

FABIÁN CLAUDIO FLORES y PAULA SEIGUER
compiladores

Fronteras de lo sagrado

Definiciones y límites de lo religioso en la Argentina

ediciones
**IMAGO
MUNDI**



Colección Bitácora Argentina
DIRIGIDA POR ALEJANDRO FALCO

Fabián Claudio Flores y Paula Seiguer (comps.)
Fronteras de lo sagrado. Definiciones y límites de lo religioso en la Argentina. 1a ed. Buenos Aires: 2020
238 p.; 15.5x23 cm. ISBN 978-950-793-342-4
1. Sociología de la Religión
CDD 306.6
Fecha de catalogación: 21/01/2020
© 2020, Fabián Claudio Flores y Paula Seiguer
© 2020, Ediciones Imago Mundi
© 2020, Foto de tapa: Mauricio Martínez
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 500 ejemplares

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Este libro se terminó de imprimir en el mes de julio de 2020 en Hoja x Hoja SRL, Saenz Peña 1865, galpón 10, San Martín, provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Sumario

Prólogo	XIII
Introducción	XXIII

Parte 1 Lo sagrado y lo material

1	CATÓN EDUARDO CARINI	
	Materialidad, economía y ritual en el budismo argentino	3
1.1	Introducción	3
1.2	Nuevos desafíos para la reproducción de la materialidad en el budismo occidental.	4
1.3	Reproducción material de la práctica zen: tipos de organización económica	9
1.4	La materialidad de la comunidad: el don, el trabajo y el dinero	13
1.5	Reflexiones finales	18
2	PAULA SEIGUER	
	Un misionero protestante con cheques en blanco: Oscar von Barchwitz-Krauser	21
2.1	William Taylor y las <i>self-supporting missions</i>	22
2.2	Oscar von Barchwitz-Krauser: un converso misionero	25
2.3	La religiosidad de Von Barchwitz y el lenguaje del capitalismo	34
3	DENISE WELSCH	
	Ser, hacer y pensar en el <i>budismo Soka</i> : reflexiones sobre los alcances de la religión	41
3.1	Algunas consideraciones sobre el concepto de «religión»	43
3.2	Cambiar uno para cambiar el mundo: algunos antecedentes	45
3.3	Religión y filosofía: sobre el «nosotros» y los «otros» en el <i>budismo Soka</i>	48
3.4	Sentido e identidad.	52
3.5	Palabras finales	57

Parte 2 Lo sagrado y lo cotidiano

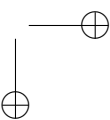
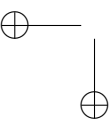
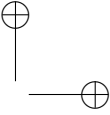
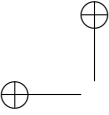
4	ALINA SILVEIRA	
	Una escuela parroquial en Buenos Aires. La Iglesia Presbiteriana y la St. Andrew’s Scotch School (1881-1897)	63
4.1	Introducción.	63

