONICET
Ayacucho 555, CABA
cesar.ceriani@gmail.com

En los últimos 30 años diversos debates teóricos y empíricos jalonaron los estudios de las ciencias sociales de la religión en América Latina. De manera especial, pueden discriminarse cuatro ejes de debate:

- 1) La problematización sobre los nuevos movimientos religiosos en el escenario latinoamericano, discusiones que permitieron –entre otras cuestiones- dar cuenta del lugar clave del agente individual en la dinámica del cambio religioso contemporáneo, profundizando ampliamente la reflexión crítica sobre los procesos de conversión religiosa.
- 2) Las relaciones históricas y coyunturales entre las categorías religión y secularización, poniendo en discusión amplia tanto las teorías que reproducían la visión clásica del “desencantamiento del mundo” como aquellas que pregonaban su opuesto “reencantamiento”. Asimismo, permitieron ir más allá de estas críticas a partir de una problematización

de la propia categoría de “religión”, indagando la historicidad implícita a sus sentidos y usos por parte de los colectivos sociales.

3) El estudio consecuente de los pentecostalismos en las diversas regiones culturales y espaciales del subcontinente, enfatizando las experiencias rituales y corporales, los clivajes de clase/etnia/raza, los imaginarios políticos, las construcciones identitarias y las formas de organización social, política y económica de las iglesias o movimientos.

4) Las relaciones entre religión y política, analizando los vínculos históricos y contemporáneos entre Iglesia Católica y los respectivos Estados nacionales, las leyes y disputas sobre el control social e ideológico de las poblaciones nacionales, la emergencia de los movimientos o partidos políticos evangélicos y su consolidación diferencial en los países de la región.

8- HUGO JOSÉ SUÁREZ

Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n. Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad
Universitaria, Coyoacán, México, D. F.
hugojose@unam.mx

En el caso mexicano -pero se puede pensar que fue un patrón para América Latina- el estudio de las religiones estuvo, particularmente en las primeras décadas del siglo XX, concentrado en las instituciones monopolizadoras del sentido religioso, y de ellas casi unívocamente la iglesia católica. Es en su interior que se analizaba todo lo que podía suceder en lo religioso, con sus matices o variantes.

A partir de mediados del siglo pasado, han existido ciclos de relación entre procesos sociales y estatales y la cuestión religiosa. Esquemáticamente, se pueden señalar cuatro períodos de interacción entre proyecto estatal y campo religioso: el ciclo nacional-popular y el fortalecimiento del catolicismo social; el ciclo autoritario y el nacimiento del cristianismo de liberación; la democracia y la mutación del campo religioso con el surgimiento del pentecostalismo.

En las últimas dos décadas se ha vivido la importante explosión de las formas religiosas. En México varios estudios han mostrado que el país pasó de ser mono-creyente -o más bien resolver el problema de la creencia dentro del catolicismo-, a la diversidad religiosa. Esto se ve reflejado en datos cuantitativos como los Censos o en observaciones cualitativas. Además, si se observan los datos con mayor detenimiento, las variables regionales, etarias o de género ofrecen todavía mayor pluralidad.

9- JOANILDO BURITY

Fundação Joaquim Nabuco
Av. Dezesete de Agosto 2187. Casa Forte. Recife, Brasil.
joanildo.burity@fundaj.gov.br

O primeiro eixo é o da secularização e representa a continuidade da principal formação hegemônica, paradigmática, das ciências sociais da religião até a década de 1980. A problemática da secularização representa o coroamento do projeto normativo do iluminismo oitocentista. Sua plausibilidade e força de convencimento está ancorada numa base empírica que é tanto resultado de processos concretos de perda de centralidade da religião como instituição e como princípio (autoassumido) de regulação da conduta pessoal, quanto produto de reiteradas iniciativas – intelectuais, culturais e políticas, nunca distantes do locus e poder do estado – no sentido da produção de múltiplos descolamentos entre autoridade religiosa, autorregulação da conduta e experimentos de liberdade pessoal e coletiva para além de ou em contestação às duas referências que acabo de mencionar. A problemática da secularização dá atenção a questões como a da (in)tolerância; da separação entre “igreja” e estado; da tendência à desafiliação religiosa (institucional e/ou individual); da laicidade como princípio jurídico-político e sociocultural de organização das relações entre religião e espaço público; da privatização e diferenciação crescente das práticas religiosas; e da tendência a uma crescente homologia entre o campo das religiões e o mercado (que leva à aplicação de categorias

como consumo e concorrência à descrição da relação entre indivíduos e organizações religiosas bem como destas últimas entre si).

Um segundo eixo corresponde ao impacto (largamente imprevisto) da emergência evangélica e pentecostal, num contexto em que por diversas razões perdeu força e adesão a proposta politizada de vivência religiosa e comportamento institucional da Igreja Católica e das igrejas protestantes vinculadas ao campo ecumênico, comumente descrita através de expressões como teologia da libertação e pastoral popular. O crescimento dos evangélicos orientou-se decididamente para a esfera pública (estatal e não-estatal), rejeitando o lugar do privado e do autoisolamento e assumindo, com pretensões ora minoritizantes (Connolly, Deleuze e Guattari) ora hegemônicas (Laclau), uma vocação para estar e atuar na esfera pública. A minoritização dos evangélicos – *majoritariamente* representados por e redescritos pelos/como pentecostais e carismáticos – assumiu todos os contornos de *religião pública* (Casanova, de Vries), a partir dos anos de 1980, disseminando agendas e repertórios de ação através das fronteiras nacionais em toda a América Latina, notadamente em países como Brasil, Guatemala, Peru, Nicarágua, Argentina e Chile. Tal configuração, a um só tempo demográfica e politizadora, tem suscitado um vivo debate sobre importantes temas, tais como os destinos do catolicismo como instituição e como marco identitário (nacional ou cultural-comunitário) numa América Latina cada vez menos católica (censitariamente) mas ainda a região mais católica do mundo; as credenciais (ou talvez, antes, a falta delas) pluralistas ou democráticas dos novos atores públicos religiosos e sua (in)capacidade de impactar com novas práticas e valores a cultura política tradicional; a acomodação ou transformação do campo das religiões nos espaços da cultura e da política (estatal) produzida por esta mega diferenciação do campo cristão; as implicações para as idéias de estado laico ou de arranjos político-constitucionais pluralistas trazidas pela emergência pública dos atores evangélico-pentecostais-carismáticos e pelos efeitos disseminativos e emulativos (agonísticos e antagonísticos) produzidos por tal emergência junto a outras identidades religiosas e seculares.

