

EL TERRITORIO Y LO SAGRADO

El Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (2013), realizado por el equipo de investigación dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, busca inscribirse dentro de la tendencia de las últimas décadas que pasa de la mera consideración morfológica de los territorios a un análisis espacial y cuantificable de la religión. Aquí ofrecemos un análisis crítico de las principales conclusiones que arroja el atlas.

FABIÁN FLORES Y CATÓN CARINI

Las ciencias sociales en general y la geografía en particular han recorrido un largo camino en la discusión acerca del territorio y la espacialidad. Con idas y vueltas, miradas dispares y relecturas permanentes, se acuerda en la idea de pensar la espacialidad como resultado de un proceso histórico y social, cargado de sentidos y significados, y embebido de componentes contextuales y subjetivos.

Situados en estos marcos, es imposible disociar el espacio de lo social en la medida que, como enfatiza Soja (1985), “estar vivo es participar de la producción social del espacio, dar forma y ser conformado por una espacialidad en evolución constante que constituye y concretiza la acción y las relaciones sociales”¹.

Las vertientes culturales emergidas a partir del denominado “giro cultural” que tiñó de nuevos aires a las ciencias sociales, introdujeron una serie de herramientas conceptuales y categorías analíticas que permitieron reavivar la discusión sobre el territorio y su representación. La relectura de una obra clásica y pionera como fue *La production de l'espace* (1974)², del brillante filósofo francés Henri Lefebvre, funcionó como salida alternativa al problema de pensar el espacio exclusivamente desde su componente material. Así, traer el esquema lefebvriano de la tríada de la espacialidad (prácticas espaciales –representaciones del espacio– espacios de representación) motivó a sumar y extender la perspectiva. El espacio es material, pero también es concebido, percibido y vivido. Luego, el propio Soja retomará esta vertiente para invitar a la comunidad académica a ampliar “la imaginación geográfica crítica” y bucear en esa tridimensionalidad del territorio que va a denominar el “tercer espacio” como “otro modo de pensar acerca del espacio que recurre a los espacios materiales y mentales del dualismo tradicional pero se extiende mucho más allá de ellos en su alcance, substancia, y significando”³.

En definitiva, el desafío es sumar y ampliar hasta un componente como “lo imaginario”; sobre todo porque, como mencionan Lindón y Hiernaux, “la inclusión de lo imaginario tiene la virtud de enfrentarnos a la construcción de nuevas articulaciones analíticas entre diversos escalares, y también entre las materialidades e inmaterialidades”⁴.

Lo sagrado y el territorio: un maridaje posible

Hasta hace algunas décadas era poco probable encontrarse con trabajos que desde la perspectiva espacial abordaran el fenómeno religioso. Las excepciones primaban por sobre las regularidades.

Es que espacio y religión han sido una dupla de conceptos cuyo encuentro se fue demorando dentro del campo de la ciencia geográfica. Si bien han estado presentes en numerosos estudios realizados en las diversas disciplinas sociales, desde el campo de la geografía, el interés por lo sagrado y el fenómeno religioso es relativamente reciente.

Al margen de los primeros antecedentes que se encuentran en las posturas deterministas de principios del siglo XX, que vinculaban a las religiones con el ambiente, los trabajos académicos más notables surgirían recién a mediados de la centuria pasada⁵.

Los aires renovadores de las décadas de 1960 y 1970 en las ciencias sociales harían lo propio en el campo de la geografía, por entonces fuertemente inspirada por la Geografía Cultural de la Escuela de Berkeley, siendo Sopher uno de los pioneros⁶. En su clásico *Geography of Religions* (1967), analiza el fenómeno religioso abordando la interacción espacial de una cultura dada con su ambiente y con las otras culturas, poniendo en discusión las formas en las que las sociedades establecen los espacios sagrados y los espacios profanos.