VIII

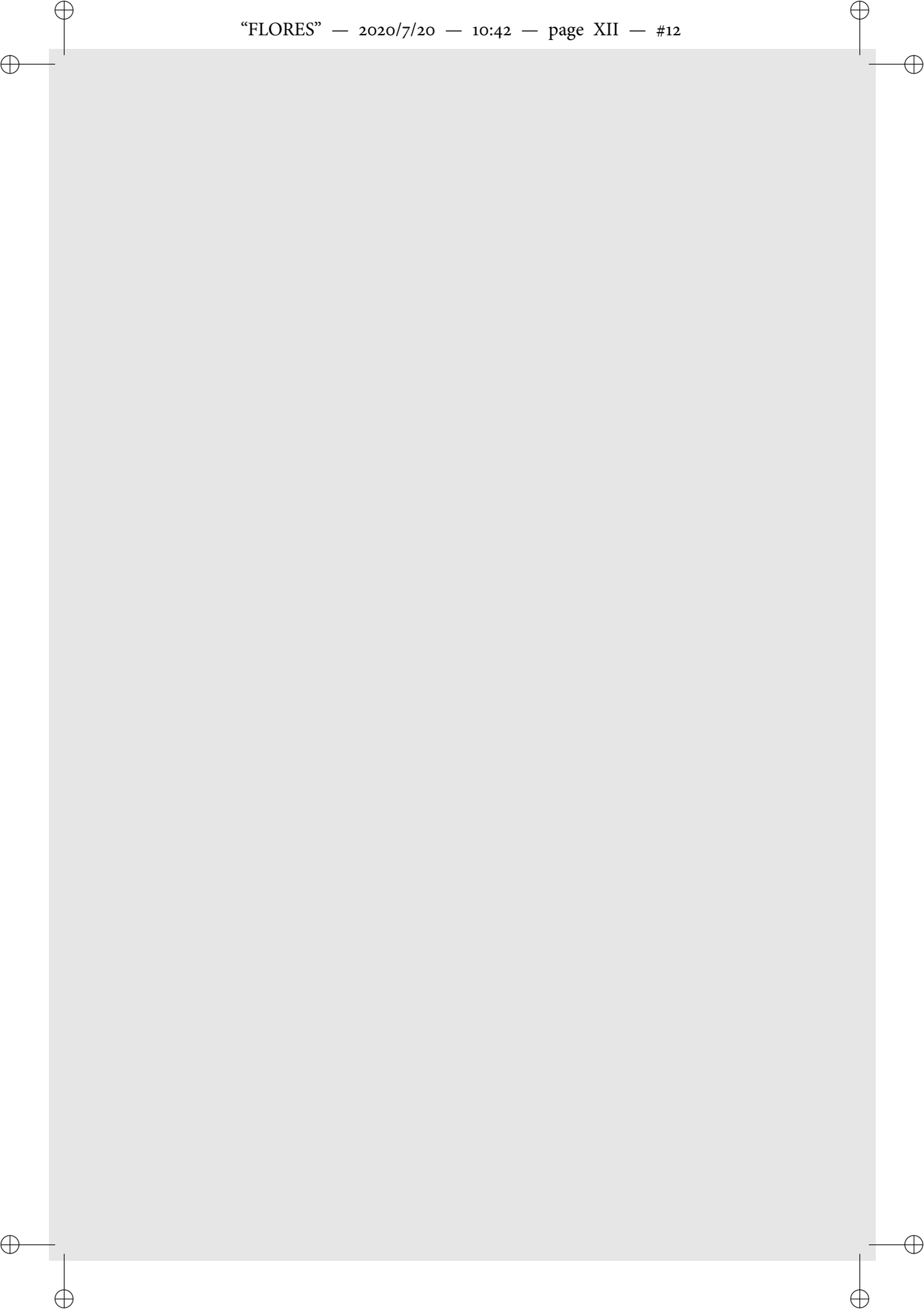
Sumario

4.2	Vientos de cambio. El renacer del colegio	65
4.3	Administración del colegio	66
4.4	La currícula escolar.	72
4.5	La presencia de la Iglesia y el pastor en el colegio	74
4.6	Reflexiones finales	78
5	ERIC MORALES SCHMUKER El médico misionero George Humble y el lugar de la religión en un espacio de frontera	83
5.1	Introducción	83
5.2	Una misión para la Patagonia	85
5.3	La estación misionera de Patagones/Viedma	87
5.4	El médico misionero y la sociedad norpatagónica	89
5.5	A modo de cierre	95
6	KATHLEEN GRIFFIN La fe como «mundo liminal» entre la religión y la cotidianidad: la mujer pentecostal encontrando su ser y su lugar en Gualeguaychú, 1910.	99
6.1	Introducción	99
6.2	Aclarando conceptos metodológicos	101
6.3	La Misión Evangélica en Gualeguaychú, 1903-1917	105
6.4	Elisa Curra	106
6.5	Carmen de Mora	109
6.6	La influencia de la teología mística de Mme. Guyon	111
6.7	Conclusión: interpretando las historias de vida	117
Parte 3 Lo sagrado y los consumos culturales		
7	FABIÁN CLAUDIO FLORES Paisajes peregrinos de bolivianos migrantes a Luján. Escenarios, fronteras y bordes	123
7.1	Introducción	123
7.2	El abordaje. Algunas precisiones.	124
7.3	Paisaje peregrino: antecedentes, actores y morfologías	128
7.4	Reflexiones finales	135
8	LUCÍA GABRIELA MONTENEGRO Rock evangélico, una cuestión de fe: el entrecruzamiento de lenguajes artísticos y el discurso en los recitales de KYOSKO	137
8.1	Introducción	137
8.2	Los evangélicos en Argentina.	138
8.3	Antecedentes: abordajes posibles	140
8.4	Rock evangélico	142
8.5	Mi amigo Jesús	143
8.6	Recital, espacio y culto religioso	144
8.7	Recital y entrecruzamiento de lenguajes del arte	145
8.8	A modo de conclusión.	150

Sumario	IX
9	MARÍA AGUSTINA BATTAGLIA
	Lecturas de la espiritualidad. En los intersticios de la Nueva Era, la autoayuda y el catolicismo 153
9.1	Introducción 153
9.2	<i>Curso de Espiritualidad Práctica</i> 155
9.3	Somos solos 156
9.4	Usos y efectos, ¿la espiritualidad como modos de acción creativos? 160
9.5	Meditando colectivamente 170
9.6	Conclusión 174
Autores	177
Referencias	181
Colofón	209



En memoria de nuestra querida compañera y amiga María
Eugenia Arduino.



Prólogo

☪ RENÉE DE LA TORRE ☪

En los treinta años que he dedicado al estudio de la religiosidad, ha cambiado el paradigma representacional de su estudio. Me refiero a que hemos modificado el reconocimiento de lo que entendemos como religioso y con ello hemos mudado para reconocer sus renovadas expresiones y manifestaciones fuera de los ámbitos que se consideraban específicos de este ámbito: las iglesias y las religiones.

Cuando yo era estudiante me fue muy útil una antología de sociología de la religión seleccionada por Roland Robertson. Este manual primero se publicó en Inglaterra en 1969 y posteriormente fue traducido al español en 1980 por el Fondo de Cultura Económica. Como mera curiosidad para enmarcar los cambios de lo que ayer y hoy atendemos como religioso acudí a revisar el libro. Lo primero que salta a la vista es que en él se habla de religión, escasamente se habla de religiosidad y no hay ni una mención a la espiritualidad. El interés central del libro se plantea en la introducción de la siguiente manera: «la racionalización de los sistemas de creencias religiosas: el proceso mediante el cual se logran constancia y racionalidad en relación con las contingencias y los problemas de la vida social» (Robertson 1980, pág. 16). El libro nos permite ver algunas distinciones que ya no operan. Primero, la enorme distancia conceptual y epistemológica entre antropología y sociología, que contribuía a la distinción tajante entre mundo primitivo y religiones mundiales (que incluyen el cristianismo, el islam y el judaísmo). Hoy estas distinciones no constituyen la identidad de sociólogos y antropólogos, ni de religión y magia, mundo tribal y mundo urbano, ya que los antropólogos son también estudiosos de las sociedades contemporáneas trastocadas por la globalización y la modernidad, las sociedades primitivas están también mediadas e integradas a la modernidad y la globalización y las fronteras entre la magia y la racionalización no se encuentran divididas entre las tribus y las religiones. Hoy abundan en los centros metropolitanos. La segunda distinción es la institucionalización como dispositivo heurístico de las definiciones de la religión. Para muestra un botón. Starck y Glock, autores que influyeron en la operacionalización de las variables para medir el declive

de la religión en las sociedades modernas, consideraban que para valorar que alguien es «religioso» se debía referir a «la calidad de miembro de una iglesia, la creencia en doctrinas religiosas, una forma de vida ética, la asistencia a servicios de culto, y muchos otros actos, perspectivas y condiciones pueden denotar piedad y adhesión a la religión» (Starck y Glock 1980, pág. 228). En el presente los estudios de lo religioso se han apartado de la normativa institucional y de la idea de identidades cohesionadas y han privilegiado al individuo como lugar para recomponer y descubrir las representaciones de lo religioso en las experiencias vividas.

Volviendo a la antología ya citada, hay que reconocer que tiene la cualidad de incorporar textos de antropología y de sociología. Y esto marca distinciones de ámbitos de especialización y campos de estudio. Cuando los antropólogos clásicos tratan sobre las sociedades tribales, se abordan sistemas de símbolos, creencias y valores inscritos en rituales; pero cuando se abordan las religiones, su estudio está ligado a los cánones institucionales y a sus dinámicas de racionalización y secularización, donde incluso las distinciones de iglesia y secta y sus tipologías se establecen de acuerdo a la descripción de los sistemas de normas y valores, pero sobre todo en los esquemas de liderazgo y organización. En el presente, como lo desarrolló Marc Augé, esas distinciones están en crisis debido a la alteridad que produce el exceso de acontecimientos, el encogimiento del mundo y la sobreabundancia de individualidades (Augé 1995).