Sem pretensão de exaustividade ou sistematicidade, um terceiro eixo diz respeito ao rebatimento da experimentação democrática nos países

latino-americanos sobre o campo das religiões. Neste contexto, identifico as interfaces entre religião e identidade étnica (ou racial) e entre religião e identidade sexual/de gênero como lugares nos quais a minoritização pentecostal mais se confrontou, dada a simultaneidade dos processos de emergência como atores coletivos desses três campos identitários e sua relação umbilical com os avanços e recuos dos processos de institucionalização democrática vividos na região, neste mesmo período (ou seja, os últimos 30 anos). A história da democratização na região não pode ser contada sem referência à mobilização e construção de atores coletivos definidos por sua identidade religiosa, etnicorracial e de gênero/sexual. Estes atores conquistaram um grau de ativismo, de incidência pública e de mútua confrontação (embora haja também, não podemos ignorar, diversas formas de articulação e sobredeterminação de ações e demandas) que tendem a galvanizar a atenção pública e a resposta dos agentes estatais (executivo, legislativo e judiciário) com maior eficácia e visibilidade que as demandas clássicas dos trabalhadores urbanos e rurais ou dos movimentos vicinais/comunitários. Movimentos indígenas e afrodescendentes e movimentos de mulheres (feministas ou não) e LGBT's não cessam de se confrontar com os atores evangélico-pentecostais-carismáticos (seja em suas trajetórias minoritizantes ou hegemônicas), trazendo para o debate da sociedade civil e do estado, com força irresistível, a questão da justiça e da equidade no trato das demandas religiosas, etnoculturais e de gênero/sexuais pela institucionalidade democrática vigente. Todos reivindicam não só o direito a participarem ou a serem ouvidos – e isto *em público, no espaço público* –, mas também a pretensão de representarem o sentimento e as aspirações de coletivos maiores (o povo, as massas, os excluídos, os indignados, os 99%, etc.). Esta constelação situa o tema da religião fortemente na confluência com o tema da democratização (e das ameaças, bloqueios e retrocessos possíveis na conjuntura atual, em que podem estar implicados todos estes atores) e das preocupantes tendências fascizantes e antipluralistas dos últimos anos, em escala global, já não mais distantes do clima ideológico e político dos países latino-americanos. Com o tema da democratização coloca-se também o tema do pluralismo, frequentemente mal colocado e mal descrito como “diversidade” (a qual reproduz o viés antipolítico que aponteí acima), e

das chances de uma maior e mais complexa convivência entre iguais e diferentes nas nossas sociedades tão desiguais e tão fortemente impactadas ainda pelo neoliberalismo e suas variantes à direita e à esquerda do espectro político.

Creio que estes três eixos se manterão no futuro próximo e suas reverberações mútuas introduzirão cada vez mais questões e mesmo dilemas sociopolíticos e intelectuais às ciências sociais da religião. Sua capacidade de sair da autorreferência (especialmente sua compulsão – em sentido psicanalítico – à revisita das matrizes fundantes do funcionalismo, do marxismo e do weberianismo) e de incidir sobre o *mainstream* das disciplinas – rejeitando a compartimentação em subdisciplinas isoladas e subalternizadas – está em jogo neste processo. A superação do nacionalismo metodológico, do provincialismo e de uma concepção objetivista e essencialista de identidade também se colocam como condição para que se produzam compreensões e mesmo proposições descritivo-normativas inovadoras sobre a relação entre religião e sociedade, religião e política, religião e cultura.

10- GUSTAVO LUDUEÑA

IDAES UNSAM – CONICET
Av. 25 de Mayo 1021, San Martín, Buenos Aires
galuduenaa@hotmail.com

Uno de los ejes más significativos de debate fue (y lo sigue siendo) el de la secularización y sus consecuencias sociales, políticas y, por supuesto, religiosas. En diálogo con los procesos de modernización en América Latina, las discusiones se centraron -en especial- en las relaciones iglesia-estado con un énfasis disciplinar marcado por la sociología y la historia. Nutridos en una percepción del lugar de hegemonía del catolicismo (conceptualizada al mismo tiempo en una teoría del monopolio), los estudios exploraron los avances y retrocesos de la iglesia en la órbita del estado y la esfera pública. Otro tema de interés ha sido el de la llamada pentecostalización de la sociedad; así definida a partir del crecimiento de las denominaciones evangélicas y

