

Pensar la religión por fuera del horizonte del catolicismo

*Sobre Historia de las religiones en la Argentina.
Las minorías religiosas, de Susana Bianchi*

ALEJANDRO FRIGERIO¹

Hace muchos años organicé, junto con algun@s colegas, las tres primeras ediciones de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica (que en un principio eran “en sectores populares”). En las segundas (1992) o las terceras (1993), o en ambas, tuvimos el privilegio de contar con la presencia de Susana Bianchi. En aquel momento, quienes estudiábamos la religión desde la sociología y la antropología recién nos estábamos conociendo y fue una bienvenida sorpresa contar con la presencia de una historiadora de sus quilates. Recuerdo que en algún momento de descanso entre paneles y de socialización informal, ella me/nos felicitó por el esfuerzo, pero dijo, como al pasar, que le parecía que todavía había una perspectiva “algo catolicuchi” en el evento. Eso me desanimó un poco. Yo estudiaba la umbanda, una religión poco conocida en aquel momento (y quizás aún ahora) y desde el comienzo de nuestras actividades asociativas había hecho todo lo posible por ampliar el campo de las investigaciones sociológicas sobre religión (dominado mayormente por estudios sobre la Iglesia católica). Pensábamos que la amplitud fundacional de nuestras actividades se hacía evidente al hacer de las “Alternativas religiosas”

¹ Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica/CONICET.

(todas ellas) el objetivo y nombre de nuestras Jornadas. Es probable, de todas maneras, que en estas primeras reuniones efectivamente predominaran las presentaciones sobre catolicismo y que nuestro pensamiento académico estuviera algo teñido del sentido común de la sociedad en que crecimos. Casi una década después, cuando salió el libro que ahora nos ocupa, entendí mejor aquel comentario de Susana. El mejor intento de valoración neutral de “lo religioso” y de las “religiones” de varios de nosotros era el *piso* del cual partía Susana para su obra. Su trabajo fue, en ese momento, el intento más ambicioso por pensar el desarrollo de un campo religioso desde una posición lo más alejada posible del catolicocentrismo (y quizás aún lo sea).

El libro es una obra absolutamente necesaria y ciertamente monumental. Basta leer el ensayo bibliográfico que aparece como capítulo final para ver cómo Susana discute con llamativa solvencia una cantidad enorme de bibliografía proveniente de la historia, de la antropología y de la sociología de las religiones. Utiliza también, con provecho y mucho criterio, la vasta producción de numerosos intelectuales/académicos de los diferentes grupos religiosos que trata. Esto es inevitable porque, como ella misma señala, ante la poca importancia brindada por la historia al estudio de la religión —subsanaada parcialmente por una más reciente dedicación al catolicismo—, buena parte de su descripción precisaba depender de lo producido por autores confesionales, algunos más académicos y otros menos. Una bibliografía de variada calidad, cuyos aportes ella logra sopesar cuidadosamente.

De todas maneras, la imparcialidad académica no deja de ser más que una ilusión, ya que como ella afirma en el *primer* párrafo de la introducción, el “mito de la nación católica” puede llegar también a afectar el sentido común académico, donde no se duda en “aplicar conceptos de origen institucional eclesiástico” “sin necesidad de avanzar sobre sus significados” (p. 9). Esta reflexividad y conciencia crítica con la que abre el libro demuestra no solo la voluntad

de contar la historia de “los Otros” religiosos, sino también de descentrar el análisis de lo religioso de lo puramente (o mayoritariamente) “católico”. Algo que también evidencia el título del libro: “Historia de las *religiones* en la Argentina: las minorías *religiosas*” (mi énfasis). Que apenas comenzado el siglo XXI —cuando el “diálogo interreligioso” aún no estaba de moda— la palabra religión fuera utilizada dos veces y ambas en plural para referirse a grupos que no estaban necesariamente incluidos en nuestra sociedad dentro de esta categoría resultaba particularmente meritorio. Especialmente, cuando el propio Estado los inscribía dentro de un “Registro Nacional de Cultos No Católicos” y cuando el sentido común periodístico los calificaba en innumerables notas alarmistas en los medios de comunicación como “sectas” (sabemos que ambas cosas aún suceden). Utilizar sin dudar la palabra “religiones” revela una perspectiva conscientemente no catolococéntrica, una voluntad de correrse de “la mirada que aspiró —y aspira— a la construcción hegemónica del catolicismo como fundamento de la sociedad” (p. 9). O, (re)formulado de una manera menos drástica, muestra la voluntad y el empeño de no considerar al catolicismo como el único proveedor de creencias y experiencias religiosas, cuando en realidad bajo la homogeneidad de una mera identificación social (“católico”) existen maneras muy diversas de relacionarse con seres suprahumanos (espero no forzar aquí el argumento de Susana estableciendo una conexión con lo que propongo en Frigerio, 2018).²