Fronteras de lo sagrado... el encuentro con lo indefinido

Por su parte, y de manera contrastante, el libro *Fronteras de lo sagrado* no eligió situarse en las zonas iluminadas por las certezas que aportaban las instituciones religiosas, sino que optó por atender los espacios de indefinición e hibridación de lo religioso con otras matrices de sentido para descubrirlo allí, sin tener que reconocerlo necesariamente en los ropajes de la religión. En este libro no se trata de convalidar lo que ya se sabe, sino de buscar de manera venturosa nuevos correlatos de experiencia religiosa. De indagar sus límites y sus zonas de difuminación. De atender cómo opera en espacios liminales. De recorrerse al lugar donde se transforma en lo otro o es capaz de transformar lo otro en religioso.

El que los estudios de lo religioso busquen los lugares en el «entre» y que no se dirijan al núcleo de lo religioso para realizar sus pesquisas, constata un cambio más profundo vigente en los estudios socioculturales sobre lo religioso. Hemos modificado y ampliado el reconocimiento de lo que entendemos como religioso y con ello hemos mudado los destinos de la investigación para descubrir y reconocer nuevas expresiones y manifestaciones de lo religioso.

En la actualidad muchas investigaciones ya no tienen que dirigirse directamente al templo. Tampoco tienen que reconstruir el organigrama del

modelo de iglesia o secta que le da forma y consistencia a dicha religión. Mucho menos atienden los textos canónicos para reconocer los principales dogmas y bases doctrinales. Ya no se destinan horas grabando y transcribiendo los sermones que daban los curas y pastores para reconocer la posición de la Iglesia. Ahora el sentido puede reconocerse no en la letra escrita o en el sermón, sino en las sensaciones que genera. Ahora los investigadores se abren a buscar lo religioso en distintos lugares con paisajes contrastantes, a reconocerlo en múltiples y variados objetos, señales, artefactos, materiales, expresiones y sensaciones. Hoy lo encuentran constantemente fuera de los muros de los templos.

Lo religioso anda suelto por distintos espacios. Y las marcas de lo religioso salen a nuestro paso donde menos lo esperamos. Buscamos reconocer la experiencia de lo religioso en la experiencia de lo sagrado. Bajo la óptica de lo que diferentes autores coinciden en plantear bajo la lupa del término *lived religion* o religiosidad vivida (Ammerman 2007; McGuire 2008; Orsi 2005) se busca descubrir lo religioso en la vida ordinaria y no darlo por sentado conforme valoraciones normativas y categorías previamente asentadas. Se tiende a privilegiar las experiencias de lo sagrado, de lo único, lo estremeceador, lo que conecta con un sentido mayor e inexplicable, lo trascendente en diferentes tiempos y espacios que muchas veces no son reconocidos por la institución y que frecuentemente se ubican en tiempos profanos y espacios seculares.

De manera similar a los estudios de *lived religion*, este libro nos demuestra que lo religioso no se encuentra confinado a sus propios límites. De hecho, los autores se preguntan constantemente si incluso existen esos límites que al abordar la vida cotidiana se desdibujan. En este sentido, más que un campo, una institución o un sistema especializado, la religiosidad es atendida como una matriz simbólica de representación, valoración y acción que busca dotar de sentido y guiar las acciones en todas las áreas de la vida humana, comunitaria y social. Es una matriz que moldea y modula estilos de vida. Más que fronteras, los autores encuentran áreas de intersección que generan negociaciones constantes de sentidos sobre las prácticas. Los autores nos muestran que existen diferentes lugares de contacto entre lo religioso y lo otro.

Por ejemplo, muestran que la oposición entre dinero y religión no es tan clara. Así como en algunas religiones el signo de salvación es la pobreza, en otros es la riqueza y la abundancia. Esto ya lo había desarrollado Weber en la ética capitalista del protestantismo y no es una novedad introducida por las teologías de la prosperidad. Pero sí lo es la cultura del consumo y las nuevas maneras en que lo económico se expresa o se resimboliza en los rituales religiosos. Por su parte, las líneas entre la enseñanza formal y la evangelización se encuentran constantemente compitiendo por las conciencias de los niños. Este ha sido un campo de tensión histórico entre la ciencia y la creencia. Pero también entre los valores cívicos para el bienestar

colectivo y los valores de salvación ultramundanos. Más difícil es separar religión y otras actividades cuando nos acercamos a la dimensión experiencial de los individuos que habitan y practican sus mundos de vida, donde les imprimen sentidos religiosos y minirituales diarios de consagración y de comunicación a las tareas cotidianas de sobrevivencia, reproducción y fabrilidad. A estos aspectos, se suman nuevos cruceros. La línea que divide el peregrinar del turistar es cada vez menos perceptible, en tanto las rutas son las mismas, aunque los sentidos pueden complementarse o estar entreverados. La producción de literatura de autoayuda crea un efecto de difuminación de lo religioso pues sus contenidos, y sus configuraciones adquieren forma de manual del éxito, filosofía de vida, escuela de sabiduría, o espiritualidad. Los géneros musicales son también lugares bisagra con el culto musical. Se puede alabar a Dios mediante un sensual baile o un agresivo *slam*. La prédica neopentecostal cada vez está más mediatizada por el espectáculo y la moda. Y muchos grupos de *rock* evangelizan sus letras de canciones como una alabanza al creador en medio de espectáculos musicales. Es difícil discernir en dónde el baile es gozo y ocio y en donde comienza la experiencia religiosa. En realidad, ambos aspectos se mezclan en un solo acto performativo. Lo mismo sucede con las técnicas corporales (como el yoga, la meditación, la danza, los cantos sagrados, la sudoración en un temazcal), dentro de los contextos ceremoniales de una tradición son rituales religiosos o de consagración, pero al translocalizarse se practican al margen de los soportes tradicionales que le imprimen sentidos trascendentales. Estas técnicas pueden ser ofertadas por un spa como meros ejercicios para lograr bienestar y belleza corporal, retomadas por psicólogos como técnicas terapéuticas para sanar o mantener un buen estado de salud integral, promovidas por un gurú como técnicas para somatizar una filosofía de vida, o experimentadas por un individuo como medio para reconectar con el yo interior o para buscar equilibrio con la energía cósmica.