pentecostales, en detrimento -según se entendió- de un catolicismo tradicional que estaría en la etapa de una evolución negativa irreversible, y solo compensada por la acción de la Renovación Carismática Católica. Un tercer punto a destacar es el del bagaje conceptual y teórico que se fue instalando progresivamente en la academia, centrado en visiones economicistas para explicar la acción socioreligiosa de los actores sociales. Términos como mercado, regulación, oferta de bienes sagrados, competencia, etc. en concierto con perspectivas de cuño bourdieuano -como las nociones de campo y capital, por ejemplo- dirigidas a comprender procesos de escala macro sociológica, ganaron el terreno frente a otras visiones dando lugar a un paradigma persistente para el abordaje de la religión. Por otra parte, respecto a los debates destinados a permanecer o aparecer en el futuro próximo, puede decirse que las nuevas formas de la relación entre religión y política seguramente continuarán siendo objeto de estudio, en función, por una parte, de los nexos que los actores religiosos entablan con el mundo de la política; y, por otra parte, por los mismos intereses que surgen de los sujetos de la política a partir de visiones renovadas sobre la religión y, sobre todo, por su percepción acerca del impacto en los distintos niveles y esferas de vida social en general. En este horizonte, un sub-tópico de esta arena problemática vendrá de la mano de la secularización y de la laicidad como epítomes de la incursión de la religión en el Estado. Por último, y en otro orden, un debate con altas chances de instalarse podría surgir de los nuevos estudios de caso sobre religiosidades escasamente -o no- abordadas hasta ahora, los cuales conducirían a retomar las discusiones conceptuales en torno a lo que las ciencias sociales han venido entendiendo por “religión”. Por ello, la ampliación de los grupos, problemas y movimientos “religiosos” potencialmente incluíbles en las agendas de trabajo -y que persisten aun inexplorados- permitirían crear las condiciones propicias para retomar discusiones sobre definiciones y enfoques clásicos vigentes en los estudios contemporáneos.



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

RELACIÓN DE LA ACADEMIA LATINOAMERICANA CON LAS ACADEMIAS EUROPEA Y ANGLOSAJONA

1- RENÉE DE LA TORRE

CIESAS Occidente
Ave. España 1359, Colonia Moderna, Guadalajara 15150, México
reneedela@gmail.com

Tiene momentos de dependencia intelectual, pero al mismo tiempo considero que desde Latinoamérica se han desmitificado algunos presupuestos teóricos propuestos como universales: mientras se hablaba del declive de lo religioso en América Latina emergía la Teología de la Liberación; cuando se hablaba de que la diversidad religiosa era un efecto del desarrollo de la modernidad, acá el cambio se daba en los márgenes de la sociedad (vinculado a la pobreza, a las periferias urbanas, a las mujeres, a las fronteras nacionales, entre los grupos indígenas, etcétera): mientras se proclamaba las tendencias a la globalización como modelo universalizante de la cultura, en América Latina emergían los pentecostalismos nacionales y los proyectos neoindios de naciones espirituales que han emprendido una transnacionalización en sentido contrario al de los ejes imperiales. Lamentablemente, creo que los latinoamericanos cargamos el complejo de hermanos menores de las sociologías europeas, y no hemos logrado una academia latinoamericana que reconozca los aportes de nuestros colegas, y menos que los unifique en una narrativa teórica capaz de situar los hallazgos de la investigación en teorías y conceptos que

planteen una agenda para la discusión teórica. Dejamos que nuestros estudios queden a nivel de anécdotas. Creo que deberíamos tomarnos en serio la invitación de Boaventura Do Santos para poner en práctica una epistemología desde el Sur (aunque confieso que siendo mexicana, me cuesta trabajo ubicarme en esa coordenada, pues geográficamente me ubico en la América del norte, aunque histórica y moralmente pertenezco al Sur).

2- CARLOS ALBERTO STEIL

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
steil.carlosalberto@gmail.com

Há vinte e cinco anos, quando iniciei os estudos de ciências sociais da religião no Brasil, havia muito pouca interação e quase nenhum diálogo entre os cientistas da religião latino-americanos. As referências que tínhamos para pensar o campo religioso de nossos países, assim como os contextos empíricos que nos serviam de comparação, eram aqueles descritos por autores europeus e/ou norte-americanos. Ainda que possamos identificar nas ciências sociais na América Latina um movimento de diálogo e de trocas acadêmicas, anterior aos anos 1970-1980 – interceptado pelos golpes militares e pelo exílio de cientistas sociais – na área das ciências sociais da religião este diálogo era muito incipiente. O que se deve, em grande medida, ao fato das ciências sociais da religião terem tido um desenvolvimento posterior àquele que se observa noutras áreas. Será, portanto, a partir dos anos 1990, com a abertura política e a volta da democracia nos países latino-americanos, especialmente ao sul da América do Sul, que as ciências sociais da religião se afirmam como áreas de pesquisa e estudos nas academias destes países e ensinam um diálogo produtivo e frequente entre cientistas sociais da religião no continente. Este processo vem acompanhado de um movimento político e cultural de reaproximação dos países no horizonte da crise dos estados nacionais e da formação de blocos econômicos regionais, estimulados pelos novos rumos do

capitalismo depois da guerra-fria. É neste contexto que surge a Associação de Cientistas Sociais da Religião (1994) como um espaço institucional de interação acadêmica, que vai estimular pesquisas e publicações compartilhadas. Também, neste período, inicia-se um intenso intercâmbio de estudantes, sobretudo de pós-graduação dos países do Cone Sul, que vem ao Brasil para fazer seu doutorado ou mestrado. Um movimento que, anteriormente, estava voltado para os países centrais da Europa e para os Estados Unidos. As Jornadas sobre Alternativas Religiosas tornam-se um evento de grande significado para a área, possibilitando o intercâmbio interdisciplinar nos estudos da religião e aproximando pesquisadores seniores, jovens e estudantes em grupos de investigação e atividades de reflexão crítica sobre o tema.

Outro ponto de convergência acontece em torno das revistas temáticas, publicadas no Brasil e na Argentina, que passam a divulgar a produção de pesquisadores latino-americanos, promovendo o diálogo e dando visibilidade ao que vem acontecendo em cada um dos países. Entre estes periódicos, há que se fazer referência à *Sociedad y Religión* (Argentina), *Religião e Sociedade* (Brasil), *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (ACSRM) e *Debates do NER*, que têm concentrado a produção dos cientistas sociais da religião, especialmente no Sul da América do Sul. Ao lado dos periódicos, pode-se registrar um acervo já extenso de livros e coletâneas publicados no âmbito da ASCRM e do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO), mas também por outras instituições, que reúnem autores de diferentes países latino-americanos, e que tiveram origem em pesquisa conjuntas, muitas comparativas, e/ou eventos científicos que reuniram estes pesquisadores em torno de um tema específico de investigação.