Recién en las últimas dos décadas del siglo pasado, e impulsadas por el impacto del giro cultural, la religión se transformó en un tema cada vez más investigado por los estudios territoriales. En este contexto, el espacio, los territorios y los lugares pasan a tener una importancia crucial a partir de los contenidos simbólico-religiosos que le atribuyen los sujetos y los grupos. Estas marcas que se fueron cimentando a lo largo de la historia transforman al paisaje cultural en un *palimpsesto*⁷. Así se concibe que los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son resultado de la sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio, generando una especie de collage que se muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva⁸. Claro que el abordaje territorial no

puede limitarse a lo religioso en un sentido estricto, sino que, por el contrario, debe extenderse a todas las formas simbólicas en que lo sagrado se plasma en el espacio. En este sentido, la transformación de la relación con lo religioso, desencadenada por el proceso de “desacralización”⁹ y/o desacralización/re-sacralización simultánea¹⁰, provoca nuevas prácticas que se manifiestan en lugares más allá de las “religiones tradicionales”, evidenciadas en la proliferación de formas de creencias no convencionales y eclécticas.

El salto de lo morfológico a lo simbólico en la lectura de los territorios no solamente enriqueció la mirada y abrió el camino hacia un análisis espacial de la dimensión religiosa, sino que logró que se consolidara algo que tres décadas atrás parecía imposible: el perfecto maridaje entre lo sagrado y lo territorial.

Territorios religiosos. Un Atlas sin mapas

Más allá de la discusión conceptual y de la posibilidad de pensar ambas categorías más cercanas de lo que creíamos, el otro tema que emerge es la necesidad de representar esos territorios, de visibilizar las lógicas que los organizan, que les dan forma y los modelan. La idea que subyace es la de superar la clásica actitud abstracta en pos de construir metáforas espaciales, vacías de contenido. “Las ciencias sociales modernas sufren una especie de desorden perceptivo en el cual las representaciones del espacio establecen límites para los procesos no espaciales, en lugar de proporcionar una comprensión del espacio y la sociedad como inextricablemente relacionados”, vociferaba el geógrafo John Agnew¹¹.

El problema de la representación ha atravesado todos los tiempos y suscitado grandes discusiones. La cartografía, en parte, vino a resolver —al menos en algunos aspectos— esta falencia. Desde tiempos inmemoriales aparecen la intención y necesidad de mapear los territorios, en tanto forma de control de los recursos y la población. Y en este sentido, la representación implica “un complejo proceso de prácticas e imaginarios en las que los sujetos y los grupos perciben el mundo y forman sus propias concepciones acerca de él (y esto condiciona y organiza la forma en que operarán sobre él)”¹².

La cartografía, las colecciones de mapas y los Atlas se fueron consolidando a partir del siglo XV con mayor virulencia. El territorio, o mejor dicho, los territorios pasaron a tener protagonismo en estas novedosas formas de representación.

La presencia de los mapas en colecciones dio origen a los Atlas, en referencia al mitológico titán griego al que Zeus condenó a cargar en sus hombros nada más ni nada

menos que el propio planeta Tierra. No se sabe a ciencia cierta cuál fue la primera obra de estas características, pero se acuerda que fue el famoso cartógrafo flamenco Gerardus Mercator quien utilizó esa denominación por primera vez para referir a una serie de volúmenes que se publicaron hacia 1595. De ahí en más, Atlas alude a las publicaciones que recopilan series de mapas de una o distintas temáticas.

Lo curioso del *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, dirigido por el prestigioso sociólogo de la religión, el Dr. Fortunato Mallimaci y editado por Biblos en 2013, es que cuenta con un solo mapa que cartografía la pertenencia religiosa de los argentinos por regiones en la página 53 del libro¹³. Es un Atlas (casi) sin mapas.

Claro que eso no quita que no aparezcan los territorios religiosos en otro tipo de representaciones y registros de tinte cuantitativo: en lugar de mapas hay gráficos; en lugar de escalas, hay tablas y cuadros; en lugar de imágenes hay textos.

La iniciativa del estudio que derivó en el “Atlas” surgió del Área Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL), perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su propósito es realizar un análisis del fenómeno religioso en la totalidad del país, teniendo en cuenta variables tales como región geográfica, tamaño de la ciudad, sexo, edad y estrato social. De esta forma, la pesquisa procura mostrar la diversidad de creencias invisibilizadas debido a la construcción histórica de una identidad nacional que se presenta como esencialmente católica¹⁴.