Los autores de este libro se ubican en los espacios limítrofes donde se tocan las lógicas de lo religioso con otras lógicas. Ya no se habla de campos especializados sino de lógicas de intersección que ocurren en las líneas intersticiales entre lo religioso con la salud, con la economía, con la vida doméstica, con las mercancías, con la mediatización de las industrias culturales, con el turismo y con la política. Los diferentes estudios aquí congregados atestiguan que lo religioso se manifiesta, circula y se experimenta constantemente fuera de los muros de los templos. Esto no es del todo nuevo, porque no podríamos pensar las empresas misioneras como conquistas más allá de lo ya conquistado. Pero los territorios y las estrategias misioneras se van ampliando y también van adaptándose a las nuevas expectativas y necesidades de las sociedades. Por tanto, más que conferir lo religioso a un mundo aparte con contornos claros, es menester reconocerlo como un fenómeno transversal que impregna, busca ordenar desde un sistema de valores normativos y éticos y da sentido trascendental y suprahumano a

distintas áreas de la vida humana y social. Los límites parecen deslizarse constantemente generando nuevos híbridos.

Los cambios de paradigma y el desplazamiento de los límites

En este sentido, en la actualidad ha perdido puntos el paradigma de la secularización según el cual la modernidad, productora de una lógica instrumental y racional, descolocaría a la religión del centro de la sociedad, para paulatinamente arrinconarla en el ámbito privado (Dobbelaere 1981; Weber 1987; Wilson 1980). Distintas teorías nos permiten desmantelar y deconstruir dicha idea. Por un lado, cuestionan el eurocentrismo del concepto, pues la modernidad es una pretensión europea que interactuó con un cristianismo también europeo. Pero aun en la propia Europa y en los países colonizados por la modernidad resultó que la religión no fue incompatible con la racionalidad moderna (como parecía inicialmente), pues esta misma construyó sus propios dogmas de fe y sus producciones de trascendencia (Hervieu-Léger 1996). Pero sobre todo también la premisa perdió peso porque la modernidad incumplió sus promesas de solucionar los problemas más apremiantes y en lugar de suplir el sentido mágico de la cultura arcaica o primitiva, produjo nuevas amenazas y nuevos problemas que no podían ser resueltos por la ciencia y la tecnología. En el presente, decía José María Mardones, el sentido religioso se deseculariza y retorna a la búsqueda de la magicalización de la vida ordinaria, que trae bajo el brazo el desencantamiento mismo de la razón (Mardones 1996, pág. 27).

Por su parte, la realidad latinoamericana se resistió a comportarse según dichas teorías emanadas de los países desarrollados como teorías universales y universalistas, en los cuales efectivamente el protestantismo moldeaba el *ethos* cultural de sociedades individualistas e instrumentales. Los latinoamericanos, herederos de un catolicismo sincrético que se vivía como fe, más que como religión (Sanchis 2008), no respondimos al modelo del paulatino secularismo por varias razones. La primera es porque la modernidad no llegó a impregnar una racionalidad que cumpliera las promesas del progreso, en tanto dejó a los «otros» ausentes y marginales de los usufructos de este (reflexión que retoma la crítica a la modernidad realizada por Mary Louise Pratt en De la Torre 2013b). La segunda, porque el sentido mágico y milagroso heredado de los sistemas nativos, de las religiones africanas y del catolicismo medieval conforma una matriz cosmológica con sentido holístico que ha resultado resistente a todos los intentos de evangelización racionalizada (Semán 2008). Los sistemas nativos no fueron pasivamente incorporados a la matriz católica, ya que – como dicen los brasileños – estos sistemas religiosos pusieron a prueba las capacidades fagocitadoras de la religión cristiana. Y por último, y sumado a ello – como lo expuso Parker (1993) – la lógica del catolicismo popular latinoamericano era «otra lógica» particular. En ese sentido como hoy acostumbramos decir, desde

lo religioso los latinoamericanos construimos nuestras propias vías para acceder a nuestras propias modernidades periféricas (Ceriani Cernadas y Wright 2018).

Por otra parte, en el presente nos cuesta mucho trabajo fijar los límites de las esferas altamente especializadas y autónomas al estilo de la teoría de los campos de Bourdieu (1971). Eso no quiere decir que no reconozcamos que existen dominios de significación y que no atendamos corrimientos y tensiones entre diferentes agentes y entre diferentes sentidos y valores de las prácticas. Sabemos que hay prácticas, discursos y símbolos gozan de mayor reconocimiento en un escenario que en otro. Por ejemplo, la gente acude al templo a rezar y no a votar. El rezo y las alabanzas están predominantemente vinculados con el templo y con las ceremonias religiosas. Aunque frecuentemente pueden instrumentarse en otros dominios: un lugar sagrado en medio de la naturaleza, en una plaza pública o parque, un mercado popular, o incluso en las nuevas tecnologías como la radio, la televisión, o las redes sociales. Estos corrimientos buscan reconvertir al espacio en un territorio transformado en religioso o sagrado por la propia *performance*. Por ejemplo, podemos ver grupos de creyentes rezando u orando en una plaza pública para ganar una contienda política, pero a la vez podemos ver una pared o un altar de un templo usado como muro de exigencias y reivindicaciones de colectivos políticos. El valor de las prácticas, las palabras y los símbolos está asociado con escenarios marcados por dominios de reconocimiento. Eso sigue vigente, pero constantemente los corrimientos de uno a otro escenario generan tensiones entre la lógica religiosa y la política (cuando se enfrentan proyectos sociales con referentes éticos que velan por defender el dogma y aquellos que se mueven por direccionarse en torno a las consecuencias sociales); con la artística (cuando un objeto devocional pasa a ser un objeto meramente estético); con la económica (cuando se banaliza una figura u objeto de culto adquiriendo un valor de cambio y consumiéndose como mercancía) y con la mediática, que reconvierte en espectáculo las ceremonias religiosas.