Enfim, esta aproximação e institucionalização das ciências sociais da religião na América Latina vem consolidando um espaço de autonomia de produção acadêmica em relação à dependência histórica que prevaleceu nas décadas anteriores. Ao mesmo tempo, observa-se um crescente reconhecimento, ainda tímido, é verdade, dos centros hegemônicos de produção científica em relação à América Latina. A sua inserção no cenário internacional como uma região, a partir da qual os cientistas sociais latino-americanos da religião escrevem e falam da

religião, tem sido fundamental para a consolidação dos estudos da religião de um modo geral, para além das fronteiras nacionais e regionais.

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

La relación entre la academia latinoamericana y la europea es compleja, ya que, así como ocurre con la moda de ropa o del arte en general, hay agendas temáticas que se naturalizan entre nosotros, pero que provienen de problemas y reflexiones regionales, alcanzando el grado de generalidad solo por las relaciones de poder geopolíticas. Eso lo ha trabajado muy bien W. Mignolo, por ejemplo. Dicho esto, no quiere decir que todo esté teñido de estas relaciones de poder, pero, del otro lado, la producción conceptual de América Latina alcanza poco a influir en la europea y/o estadounidense, por lo dicho, y por la hegemonía del inglés como lengua académica, lo que torna invisibles los trabajos en castellano o portugués. Lo extraño es que nosotros nos sentimos obligados a conocer trabajos de aquellas academias, y a nuestros colegas de allí no les pasa lo mismo con la producción latinoamericana, salvo que se especialicen en el área. Normalmente, la dialéctica de la vida social hace que se tematizan problemas y se conceptualicen. No puede haber una dialéctica de un solo lado; es importante reconocer esto para poder estimular la producción teórica sin que ella sea un fin en sí mismo, solo medios para entender mejor la realidad social y cultural que vivimos. Por eso es necesario revisar la imposición de agendas temáticas, y territorializar las teorías y tópicos de estudio para evaluar su importancia histórica y cultural adecuadamente. Las ciencias sociales de la religión en América Latina tienen la ventaja de la enorme riqueza socio-cultural que existe en la región, la que -coincidiendo con las ideas de García Canclini- muestra esa increíble “heterogeneidad

multitemporal” que pone en aprietos conceptualizaciones originadas en Europa. Dada la posición geopolítica latinoamericana, estamos expuestos a diversas corrientes de pensamiento, lo que estimula reflexiones creativas sobre la realidad desde muchas perspectivas de análisis. Las desventajas vienen del lado de la escasa posibilidad de financiamiento de investigaciones e intercambio académico, o de la existencia de publicaciones especializadas que tengan difusión internacional. También la poca interrelación disciplinar impide encuentros más dinámicos que los existentes, si bien hay una tendencia creciente a “mezclar tribus” y bagajes conceptuales. Se necesitan más eventos regionales para generar agendas propias y estimular la producción conjunta de conocimiento. En relación con la formación académica, sería muy provechoso que existieran más especializaciones de posgrado en estudios de religión, ello reforzaría la masa crítica de investigadores, la actualización bibliográfica y el intercambio y movilidad de experiencias de trabajo con colegas y estudiantes de distintas regiones.

4- MIGUEL ÁNGEL MANSILLA

Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat
Avda. Arturo Prat 2120. Iquique, Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Es una relación de subordinación. Lamentablemente, es más bien un problema del sur que del norte. Constantemente necesitamos legitimar nuestros trabajos con teóricos de la academia europea y norteamericana. Por otro lado, manifestamos una constante desconfianza de los colegas latinoamericanos, no lo citamos o lo ignoramos. Si citamos los del Norte: somos considerados interesantes; si sólo citamos a los latinoamericanos, nos acusan de ignorantes. El desafío es ir más allá de trabajos descriptivos y arriesgarnos a trabajos teóricos.

5- CARLOS GARMA NAVARRO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Av. San Rafael, Atlitxco 186. Col. Vicentina. Del. Iztapalapa. México D.F.
ganc@xanum.uam.mx

A pesar de muchos esfuerzos, debemos reconocer que la relación con académicos europeos y anglosajones sigue siendo restringida a ciertos ámbitos:

1) Colegas que trabajan sobre Latinoamérica y que leen en español y portugués por razones evidentes. En la mayor parte de los casos suelen leer sobre su especialización, aunque también hay especialistas que no siempre están actualizados y que solo citan los autores clásicos. Estos especialistas viajan a congresos y eventos en los países que trabajan aunque sobre todo con ciertos contactos o instituciones, la relación no es generalizada.

2) Colegas que trabajan temas parecidos como son pentecostalismo, religión y migración, género y creencia. Cabe notar que esta relación no es tan evidente como en el rubro anterior. Algunos especialistas sí buscan conocer ampliamente sobre su tema, aunque hay otros que solo buscan las referencias más amplias. Una vez más, se suelen hacer referencias a los autores más conocidos. No suele haber un conocimiento de los aportes más actuales. Su conocimiento más amplio procede de las publicaciones que aparecen en los centros metropolitanos, pero en ocasiones pueden buscar una referencia de interés.

3) Colegas que trabajan temas teóricos. Suelen tener pocas lecturas en español y son los que menos citan a los autores que no escriben en inglés o francés. En las palabras de un teórico anglosajón connotado que prefiero no citar: *"if it is important, it will be translated into english"*. Los especialistas de este tipo son un ejemplo de los Gustavo Lins Ribeiro llamó "provincialismo metropolitano".

Cabe señalar que en estos puntos los especialistas que trabajan la religión desde las ciencias sociales no son diferentes de los otros

científicos sociales, quizá con excepción de algunos antropólogos y sociólogos que han tratado de ser más “globales” en sus perspectivas, y que buscan tener contactos con diversos especialistas.