El libro utiliza la noción de campo social de Bourdieu como ordenadora de su relato, mostrando cómo estos Otros son decisivos para “la construcción de un campo religioso autónomo [...] y la formación de una Argentina plural” (p. 9). Así, los capítulos van describiendo la progresiva construcción de la idea de tolerancia religiosa a partir de

² Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales* 24, pp. 51-95.

la necesidad de brindar un espacio a las prácticas (religiosas y mortuorias) de los inmigrantes europeos protestantes; luego la construcción de un campo religioso en la segunda mitad del siglo XIX; su diversificación hasta las primeras décadas del siglo XX; los conflictos que se desatan en el campo religioso entre 1930 y 1960, con cambiantes y conflictivas relaciones entre Estado e Iglesia, la argentinización de varias religiones y la aparición de nuevas y exitosas heterodoxias, para llegar hasta un campo religioso ampliado o diluido, con el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y mutaciones diversas en las religiones instituidas, especialmente a partir del retorno de la democracia a comienzos de los 80.

Habitualmente, yo sostendría que la idea de “campo” restringe demasiado lo “religioso” a los grupos y actores que se reconocen y son reconocidos *socialmente* como tales; o sea que poseen un capital espiritual “religioso” legitimado. De esta manera a menudo quedan marginados analíticamente grupos y actores que transmiten ideas y prácticas que desde conceptualizaciones académicas más atentas a las experiencias nativas subalternas (y no tan informadas por lo socialmente legitimado) podrían y deberían también productivamente ser calificados como “religiosos” —sin importar el grado de reconocimiento social como tales del que puedan gozar—. El cuidadoso relato de Susana, afortunadamente, es poco pasible de esta crítica ya que le brinda un espacio relevante (en cantidad de hojas) y un *lugar* en la historia a grupos y prácticas usualmente ignorados o poco considerados desde las ciencias sociales: a los espiritistas, a las manifestaciones de la “religiosidad popular” como la Madre María —tanto cuando ella vivía como luego de su canonización popular *post mortem*— y a otras “heterodoxias”.

De manera aún más relevante, parecería que buena parte de los datos que presenta para elaborar su relato de estos grupos periféricos al “campo religioso” son de su propia recolección. En aquel momento había pocos trabajos académicos que se ocuparan de ellos —faltaba casi una

década para la publicación del notable estudio de Gimeno, Corbetta y Savall (2013) sobre el movimiento kardecista³ y aún más para la coetánea compilada por Wright (2018) sobre “heterodoxias sociorreligiosas” locales—. ⁴ El libro de Susana también incluye, con cierto detalle (y ahora sí con cierta bibliografía ajena de apoyo) a grupos hasta el momento poco conocidos, como los afroumbandistas y los de la Nueva Era.

Su relato de constitución del campo religioso argentino, por lo tanto, es doblemente descentrado. Por un lado porque brinda protagonismo a los Otros religiosos, muestra sus conflictos con el catolicismo y su contribución al desarrollo de un campo religioso autónomo. Pero lo es también porque, además, les presta atención a los Otros de los Otros: no se limita al desarrollo del protestantismo histórico, del judaísmo o del islam (las religiones abrahámicas) ni al de sus periferias (pentecostales, testigos, mormones, adventistas). También incluye grupos que hasta ese momento prácticamente no habían sido concebidos desde los estudios históricos como formando parte del “campo religioso”: neopentecostales, afroumbandistas, Nueva Era, cultos populares. O que desde esa disciplina hasta el día de hoy aún son considerados parte de otros campos sociales y de áreas de estudio académico: el “esoterismo”, el “ocultismo”, etc. (Bubello, 2010; Quereilhac, 2016).⁵

La multidisciplinaridad del trabajo —al utilizar aportes desde la sociología, la antropología y las propias religiones, además de la historia— se corresponde con sus efectos

³ Gimeno, J., Corbetta, J. y Savall, F. (2013). *Cuando hablan los espíritus: historias del movimiento kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Antigua (2010 por Dunker, esta es corregida y aumentada).