Fuera de la religión, qué es entonces lo religioso

La experiencia sociológica también experimentó un cambio de paradigma cuando, como lo indicó Hervieu-Léger (1996), tuvo que reconocer que lo religioso no solo es producido por las religiones y que las religiones no solo producen religión. Esta premisa trajo retos complicados de tipo conceptual pues, por un lado, había que abrirse a reconocer lo religioso bajo nuevas envolturas y por otro lado, había que esforzarse por redefinir lo religioso más allá de las convenciones institucionales. Uno de los dilemas que hubo que dismantelar fueron las definiciones de la religión precedidas por la lógica sustantiva que restringía el hecho religioso a aquellos aspectos derivados de las religiones históricas o hegemónicas (McGuire 1987). Por

ejemplo, la sustantivación de la religión estuvo marcada por las pautas de las religiones históricas derivadas de libros sagrados que sobredimensionaban la creencia en un Dios todopoderoso y omnipresente como elemento central para distinguir entre lo que es y no es religioso, aun cuando no todas las religiosidades están centradas en el teísmo y menos en el monoteísmo (como por ejemplo las filosofías orientales). En el caso de América Latina estuvieron confinadas a definiciones derivadas del funcionamiento del catolicismo.

Aunque es cierto que hay que reconocer que lo religioso es una matriz simbólica que está entreverada con otras lógicas que hibridan y ponen a transitar lo religioso fuera de los recintos oficiales de la religión, también lo es que tenemos que esforzarnos por reconocer algo específico que lo hace ser lo que es y lo distingue de otras matrices funcionales y de sentido. Lo religioso remite a lo simbólico. Su lenguaje es el del símbolo y se desempeña mediante rituales. Se basa en generar creencias, pero no cualquier tipo de creencia, sino aquellas que son capaces de generar explicaciones últimas de la existencia, sobre la creación y sobre el destino más allá de esta vida transitoria. Su fuerza no es demostrativa sino sensorial, genera sentimientos que, como lo definió Otto (1995), conectan lo divino con lo tremendo, inducen el gozo y el miedo, permiten distinguir entre los objetos y situaciones sagradas de las profanas (Durkheim 2000); y permiten reconectar el *nomos* interior con el cosmos (Berger 1981). Producen símbolos que expresan lo que no cabe en palabras. De esta manera la dimensión estética de las materialidades se vuelve más relevante para atender su dimensión e impacto sensorial (B. Meyer 2018). A ello hay que adicionarle otra complicación que fue magistralmente introducida por Mircea Eliade: «en qué medida lo “profano” puede convertirse, de por sí, en “sagrado”; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un nuevo tipo de religión» (Eliade 1985, pág. 14).

Por ejemplo, sabemos que los rituales religiosos pueden reconvertir a las mercancías e incluso al dinero en un objeto sacralizado; pero también sabemos que los símbolos consagrados y venerados pueden ser mercantilizados para su venta y consumo. Las distintas lógicas están en constante redefinición. Lo sagrado siempre se define en la compleja implicación y separación con lo profano. No es una división total, requieren aproximarse para distinguirse. Se imbrican y a la vez compiten entre sí. A veces su intersección puede desacralizar el objeto, pero a veces puede contribuir a aumentar su eficiencia simbólica, mágica o su prestigio. Son: «más que campos herméticos, frentes de tensión que de manera cambiante en las distintas circunstancias históricas, redibujan sus ámbitos y sus límites» (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2005).

Aunque no es fácil definirlo, quienes lo estudiamos tenemos que esforzarnos por precisar ¿qué hace que lo religioso, estando presente en otras

áreas y funcionando de la mano con otras lógicas, siga siendo religioso? En este sentido, la capacidad de producción de lo sagrado reportada por Emile Durkheim como el fundamento del sentido religioso, vuelve a ser una clave necesaria para no perder la especificidad del hecho religioso, al renunciar a las definiciones sustantivas y emprender las definiciones funcionales para captarla como fenómeno más amplio y extensivo que religión misma. La sociología ha ido optando por atender lo religioso a partir de definiciones funcionales y se ha ido separando de las concepciones sustantivas de la religiosidad que operaban como conceptos con fuerte carga normativa ajustadas a las religiones hegemónicas. Este desplazamiento teórico es también metodológico, en tanto modifica los lugares reconociendo santuarios que no son y se asemejan a la idea del templo, reconociendo agentes que no encajan con la idea de especialistas de lo sagrado, reconociendo lo efímero de los escenarios montables y desmontable en su carácter de sacralización del lugar. En conjunto, estos indicios parecen confirmar una desmonopolización de lo religioso que es provocada por la diversificación que conduce a su vez a una dinámica de desregulación del dominio objetivo y subjetivo del campo religioso.

Para los investigadores, esta nueva situación provoca un nuevo reto que fue descrito por José María Mardones de la siguiente manera:

«Nos la tenemos que ver con dos problemas y tareas arduas y atrayentes al mismo tiempo: estar atentos a la evolución-promoción, paralización, pérdida o redescubrimiento de las envolturas de lo sagrado en nuestro tiempo, y tener claro qué es la sustancia de lo religioso o sagrado» (Mardones 1994, pág. 31).

Si partimos de reconocer su transformación formal (las nuevas envolturas) y su emigración de sentido (nuevos significados que son considerados como signos de lo sagrado y lo divino) surgen nuevas preguntas: ¿cuáles son las nuevas envolturas de lo sagrado?, y ¿cómo se ha redefinido aquello que es la sustancia de lo sagrado? Son dos preguntas que enmarcan los nuevos retos de los estudios de la religión. A ello se le ha llamado el estudio de las nuevas formas de lo religioso en la sociedad contemporánea. No basta con abrirnos a reconocerlas mediante la atención de las subjetividades de lo religioso (aunque es un punto de partida para la exploración y su detección), sino que tenemos que atender los procesos en que impactan sensorialmente el cuerpo de los individuos y, al mismo tiempo, reconocer las lógicas de autentificación de lo religioso y de descalificación de lo profano para entender su funcionamiento. Y muchas veces las instituciones juegan un papel definitivo, aunque no exclusivo.

Lo religioso desde el Sur

Este libro compila diferentes estudios realizados en Argentina y en Chile que, en conjunto, documentan la existencia de la diversidad religiosa en

esta región. Se documentan en estudios de caso, no en cifras producidas por encuestas.