La ventaja más evidente de trabajar en Latinoamérica es poder incidir en la sociedad local como formador de opinión y como experto calificado en diversos tipos de debates. En la sociedades latinoamericanas el intelectual público todavía existe y se espera que el científico social pueda opinar y es considerado como un “experto” en su tema. Es todavía buscado como referencia para artículos y notas periodísticas. Aquí, el “experto” en cuestiones religiosas sí tiene cierta ventaja ya que estos temas siempre atraen ampliamente la atención pública, a diferencia de otros temas que simplemente no son considerados de interés general.

La principal desventaja es estar lejos de los centros metropolitanos académicos que todavía suelen ser excluyentes en su trato hacia los académicos considerados periféricos. Los viajes son caros y las universidades no siempre apoyan. Para publicar en los medios académicos de los centros metropolitanos hay que publicar en inglés o francés y pagar la traducción, y aún así es posible que el texto sea revisado con más cuidado por venir de un autor que no es un hablante “nativo”. Para colmo nuestros sistemas de evaluación siguen dando más peso a los aportes que se realizan en los medios académicos metropolitanos, dando menos valor a los aportes que se realizan en los medios nacionales o incluso en otros países latinoamericanos.

6- EMERSON GIUMBELLI

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Creio que temos condições favoráveis em termos de formação. Claro, a estrutura e a logística nos países do Atlântico norte são bem melhores, sobretudo as bibliotecas e arquivos de documentação. Não escrever em

inglês é uma grande desvantagem. Mas em geral lemos textos em três ou quatro línguas e conseguimos processar isso com uma riqueza e um cosmopolitismo que não se encontra no Atlântico norte. Os recursos da web ajudam a diminuir as disparidades quanto ao acesso à informação. Juntando tudo, creio que estamos em condições de fazer contribuições bastante ricas a debates de que pesquisadores norteamericanos e europeus participam. Mais do que isso, a história e a posição dos países latino-americanos propiciam perspectivas que, se bem desenvolvidas, são capazes de reformular as questões que nos foram legadas por colegas de outros lugares. Um exemplo é o tema da modernidade em sua relação com a religião. Primeiro, por trabalharmos em países nos quais a modernidade nunca deixou de conviver com a religião; segundo, por estarmos habituados a um “mal estar” no modo como entendemos a modernidade; juntas, essas condições permitem a construção de abordagens que trabalham criticamente aquela relação, contribuindo para pluralizar a modernidade e visualizar suas conseqüências. Para aumentar as chances de entabularmos um verdadeiro diálogo, seria desejável que o idioma espanhol ganhasse maior disseminação acadêmica para além dos países hispânicos e lusófonos.

7- CÉSAR CERIANI CERNADAS

FLACSO-CONICET
Ayacucho 555, CABA
cesar.ceriani@gmail.com

Se evidencia claramente una relación de asimetría estructural entre la academia latinoamericana y la euro-norteamericana en el campo de las ciencias sociales de la religión. Esta no se expresa en la calidad de las formaciones académicas o de las producciones en revistas científicas o libros sino en el colonialismo intelectual que continua vigente por parte de los autores de la región latinoamericana y de las academias euro-norteamericanas. En el primer caso relativo al pendiente trabajo de valoración e indagación profunda de la producción regional sobre

religión, ponderando investigaciones empíricas y abordajes analíticos de acuerdo a sus grados de contribución al universo de estudios. Esto allanaría el camino a una mayor conciencia y conocimiento de la producción regional y a no reproducir acríticamente teorías o enfoques eurocentrados que no se acomodan a la realidad latinoamericana (dando por sentado desde ya el carácter universal y cosmopolita del conocimiento). En el segundo caso continúa siendo evidente el proceso de descolonización interna que merecen transitar los colegas euro-norteamericanos que –salvo excepciones- no da apertura a una auténtica reciprocidad entre ambas academias, situada en la perenne pregunta de ¿cuántos académicos euro-norteamericanos leen / citan / conocen e integran a sus discusiones en focales o comparativas los estudios producidos por investigadores latinoamericanos?

8- HUGO JOSÉ SUÁREZ

Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n. Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad
Universitaria, Coyoacán, México, D. F.
hugojose@unam.mx

Con respecto a la relación con la academia Europea y anglosajona, considero que en el continente todavía estamos poco articulados y normalmente la mediación entre unos y otros atraviesa por los centros del poder académico. El desafío es dinamizar los intercambios para comparar realidades, afinar conceptos y compartir resultados.

9- JOANILDO BURITY

Fundação Joaquim Nabuco
Av. Dezesete de Agosto 2187. Casa Forte. Recife, Brasil.
joanildo.burity@fundaj.gov.br

Há primeiro que se constatar a relação historicamente visceral entre a constituição das ciências sociais da religião e as matrizes disciplinares, teóricas e eticopolíticas da academia europeia e anglo-saxã. Simplesmente, não há pensamento puramente autóctone sobre a religião no contexto do discurso acadêmico. O melhor que podemos ser é assumidamente *pós-coloniais* (ou, numa linguagem ainda recente e prenhe de possibilidades, *descoloniais*). Nossas formas de diálogo e reprodução subalterna – ainda quando criativa e efetivamente elucidativa – com a Europa e o mundo de fala inglesa (que, é preciso dizer, é hoje também asiático, africano e oceânico!) são complexas, muito longe de produzirem linhagens desconectadas em suas trajetórias, e marcadas pelo imbricamento profundo, no passado e no presente. Os modelos de constituição, legitimação e regulação disciplinar praticamente não inovam em relação às matrizes coloniais de produção e circulação de conhecimento, embora haja uma incipiente tendência a negociar marcos de reconhecimento e de autonomia para intelectuais latino-americanos em projetos de pesquisa ou de cooperação/intercâmbio conjuntos, plurinacionais e plurilinguísticos. O caráter de *lingua franca* assumido pelo inglês no contexto da globalização econômica e cultural contemporânea cobra dos cientistas sociais latino-americanos – não só os da religião – que articulem sua voz na língua do outro, segundo formas de dizer e lugares e práticas de discussão que não são via de regra controlados desde uma lógica plural e de minoritização (ou empoderamento) das periferias acadêmicas. Assim, as ciências sociais da religião precisam se quiserem agir estrategicamente assumir táticas e estratégias (de Certeau) que muito se beneficiariam das indicações gramscianas (portanto europeias!) sobre a construção hegemônica a partir da articulação de vozes subalternas. Minha preferência é pela prática de construir acordos práticos (em torno de