⁴ Wright, P. (2018). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Biblos.

⁵ Bubello, J. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina: prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos; Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

bibliográficos posteriores. Una mirada rápida a la cantidad de citas del libro según *Google Scholar* muestra que este es el libro más mencionado de Susana y es frecuentemente utilizado por antropólogos, sociólogos e historiadores. Llamativamente, parecería que algo menos en el caso de sus propios colegas. ¿Será porque en el campo de la historia no avanzó tanto el estudio de grupos no católicos de la manera que sí lo hizo en las otras disciplinas? En antropología y sociología hubo adelantos notables en los últimos años en el estudio de pentecostales, islámicos y judíos. En los trabajos académicos sobre estos grupos es donde más se cita el libro. También aumentaron los estudios de grupos de la Nueva Era y, algo más tímidamente, los de afroumbandistas. En estas dos últimas áreas de estudio se lo menciona menos, probablemente porque sobre estos temas su trabajo dependió más de las obras de otros sociólogos y antropólogos —que son los citados—.

Veinte años después de su aparición, entonces, habría más material para incluir en esta historia de los Otros religiosos. Los numerosos trabajos producidos desde la antropología y la sociología han profundizado la información que poseíamos y han ampliado enormemente la diversidad de las agrupaciones analizadas. Pese a ello, poco es lo que hemos avanzado de manera general en la comprensión del fenómeno de la “diversidad religiosa” o en su conceptualización y teorización. La acumulación de múltiples estudios de casos y la comprobación de la existencia de innumerables grupos de todo tipo que proponen y practican versiones bastante diferentes del catolicismo, el evangelismo, el judaísmo, el islamismo y hasta el afroumbandismo siguen palideciendo ante la ilusión de homogeneidad que brindan en los estudios cuantitativos las identificaciones sociales de los “practicantes” de estas religiones. La mayor ilusión de homogeneidad, sin embargo, la brinda el hecho de que una mayoría de argentinos se identifican socialmente ante encuestadores como “católicos” —aun cuando su número vaya disminuyendo progresivamente hasta alcanzar el

actual 70% (aproximadamente, según los diferentes estudios cuantitativos)—. Estas cifras perpetúan la ilusión de que el catolicismo es el principal actor dentro del “*campo religioso*” cuando —y he ahí la limitación del concepto— no necesariamente lo es de la *vida religiosa* de las personas (ver Frigerio, 2013, y las contribuciones de otros autores a ese *dossier*).⁶ Quienes se identifican ante un encuestador como “católicos” tienen maneras muy diversas de relacionarse con seres suprahumanos, postulan la existencia de seres espirituales que no son los propuestos por los sacerdotes de la religión con la que se identifican, y cuando lo son los rejerarquizan y resemanizan radicalmente de maneras que revelan la vigencia de ontologías muy diferentes. Toda esta enorme variedad es muy mal comprendida bajo la idea de “diversidad del catolicismo”, ya que las diferentes creencias y prácticas le deben menos de lo que suponemos —más allá de algunos símbolos vaciados de su significado original—.

Ya no creemos en una nación homogénea en cuanto a lo étnico-racial, ni en lo sexo-genérico —y en ambos casos la diversidad es reconocida y valorada—. Religiosamente, sin embargo, seguimos pensando que de manera general —aunque reconocidamente decreciente— somos un país homogéneamente “católico”. Aun para los académicos, la religión parece seguir siendo la última frontera de la nación homogénea —pese a las advertencias del texto de Susana que aquí nos ocupa, y a los esfuerzos de quienes hemos intentando prolongar y ensanchar la brecha pionera de su obra—.

⁶ Frigerio, A. (2013). Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos, *Corpus* 3 (2), pp. 1-7.

DEBATES DE REDHISEL

Año 6 – Número 4

Red de Estudios de Historia
de la Secularización y la Laicidad