Podemos afirmar que en Sudamérica (al igual que en el resto de América) lo religioso no desapareció, ni si quiera se privatizó, ni perdió relevancia en la sociedad actual. Lo que atestigüamos es que se diseminó y adquirió nuevas formas, sacralizó diferentes aspectos de la vida humana y se manifestó en lugares insospechables. En este sentido, como lo recomienda Bastian (2011), la tesis de desregulación del campo religioso parece más apropiada que el afán de atender los procesos de regulación y monopolización de la gestión de lo sagrado.

Tampoco se sostiene la tesis de que lo religioso reapareció, porque nunca estuvo ausente. La religiosidad tampoco se mudó dejando vacíos los estuches de las iglesias. Estas no han sido suplidas, ahí están, se multiplican y siguen compitiendo por los creyentes y continúan ofreciendo modelos varios de salvación. También se habla de que en realidad el impacto de la modernidad se ve en la tendencia a la diversificación de congregaciones que compiten entre sí por ganar adeptos ofreciendo vías de salvación (Wilson 1980). Aunque Frigerio (2018) va más allá de esta premisa, al plantear que la diversidad siempre estuvo presente, aunque era inadvertida, porque cohabitaba bajo formas católicas que por gozar de legitimidad, absorbían la atención de los estudios sobre diversidad religiosa y sumado a ello, no eran reconocidas por el propio peso de las miradas eclesiocéntricas y catolicocéntricas, presentes en la sociología de la religión.

Otro reconocimiento reciente es que lo religioso está presente aun entre los que se autodenominan sin religión. Las modalidades espirituales de aquellos que rechazan pertenecer y participar en instituciones es creciente en todos los países de América Latina, y hace de la opción preferencial de cada quien una cuestión cada vez más indeterminada, fluida y flexible. Estas modalidades nos retan a reconocer lo religioso en múltiples concreciones que no soportan teorías rígidas, pero que a su vez exigen reflexiones conceptuales con sentido crítico para dejar de repetir fórmulas y para buscar una mejor comprensión del acontecer y sus transformaciones.

Lo religioso tampoco se tornó invisible como lo desarrolló Luckmann (1967). Vemos marcas y actividades con sentido religioso frecuentemente y por todas partes, hasta en los anuncios de Coca Cola, en las redes sociales, en las campañas de los políticos, en los centros comerciales, en las promociones turísticas para vivir una experiencia mística, en los hoteles que ofrecen servicios espirituales, en los spas que anuncian la belleza y el bienestar mediante técnicas ancestrales, en los centros de salud que recurren a rituales de sanación antiguos. Constantemente nos topamos con expresiones religiosas en los lugares menos imaginados: en un taxi, en las esquinas de los barrios, en los bares, en los puentes y rutas, en los altares domésticos, en el arte, en las oficinas de gobierno, en las escuelas, en la ropa, en los cuerpos, en la publicidad, en las capacitaciones de empresas multinivel, en el fútbol... La

lista podría ser interminable. Ya ni siquiera hay que salir a su encuentro. Las religiosidades se han vuelto nómadas y acompañan los tránsitos de una vida en constante movilidad (De la Torre 2012). Son: «una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad» (Mardones 1994, pág. 162). Y, sin embargo, no todo se mezcla con todo, como dice Frigerio (2013b), hay lógicas selectivas que no se cruzan ni se confunden, se repelen.

El hecho de que lo religioso está por donde sea, constata que la necesidad de la experiencia religiosa es preponderante y está diseminada en gran parte debido a las mediaciones provocadas por las tecnologías digitales, los procesos de transnacionalización que generan las migraciones en un mundo cada vez más globalizado y convulso. A eso hay que sumarle que los medios para consagrar son diferentes, ya no solo se consagra un recinto rezando u orando, sino también cantando, bailando, marchando, sudando, ingiriendo sustancias de poder, meditando, haciendo ejercicio, redescubriendo el cuerpo o abrazando un árbol. Hay que estar atento y con una apertura cognoscitiva para ejercitar la capacidad de reconocer los variados medios de consagración.

Los estudiosos de la religiosidad que se dan cita en este volumen adoptan cada vez más un carácter exploratorio. Su labor se deriva a ser sensibles de captar aquello que cualquier sujeto puede definir como religioso, desde su propia subjetividad y al margen de las funciones comunitarias o de las instituciones que regulan, norman y sancionan las formas de creer y practicar lo religioso. El dilema no es menor, cuando se reconoce que lo religioso es un sistema de creencias y valores cada vez más individualizado y cada vez más desinstitucionalizado, pero que no es ajeno, como lo señala Asad (1993), a los campos y espacios colectivos e institucionalizados mediante los cuales se define y autoriza lo religioso, donde las religiones históricas siguen gozando de un papel preponderante. Este dilema, como lo desarrolló la socióloga Hervieu-Léger (2005, pág. 61), se debate entre «la disociación creciente entre una sociología “intensiva” de los grupos religiosos y una sociología extensiva de los fenómenos de la creencia». Aquí se encuentra el aporte de los autores de este volumen, que se han posicionado entre las fronteras de lo religioso y lo secular, de la institución y la vida cotidiana, de lo sagrado y lo profano, para mostrar que no todo es blanco y negro, sino que está plagado de zonas grises de indefinición y transitividad.

Introducción

☞ FABIÁN CLAUDIO FLORES Y PAULA SEIGUER ☞

Entre fronteras y zonas grises

Este libro explora, desde perspectivas muy heterogéneas y en escenarios temporal y espacialmente diversos, cuestiones referidas a las religiosidades.

Un médico británico que se ocupa de la salud y la educación de niños y niñas inmigrantes e indígenas en la Patagonia norte, a fines del siglo XIX; una colectividad migrante que celebra con su cuerpo en el espacio público de una ciudad pampeana; un referente mediático que da lecciones de cómo ser feliz a través de la televisión de cable y de la venta de sus libros; un prusiano que circula por zonas de frontera de los estados en formación a fines de siglo XIX, organizando parte de la vida económica de los colonos; un variopinto grupo de personas de diversos orígenes sociales que se reúnen en casas particulares para leer y desarrollar prácticas orientalistas; el manejo del dinero en una institución de origen japonés; el devenir de una comunidad educativa escocesa en la Buenos Aires de mediados de siglo XIX; la trayectoria y los lenguajes artísticos de una banda de *rock* juvenil en la actualidad y una compleja red de mujeres inmigrantes y nativas que se articula en Guleguaychú, en el cambio del siglo XIX-XX, son algunas de las temáticas que articulan la obra.