projetos, eventos e publicações) envolvendo acadêmicos europeus e anglo-saxões sensíveis à linguagem da pós-colonialidade e à igualdade de condições na definição das regras de reciprocidade, diálogo e gestão das ações de produção de conhecimento. Nada disso implica em acreditar que possuímos um pensamento puro, autóctone, irredentista, um paradigma não afetado pela história do colonialismo e do imperialismo europeu e norte-americano, a oferecer ao mundo. Este suposto paradigma não está nem mesmo entre os indígenas e os afrodescendentes, senão na medida em que se trate de sobrevivências pré-modernas, nenhuma das quais permaneceu incólume à hibridização (sincretização) ou à violência coloniais.

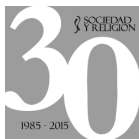
Apenas podemos combinar os jogos da singularidade, da exemplaridade e da transgressão (de modelos, fronteiras, políticas) para produzir maior atenção para os problemas vividos por nossas sociedades e para as contribuições a problemas vividos globalmente que eventualmente emergem das práticas religiosas (entre outras) na América Latina. Uma intervenção decididamente glocal: solidamente ancorada localmente, mas assumidamente translocal em sua visada e sua articulação epistêmica, metodológica, ética e mesmo temática. Uma grande diversidade de discursos pode confluír nesta direção – a crítica descolonial, os estudos culturais, a desconstrução, o pós-marxismo, certos estratos da posição pós-moderna, a teologia pública, diferentes modalidades de radicalização da democracia, o pós-estruturalismo, o pós-liberalismo teológico, variantes de discursos interreligiosos ou éticos, elementos da crítica comunitarista e mesmo da teoria crítica de filiação habermasiana. A grande questão é em que medida as ciências sociais da religião latino-americanas realmente existentes, com sua forte propensão empirista ou seu *penchant* por etnografias de casos isolados ou estudos locais, articulará uma voz própria, teoricamente robusta, metodologicamente glocal ou “cosmopolita”, com audácia e rigor analítico suficientes para equilibrar um jogo historicamente altamente desigual – na academia, como nas sociedades nacionais abrangentes.

10- GUSTAVO LUDUEÑA

IDAES UNSAM – CONICET
Av. 25 de Mayo 1021, San Martín, Buenos Aires
galudueña@hotmail.com

En el imaginario local, las academias europea y anglosajona ocupan un lugar de prestigio y autoridad intelectual hacia el que mirar(se) y, en ocasiones, ponderar los propios resultados, direcciones y perspectivas utilizadas en los estudios realizados. Frente a aquéllas, la academia establece una relación de subordinación aceptada y reproducida por la contraparte. Una porción importante de sus investigadores se forman en el nivel de posgrado y/o posdoctorado en centros de la academia europea o anglosajona, y no existe vínculo recíproco inverso significativo tendiente a equilibrar la balanza del intercambio. En su amplia mayoría, por ejemplo, los/as académicos/as que nos visitan desde allí lo hacen para el relevamiento de datos, para impartir “cátedra”, y no para su propia formación y/o discusión teórica-conceptual; el mismo ejercicio de roles se invierte de forma polar para quienes concurren a dichos centros desde nuestra región. La resultante de ese nexo desigual posee efectos en el plano teórico-conceptual tanto como en el ideológico, el cual reproduce pasivamente la lógica de centro-periferia ya imperante en otras órbitas. Es en el plano epistemológico, sin embargo, donde esta sociedad despereja subraya sus consecuencias a través de los modos de pensar y construir las preguntas y problemas de investigación de acuerdo con las agendas (teórico-conceptuales) foráneas. Por otra parte, en relación con las ventajas hubo un cambio generacional significativo en la producción intelectual dentro del campo que se tradujo en la incorporación relativamente reciente de nuevos recursos humanos con formación académica altamente satisfactoria, que incluyen -en muchos casos- la experiencia internacional como parte de su educación. En este orden, el desarrollo de cuadros, equipos y redes -locales y regionales- nos sitúa en una situación favorable para la renovación y producción del saber científico. En frecuencia con estos hechos, la persistencia de un *ethos* académico basado en una ética cultural del *hacer* “desde abajo”, “con poco” y en

circunstancias no siempre favorables -aunque en un espacio de apertura y libertad superlativa-, constituyen aristas altamente positivas que no solo han venido sosteniendo el desarrollo de nuestro campo sino que, de manera potencial, podrían ser mecanismos latentes de subsistencia frente a eventuales cambios en el escenario actual. Finalmente, una desventaja de las ciencias sociales de la religión que se amparan en el marco de los sistemas científicos regionales es que estos últimos, en general, parecen más sensibles a la economía política de coyuntura; lo cual puede derivar en equilibrios volátiles que contrarresten la continuidad, calidad y producción global del conocimiento para manifestar impactos negativos sobre las estructuras institucionales logradas en el último tiempo.