Algunas reflexiones finales sobre el *Atlas*

Hasta hace pocos años no existía un conocimiento preciso acerca de la afiliación religiosa de los habitantes de la Argentina, ya que después de 1960 el *Censo Nacional de Población y Vivienda* dejó de indagar sobre esa cuestión. En este sentido, el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* constituye un aporte de suma relevancia para el estudio de las prácticas y las creencias religiosas de la población de este país. A partir de un enfoque principalmente sociológico, el libro resume una extensa investigación cuantitativa resultado de la colaboración de más de cuarenta científicos sociales pertenecientes a seis universidades nacionales. Los territorios sobre los cuales se mira la diversidad se construyen bajo la categoría de región. Así, el área Metropolitana de Buenos Aires, la región Noroeste, la región Noreste, la región Centro, la región Cuyo y la región Sur son las unidades socio-territoriales donde se midió la muestra de los 2430 que

conforman la encuesta. La tesis que el libro mantiene es que los fenómenos relacionados a la secularización no se limitan a las últimas décadas, sino que son constitutivos de la modernidad religiosa argentina desde la independencia de este país en el siglo XIX. De todas formas, las creencias se ven fuertemente influenciadas por los cambios en la estructura social, lo cual se pone de manifiesto en la mayor visibilización de la diversidad religiosa tras la democratización del país hace más de treinta años. En este sentido, es posible percibir una creciente autonomía religiosa con pérdida de credibilidad en las instituciones y una desregulación del mercado de bienes de salvación. Todo ello ha llevado a la aceleración de la individuación del sujeto religioso y al pasaje del casi monopolio católico hacia una situación de mayor pluralismo religioso. De un pasado de monopolio de la Iglesia Católica —que se habría superado paulatinamente— se advierte un presente de pluralismo contemporáneo donde se hace presente lo diverso.

En este sentido, el *Atlas* se revela como una herramienta de suma relevancia no sólo para los científicos sociales de la religión y las agencias estatales que deseen emplear la información en sus políticas públicas, sino también para el público en general que desee conocer más sobre el campo religioso local.

Nos gustaría hacer algunas reflexiones que nos invitan a repensar los problemas de la diversidad y el pluralismo religioso. En primer lugar, el criterio de autoadscripción como modo de establecer la pertenencia religiosa presenta, a nuestro entender, algunas limitaciones, ya que sobrevalora el volumen de la membresía que, por tradición familiar o escolar, se autodenomina “católica” sin que sus creencias y prácticas vayan de la mano con esta denominación religiosa¹⁵. Al mismo tiempo, es posible sostener que la autoadscripción enunciada en las encuestas invisibiliza otras formas de relacionarse con lo sagrado que no implican autoidentificación, ya sea debido a la necesidad de escapar de posibles estigmatizaciones, ya sea porque la lógica nativa la rechaza. Un budista, por ejemplo, es muy probable que aparezca sub-representado en las encuestas debido a que le asigna con frecuencia un valor negativo a la autoidentificación, o lo mismo ocurre con aquellos que adscriben a formas de religiosidad híbrida o múltiple que a la hora de responder seleccionan una de sus tantas identificaciones, eclipsando las otras.

Lo anterior, a su vez, plantea un serio problema de representatividad en las encuestas, que puede ser subsanado, entre otras formas, por el empleo del método etnográfico u otras técnicas de carácter cualitativo. En relación con este punto, no queda del todo plasmada la forma en que la metodología cuantitativa de la investigación fue complementada con una metodología

cualitativa que “incluyó cientos de entrevistas e historias de vida” (p. 26).

Otra cuestión estrechamente vinculada es que, si bien se reconoce que los procesos de individuación y desregulación del mercado de bienes de salvación propician la formación de *bricolages* religiosos (p. 120), no se proporcionan datos precisos que posibiliten determinar el porcentaje, por ejemplo, de población con doble (o múltiple) afiliación religiosa, de forma que esta queda solapada.