Pero: ¿dónde estaría lo religioso, entonces? *A priori*, podríamos suponer que se trata de casos donde lo religioso parece ser una dimensión ausente. Sin embargo, lejos está de serlo. Frecuentemente en el sentido común y en ciertos rincones del mundo académico, se ha comprendido a la dimensión religiosa como una variable separada del resto de las esferas de lo social. Este presupuesto conlleva a la asimilación de otros: como la idea de qué existen tiempos y espacios; sujetos y grupos; condiciones y contextos que serían exclusivamente «religiosos» y sobre los cuales podríamos operar analíticamente para entender cómo funcionan.

Sin embargo, las múltiples transformaciones que se han experimentado en el campo religioso en general y en el argentino en particular, dan cuenta de la necesidad de correrse de esas lógicas y comenzar a pensar esquemas

alternativos que integren más que segregan; que sumen más que resten y que complejicen la dimensión religiosa relacionadamente.

En un reciente artículo, Frigerio (2018) se pregunta: ¿por qué no podemos ver la diversidad religiosa? En forma atinada, traza un recorrido de presupuestos enquistados que han funcionado para el estudio del fenómeno religioso, que eclipsaron la posibilidad de ver esa amplia diversidad presente. Los lentes del «catolicocentrismo», tan presentes en las miradas académicas, hicieron lo suyo y gestaron ciertas formas canónicas de ver el problema. La salida de este laberinto implica repensar categorías teóricas, esquemas analíticos y posturas ideológicas, ya que esto nos permitirá acceder a una valoración de la diversidad religiosa que en término del propio autor «no está en la cantidad de denominaciones o iglesias o religiones diferentes que pueda haber, ni tampoco en la cantidad de personas que se identifican con ellas, ni en la cantidad de denominaciones que puedan efectivamente crear identificaciones religiosas durables o sostenidas. Está, más bien, en la cantidad de diferentes seres suprahumanos postulados y en las múltiples maneras de relacionarse con ellos, en las numerosas y complejas reinterpretaciones de sus principales atributos, en la cantidad casi ilimitada de grupos lábiles de todo tipo que las crean y que transmiten los símbolos que los representan y las heterogéneas maneras de comprenderlos» (Frigerio 2018, pág. 87).

Ese desafío de viraje para «ver la diversidad» nos obliga a situarnos en los bordes, en las fronteras, en esas zonas intersticiales donde lo religioso se funde, combina, hibrida y camufla con otras dimensiones que hacen al ser en sociedad. Esa frontera es un espacio interesante y rico para advertir la complejidad y de ninguna manera debe ser pensado como algo estático ni uniforme, sino como «un espacio de negociación» construido y reconstruido históricamente, en circunstancias y contextos contingentes.

En otra obra anterior de nuestro equipo del GIEPRA, *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*, hemos resaltado la importancia de pensar la diversidad religiosa como un fenómeno de larga data y mucha profundidad histórica, que fue gestando un campo religioso atravesado por un entramado de relaciones de poder complejas y desiguales, en donde existen sectores hegemónicos y subalternos y en donde «los vínculos y las tensiones se dan entre las instituciones religiosas entre sí; entre estas y el poder político (finalmente materializado en la figura del Estado, en sus distintas instancias); y entre estas y otros actores y discursos sociales (entre los cuales los medios de comunicación, el discurso médico y el legal son de particular relevancia)» (Flores y Seiguer 2014, págs. XVI-XVII). Retomando este postulado, redoblamos la apuesta y tratamos de ver las distintas circunstancias particulares en las que se fueron configurando estas múltiples experiencias religiosas, que por cierto tienen singularidades que les son propias, pero que también responden a generalidades del momento, del espacio y del contexto en donde emergieron y se desarrollaron.

Si para observar adecuadamente la diversidad religiosa debemos correr hacia sus márgenes y analizar las relaciones que «lo religioso» establece con «lo secular», se impone también la necesidad de un diálogo interdisciplinario que nos permita asomarnos a las formas en que estas relaciones fueron cambiando y contrastar el pasado con el presente. De esta manera, este libro retoma también un segundo postulado de la obra anterior: «el camino para estudiar la diversidad parece ser el de la diversidad misma (en este caso metodológica) y el diálogo entre disciplinas» (Flores y Seiguer 2014, pág. XX). Si bien los ensayos que componen este libro parten de la formación disciplinar de cada autor o autora, su construcción lleva la impronta de los debates colectivos que han producido el conjunto y su organización se basa en una lógica temática antes que cronológica.

Los límites entre lo religioso y la vida cotidiana se desdibujan cuando observamos las experiencias de los misioneros de centurias pasadas, como el caso de Alice Wood, George A. Humble y Oscar von Barchwitz-Krauser. Estas mujeres y hombres provenientes del mundo protestante anglosajón se mueven en espacios en plena modelación, cargados de tensiones y conflictos ya sea con el Estado (en distintas escalas en construcción), con otras denominaciones y agentes religiosos y con las complejas sociedades en las que se insertan, caracterizadas ante todo por una matriz plural. Estos embates, sin embargo no les impiden moverse con cierta avidez por canales que les permiten hacer fluir lo religioso a través de las cuestiones cotidianas, como resolver la economía diaria, cubrir las cuestiones de salud, o resolver la educación de los hijos, ante la falencia de la autoridad estatal. A través de esos huecos, e insertos en redes institucionales más amplias (e inclusive internacionales), encuentran un ámbito ideal desde donde desplegar toda una serie de estrategias que les faciliten su trabajo en las comunidades locales. Claro que esto no implica de ninguna manera que dicha tarea haya sido fácil o que no hayan existido resistencias y embestidas; por el contrario, las idas y vueltas que ilustran sus trayectorias dan cuenta de la presencia de estas resistencias.