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

CONCEPTOS O TEORÍAS OBSOLETAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN

1- RENÉE DE LA TORRE

CIESAS Occidente
Ave. España 1359, Colonia Moderna, Guadalajara 15150, México
reneedela@gmail.com

Considero que lo obsoleto es tomar contenidos de conceptos descontextualizados históricamente. También pienso que renunciar a los conceptos como horizonte de discusión y reflexión crítica sería una limitación. Entonces me atrae la idea de no seguir repitiendo de conceptos cargados de otras realidades históricas, y usarlos como conclusiones de realidades diametralmente contrastantes. A mis alumnos los conmino a sacar los conceptos de los marcos, y a ponerlos a prueba en sus experiencias de investigación. Si el concepto me permite ver relaciones que no vería a simple vista, me parece que es acertado. Por ejemplo identidad, poder, sagrado, profano, etcétera. Pero el problema está en los conceptos cargados de una historia particular eurocéntrica que han tenido pretensiones de universalidad. El ejemplo más claro para la sociología de la religión es la conceptualización irreflexiva de la secularización. En cambio en el ámbito de la antropología quizá sería la distinción tajante entre religión y magia. En todo caso, creo que los estudiosos de la religión podemos aprender del mismo fenómeno que estudiamos, en cuanto a poner en marcha la

capacidad resemantizadora de la religiosidad popular latinoamericana, a fin de ubicarnos en el horizonte de los debates internacionales, pero resignificando las categorías teóricas a la luz de nuestros resultados de investigación. Debemos reconocer nuestra ubicación histórica y nuestras particularidades culturales, para desde ahí esforzarnos por concederle valor a la particularidad de nuestros casos de estudio, pero a la vez con ellos reflexionar críticamente los postulados de generalización. Debemos decodificar la relación entre religión y cultura no solo desde los espacios autorizados por las instituciones, sino sobre todo a partir de las emergencias desde lo marginal, desde los sentidos contrarios, en los pliegues entre modernidad y tradición, desde las categorías ambivalentes del sincretismo, desde las movilidades y corrimientos en que se redefinen las relaciones y tensiones entre lo sagrado y lo profano, entre lo culto y lo popular, entre lo oficial y lo seglar, y entre la religión y lo secular.

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

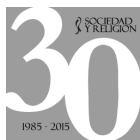
Desde mi perspectiva antropológica, con experiencia en investigaciones interculturales, considero que las teorías sobre secularización, tal y como Europa las exporta al mundo, son a lo sumo regionales, por cuanto su universalización actúa como un lastre epistemológico -como ya mencioné antes- para el análisis pertinente de los fenómenos religiosos contemporáneos. Estamos prisioneros entre teorías genealógicas y hermenéuticas. Quizás un punto intermedio entre ellas sea lo más útil y operativo para el enfoque que reconozca la historia, las relaciones de poder, y el aquí y ahora, la visión de los actores de sus experiencias religiosas. Las teorías marxistas recalcitrantes tampoco hacen honor a la especificidad de los fenómenos religiosos ni las de corte estructuralista. No obstante, todas ellas tienen su aporte, en

especial para las relaciones de lo religioso con la economía política de la cultura, o bien con aspectos de la semiótica de estos fenómenos.

7- CÉSAR CERIANI CERNADAS

FLACSO-CONICET
Ayacucho 555, CABA
cesar.ceriani@gmail.com

La ‘teoría’ marxista de la religión, junto a los enfoques materialistas (no materiales), constituye con probabilidad el enfoque epistemológico más inequívocamente obsoleto en los estudios de las ciencias sociales de la religión. Ha sido una visión decididamente normativa que clausuraba la posibilidad de estudiar sociológicamente el hecho religioso al definirlo de antemano como “falsa conciencia”, “superestructura ideológica” y un hecho social pre-moderno.



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS OMITIDAS O EXCLUIDAS EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

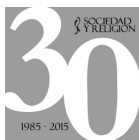
No sé si hay perspectivas omitidas. Lo que observo es a veces un excesivo énfasis en la estructura y muy poca musculatura analítica en relación con las prácticas y las experiencias religiosas. Ni bien uno se inclina por estas cuestiones, surge el sello de “demasiado fenomenológico”, lo que parece actuar como un mantra mágico que inhibe o relativiza la “seriedad” del estudio. Me parece que el excesivo sociologismo e historicismo (o bien culturalismo) atentan contra la comprensión de la dimensión existencial de las religiones, aspecto que, a mi juicio, es el eje clave que da sustancia vital a estos fenómenos. A veces observo un excesivo miedo a transformarse sin querer en un “teólogo” o un “creyente”, hecho que no debería representar peligro alguno, si las premisas del estudio son claras, y expuestos los límites y alcances del mismo.

10- GUSTAVO LUDUEÑA

IDAES UNSAM – CONICET
Av. 25 de Mayo 1021, San Martín, Buenos Aires
galudueña@hotmail.com

Existe un presupuesto general subyacente que toma por dado una catolicidad y/o cristiandad inherente a la sociedad argentina (y, más extensivamente, a América Latina en su conjunto); este hecho no fue neutral al pensamiento y análisis en los estudios de la religión, en particular, en relación con la omisión de ciertas perspectivas epistemológicas. Las menciones frecuentes al monopolio o la hegemonía católica, así como la propuesta de alternativas que se ofrecerían a los sujetos desde ese *locus* de catolicidad y/o cristiandad implícita, somete el andamiaje teórico-conceptual a un estado de limitación en cuanto al desarrollo de sus capacidades explicativas. En buena medida, el conocimiento social colectivo de sentido común respecto a una sociedad auto percibida como católica y/o cristiana resultó, al menos en algún grado, un factor epistemológico de influencia capital en el conocimiento producido desde la academia. Eso orientó la visión hacia determinados enfoques y teorías (en detrimento de otras posibles); pero, sobre todo, condicionó la formulación de los problemas y de las preguntas de investigación. En este orden, la cuestión por la “cultura católica” o por una “cultura cristiana” perdía valor frente a una percepción evidente de estas últimas como un dato naturalmente dado de la realidad y, por lo tanto, su consideración sistemática fue omitida por completo. De forma más global, el cruce entre religión y cultura ha venido siendo hasta la fecha el gran ausente histórico en los estudios sociales de la religión en nuestro país; con la excepción de unos pocos trabajos en los años recientes en el campo disciplinar de la historia, antropología, sociología y literatura que parecen, enhorabuena, haber comenzado a inclinar la balanza. Más genéricamente, no obstante, la interpelación y el análisis por la cultura como tal permanece fuera de los espacios de discusión en los encuentros académicos y en las principales publicaciones locales y regionales. Sin lugar a dudas, un avance

sustantivo en las intersecciones de ambos clivajes permitirá alcanzar una mejor comprensión respecto de cruces contemporáneos “más populares”, tales como el de religión y política, religión y cuerpo, religión y salud, religión y globalización, etc.