En segundo lugar, si bien consideramos importante la intención de reconocer la diversidad al interior de cada subcampo religioso, lo cual se ha concretizado en el caso de la realización de una tipología distintiva de católicos y evangélicos en el país, así como en la construcción de seis perfiles de católicos en el NOA, el enfoque comparativo se ve limitado al emplearse diferentes criterios para la construcción de estas tipologías. Por ejemplo, es difusa la manera en que puede relacionarse el perfil de católicos del NOA con el perfil de católicos presentado para el resto del país. Y es acá donde un “Atlas” debería poner el énfasis ya que la dimensión territorial serviría para explicar – entre otras cosas– las regularidades y singularidades de los casos. Además, otro factor limitante radica en el hecho de que la obra no ofrece tipologías de los católicos –por no hablar de las otras religiones– en las restantes regiones geográficas.

En tercer lugar, resulta problemático que, aunque uno de los propósitos enunciados del libro sea indagar la relación entre *habitus* religiosos y estructura social, en ciertos aspectos no resulta satisfactoria la forma en que dichos lazos son construidos. Si la consideramos como un sistema de posiciones sociales que dependen del volumen y la composición de diferentes tipos de capitales, entre los cuales el económico y el cultural son los determinantes¹⁶, entonces podemos decir que el *Atlas* en este punto encuentra una limitación, ya que no ofrece datos sobre la clase social de sus encuestados. Ciertamente, la operación metodológica efectuada en el libro de homologar el capital escolar con la condición socioeconómica no permite distinguir, por ejemplo, la diferencia entre posiciones sociales con alto grado de capital económico junto a un bajo grado de capital escolar, y posiciones con alto grado de capital escolar y bajo grado relativo de capital económico. Junto a las variaciones en cuanto al sexo y la edad, la construcción de un sistema de posiciones de clase que incluya como variables centrales el ingreso económico, el nivel educativo y la ocupación laboral hubiese permitido construir una cartografía que habilitara la comprensión no solo de la lógica de las prácticas y las creencias de los habitantes de la Argentina, sino también

de los motivos de la movilidad religiosa y las heterogeneidades al interior de cada religión.

Para concluir, podemos decir que las cifras disponibles en el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* soportan su tesis de la creciente desinstitucionalización de las creencias y las prácticas religiosas, junto a la autonomía del sujeto religioso y la desregulación del mercado de bienes de salvación. No obstante, la lectura de esta obra deja la impresión de que el campo religioso argentino se encuentra básicamente constituido por tres bloques: el católico, el evangélico y el de indiferentes religiosos. El gran ausente del *Atlas* parece ser el territorio.

Falta “territorio” por cartografiar de manera tridimensional, ya que la gran diversidad de heterodoxias religiosas que históricamente forma parte de la realidad socio-cultural del país¹⁷ se encuentra en mayor o menor medida invisibilizada por la naturaleza cuantitativa que, salvo escasas excepciones, maneja el estudio colectivo.



Apéndice:

-Imagen del único mapa que cartografía la pertenencia religiosa de los argentinos según regiones, publicado en el *Atlas*: <https://www.pinterest.com/bocadesapo/el-territorio-y-lo-sagrado-por-f-flores-y-c-carini/>

* **Fabián Flores** es Licenciado en Geografía, Magister, Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Luján e Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus temas de interés se relacionan con el vínculo entre religiosidad y espacialidad, los territorios religiosos y la geografía cultural. Ha publicado en revistas científicas nacionales y extranjeras y es uno de los compiladores del libro *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*. Es co-fundador del GIEPRA (Grupo interdisciplinario de estudios sobre el pluralismo religioso en la Argentina).

* **Catón Carini** es Licenciado en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de la Plata, magíster en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y doctor en Antropología de la UNLP. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se interesa por la antropología y la sociología de la religión, especializándose en el estudio de los centros budistas formados en la Argentina en las últimas décadas.

¹ Soja, E. “La espacialidad de la vida social: hacia una re teorización transformativa” en: D. Gregory y J. Urry. *Social relations and spatial structures*. Londres, Macmillan, 1985.

² Lefebvre, H. *La production de l'espace*. Barcelona, Anthropos, 1974.

³ Soja E. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.

⁴ Lindón, A. y D. Hiernaux. *Geografías de lo imaginario*. Barcelona, México, Anthropos, 2012.

⁵ Dos de las obras pioneras al respecto son las de Paul Fickeler sobre *Cuestiones centrales de la geografía de la religión* y el *Tratado de geografía de la religión* que elabora el francés Pierre Deffontaines. Este último autor de una u otra manera va a inaugurar toda una serie de trabajos geográficos de lo religioso que sentaron las bases de los estudios posteriores centrandolo su foco en la presencia de lo sagrado en el ámbito urbano.

⁶ Cfr. Rosendahl, Z. “Territorio y territorialidade: una perspectiva geográfica para o estudo da religião” en: Rosendahl, Z. - R. Lobato Correa, R. *Geografia: temas sobre Cultura e Espaço*. Río de Janeiro, Ed. UERJ, 2005.

⁷ Hace referencia a los manuscritos que conservan huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero que ha sido borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe. De este modo, la analogía con el espacio alude a las múltiples formas superpuestas que en él conviven y que es resultado de procesos históricos. Siguiendo estas ideas, Milton Santos (2000) menciona que “el paisaje es el conjunto de formas que, en un momento dado, expresa las herencias que representan las sucesivas relaciones localizadas entre hombre y naturaleza [...] es la historia congelada pero participa de la historia viva. Sus formas son las realizaciones, en el espacio, de las funciones sociales”.

⁸ Amselle, J.-L. *Branchements. Anthropologie de l'Universalité des cultures*. París, Flammarion, 2001.

⁹ Cfr. Racine, J. - Walther, O. “Geografía de las religiones” en: Lindón, A. - Hiernaux, D. (coords.) *Tratado de Geografía Humana*. México-Barcelona, Anthropos, 2006, p.498.

¹⁰ Cfr. Wunenburger, J. *Le sacré*. París, PUF, 1981, p. 23.

¹¹ Agnew, J. “Representing space. Space, scale and culture in social science” en: J. Duncan & D. Ley (eds.). *Place, culture, representation*. Londres, Routledge, 1993. Traducción de F. Fritzsche.

¹² Cfr. Lois, C. “La elocuencia de los mapas: un enfoque semiológico para el análisis de cartografías” en: *Doc. Anàl. Geogr.* 36, 2000, p. 95.

¹³ Además en el capítulo 4: “Símbolos religiosos en el espacio urbano” hay seis cartogramas que corresponden —todos— a la ciudad de Rosario.

¹⁴ El proyecto de investigación que dio origen al libro fue financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Un primer resumen de los resultados fue publicado en 2008, en la llamada “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”, la cual alcanzó una gran repercusión a nivel académico y mediático. El *Atlas* se basa en dicho resumen, desglosando y analizando las cifras que dan cuenta de un panorama del campo religioso local.

¹⁵ Frigerio, Alejandro. “Nuestra elusiva diversidad religiosa: cuestionando categorías y presupuestos teóricos” en: *Corpus*, Vol. 3, No. 2, 2013, pp. 1-7.

¹⁶ Bourdieu, Pierre. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires, Taurus, 2012.

¹⁷ Bianchi, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

#01 ENTRE LÍNEAS
REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE HISTORIETA Y HUMOR GRÁFICO

300 Páginas
Artículos Internacionales
Dossier Saul Steinberg
Entrevista a Miguel Rep
Historietas Inéditas

PEDIDOS Y VENTAS:
entrelneas@vinetasserias.com.ar
COMPRA ONLINE:
www.vinetasserias.com.ar/entrelneas.html

UBA Sociales
AGUA NEGRA
vinetas sueltas
Área de Narrativas Dibujadas

clepsidra
REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE ESTUDIOS SOBRE MEMORIA

#3 "DOSSIER MEMORIAS RURALES EN AMÉRICA LATINA"

<http://ppct.caicyt.gov.ar/clepsidra>