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTUDIO COMPARADO DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

En mis propios trabajos la comparación recién apareció tardíamente debo aclarar, una vez que me sentí seguro de haber cubierto las principales categorías temáticas sobre la religiosidad Qom, con la que comencé mi carrera de investigador. Al principio, me dediqué totalmente a etnografiar las formas religiosas Qom, las que incluían una síntesis muy particular de shamanismo y pentecostalismo. Más recientemente, con proyectos de investigación colectivos, del sistema UBACyT y PICT, la comparación apareció allí, como pidiéndonos pista para que la transitáramos. Y así realizamos trabajos comparativos, tomando como eje las modernidades periféricas, las heterodoxias socio-religiosas en la Argentina y sus “respuestas” culturales a estos procesos más amplios. Ahora ya podemos ampliar las comparaciones a la región latinoamericana y también a otras partes del mundo, sobre bases conceptuales más operativas y culturalmente válidas. O sea, la posibilidad de comparación supone un campo más o menos maduro de

análisis y de potencial casuístico que permita las conversaciones en/con las diferentes dimensiones del análisis.

5- CARLOS GARMA NAVARRO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Av. San Rafael, Atlixco 186. Col. Vicentina. Del. Iztapalapa. México D.F.
ganc@xanum.uam.mx

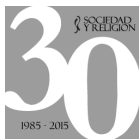
Para mí el método comparativo siempre ha sido un elemento importante para entender el fenómeno religioso y lo he ocupado continuamente en mi trabajo, sea comparando el pentecostalismo indígena y rural con el urbano o comparando la las prácticas y creencias de las diferentes generaciones al interior de las asociaciones religiosa. El método comparativo es básico, no solo para los antropólogos, sino para todos los científicos sociales.

6- EMERSON GIUMBELLI

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves 9500, Porto Alegre, Brasil.
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Sou antropólogo e considero a antropologia como um empreendimento inerentemente comparativo. Ou seja, o confronto de perspectivas é parte necessária de um projeto antropológico. Isso deve, a meu ver, servir de incentivo para a formulação de pesquisas explicitamente comparativas. Coloquei em prática essa idéia em meu doutorado, uma comparação envolvendo Brasil e França, sobre os modos pelos quais nos dois países se define o “religioso”, tendo como referência a Igreja Universal do Reino de Deus, de um lado, e, de outro, as “seitas”. Incluir a França nesse projeto comparativo significou a possibilidade de recusar a idéia, muito recorrente, de que esse país, como outros do

Norte, possam ser considerados como modelos, coisa que nossos países dificilmente são. Por outro lado, projetos comparativos propiciam oportunidades para relativizarmos processos e configurações que nos acostumamos a conceber como “singularmente nacionais”. Evidentemente que os fatores nacionais são uma realidade, mas é mais interessante entendê-los como o resultado de processos históricos do que como ponto de partida (e chegada) de nossas análises. Atualmente, concluo um projeto de pesquisa que contempla a comparação de quatro países latino-americanos: Brasil, Argentina, Uruguai e México. Ele tem um foco bastante específico, que são as formas pelas quais os grupos religiosos adquirem existência jurídica e a atuação de aparatos estatais que têm a função de registrar e reunir informações sobre aqueles grupos religiosos. Ainda que breve, tem sido uma experiência enriquecedora. Para mim, ela aponta a necessidade que temos – nós, pesquisadores latino-americanos – de multiplicar as experiências de olhares cruzados: por exemplo, brasileiros estudando a Argentina, assim como argentinos estudando o Brasil. Acredito ser este um caminho produtivo para compreendermos as formações nacionais naquilo que tem de distintas, e também para investirmos em projetos de pesquisa que arregimentem as ferramentas mais adequadas para se ter uma visão ampla sobre a América Latina (e da América Latina como parte do mundo).



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

SOCIEDAD Y RELIGIÓN, 30 AÑOS: INTERROGANTES,
HISTORIA Y PODER EN LA PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN
AMÉRICA LATINA

DIÁLOGOS CON OTRAS SUB- DISCIPLINAS SOCIALES O HUMANAS EN LAS INVESTIGACIONES SOBRE LO RELIGIOSO

3- PABLO WRIGHT

Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.
Santa Rosa 391, Martínez, Prov. de Bs.As.
pwright@filo.uba.ar

En mis investigaciones estoy fuertemente influido por la filosofía, en especial de la línea existencialista-fenomenológica, y la hermenéutica. Aquí las obras de Ricoeur en especial tienen muchísimo potencial operativo para una perspectiva simbólica de análisis de la acción social. Y para el caso de la religión, por su esencial polisemia y densidad simbólica, mucho más. Asimismo me interesa apelar a la antropología lingüística, a los estudios de performance, sobre todo para el análisis ritual. Una convergencia de los aportes de Goffman, Bourdieu y Eduardo Pavlovsky es útil para entender el *front*, el *back* y el drama de los fenómenos religiosos. Yendo a aspectos más amplios, las reflexiones de la crítica literaria y los estudios culturales, en especial sobre la modernidad, postmodernidad, y el estatuto del conocimiento en la sociedad contemporánea, son lugares importantes para pensar procesos sociales que atraviesan los fenómenos religiosos que nos interesan.