Pero la porosidad de lo cotidiano ante lo religioso no solo se da en escenarios históricos. El análisis de una institución de carácter supranacional como la Soka Gakkai, los templos del budismo zen en distintos lugares de la Argentina, o la experiencia de grupos de seguidores de Claudio María Domínguez en la ciudad de Buenos Aires y el Conurbano, reflejan situaciones similares. La religiosidad (y/o espiritualidad) opera como una dimensión que ordena y aporta un sentido propio a la vida cotidiana de esos practicantes, entendiendo que lo cotidiano se constituye en el lugar donde se «encuentran» (en una dinámica compleja) la vivencia subjetiva y la producción y reproducción de las estructuras sociales (Lindón 2000). No hay momentos «seculares» y otras instancias «religiosas»; lo religioso (o lo espiritual) es constitutivo de esas cotidianidades y se manifiesta en múltiples experiencias y prácticas que desarrollan los actores. Coincidiendo con Viotti (2018, pág. 247),

esta espiritualidad «emerge como una categoría que evidentemente no es novedosa, pero que ha adquirido una renovada presencia contemporánea y que existe como puesta en acto, es decir que existe en la medida en que es actuada, con gran capacidad de circulación y performatividad en los más diversos ámbitos».

En la misma sintonía, Frigerio (2018, pág. 75) propone, citando a Tweed (2015), pensar en clave de «religión vivida» desplazando el enfoque «... de la religión prescripta a la religión práctica, de los ritos religiosos organizados y las creencias teológicas sistematizadas de las elites en instituciones religiosas dominantes a las prácticas, artefactos, y contextos de devotos comunes en la vida diaria, incluyendo momentos y lugares que pueden ser considerados seculares» (Frigerio 2018, págs. 369-370).

Claro que esta cotidianeidad con la que se enfrentan sujetos, grupos, agentes y organizaciones religiosas se manifiesta en un abanico amplio de posibles aristas de análisis. Por ejemplo, la cuestión del sustento material de la diversidad religiosa es una variable presente en varias de las experiencias empíricas que aborda este libro. Más allá del mencionado caso del misionero metodista y las curiosas formas de concebir y llevar adelante su proselitismo en las regiones inhóspitas de Sudamérica, la cuestión del financiamiento de las misiones es una constante que brota en otras situaciones espacio-temporalmente distantes, sea el caso de la misión gualeguaychuense o el proyecto de la estación misionera norpatagónica, o hacia el interior del budismo zen argentino. En todas ellas, el sostenimiento económico ocupa un lugar central en los debates de la época (o actuales), ya sea a través de los agentes religiosos o de las redes institucionales en los que se encuentran inmersos. Los medios económicos que permitirán el desarrollo de la actividad no pueden pensarse por separado de aquello que va a financiarse, sin embargo. El objetivo impone límites, morfologías, sentidos, una forma particular de relacionarse con una necesidad teóricamente secular.

Pero además, el asunto de las mediaciones materiales de lo religioso también se esboza en las estrategias en que la comunidad migrante boliviana despliega en torno a un escenario festivo en la ciudad de Luján. La fiesta religiosa no solo se presenta como el ritual de veneración a la Virgen, sino en una oportunidad económica de poder vender las mercancías que elaboran, en un mercado improvisado surgido en el marco de la celebración. Situaciones similares podrían trazarse con el caso de los consumos culturales vinculados a fenómenos religiosos o espirituales. Los recitales de *rock* evangélico (y su *merchandising*), la literatura de autoayuda, o el mantenimiento de las *sanghas* budistas, constituyen tres ejemplos contemporáneos de la permeabilidad de las dimensiones materiales hacia lo religioso. La exploración de estas fronteras nos ayuda a interpretar «las distintas maneras de conocer y, sobre todo, de “vivir” la cultura material de uno o varios espacios de pertenencia e identificación. En una palabra, la vida social de las cosas permite explorar, entre otros aspectos, el sentido de la adhesión que rige

las interacciones individuo-grupo» (Algranti 2018, pág. 396). En síntesis, lo religioso y lo económico, lejos de aparecer como dominios incompatibles o aislados, operan complejamente en un ámbito que los funde y resignifica contantemente.

Las hibridaciones entre religión y salud tampoco están ausentes en los trabajos que componen la compilación. La trayectoria biográfica del pastor protestante Humble da cuenta del uso de su doble rol de misionero y médico para insertarse en la comunidad local y tender redes políticas con actores locales y extralocales. La prédica de condiciones de higiene y salud (también presente en la lucha de von Barchwitz-Krauser contra el alcoholismo y el tabaquismo de los marineros del sur chileno) no solo implica cuestiones sanitarias, sino también prescripciones morales. De igual manera, ya sea en el universo de estos misioneros de fines del siglo XIX o de las primeras décadas del XX, como entre los practicantes de la Soka Gakkai, el budismo zen o los consumidores de las terapias alternativas, no hay división, sino una visión integrada, que parecen ubicarse en un lugar intersticial entre las fronteras institucionales de la salud y la religión generando, a veces, creativas negociaciones de sentidos individuales y colectivos (Ceriani Cernadas y Gutiérrez Zúñiga 2015).

Ampliando el foco desde la salud propiamente dicha hacia las áreas del bienestar y el entretenimiento, podemos ver que la misma dinámica se observa en las peregrinaciones a Luján de la comunidad boliviana o en los recitales de KYOSKO: la música y el baile, como la vestimenta, permiten al sujeto construirse performáticamente como creyente y a la vez ser partícipe de manifestaciones artísticas que tienen mucho de lúdico. No se trata de distinguir si el *rock*, o los bailes tradicionales que identifican a los migrantes con una Patria recreada en ellos, son religión o «mero» entretenimiento, en lo que se revela como una falsa disyuntiva. Los artículos demuestran claramente que ambas dimensiones se articulan sin fisuras, y que el espectáculo y la *performance* se pueden convertir en nuevas maneras de ser creyente. Similarmente, puede plantearse que para los seguidores de Claudio María Domínguez no existe una separación entre lo sagrado y la sociabilidad y el esparcimiento: más bien es en el disfrute cotidiano y lúdico del estar juntos en donde lo sagrado encuentra su práctica y su discurso puede circular.

Por otra parte, la educación de los niños ha sido históricamente (y sigue siendo) una preocupación de los líderes religiosos, que han comprendido a la religión como el fundamento moral del conocimiento «secular», capaz de orientar la acción que el futuro adulto tomará en base al conocimiento adquirido, convirtiéndolo en una persona útil a la sociedad. Siguiendo una tradición cristiana plurisecular, tanto Humble como los pastores presbiterianos de Buenos Aires vieron en la educación a una extensión natural de su trabajo pastoral y las comunidades en las que se desarrollaron tomaron sus propuestas. Sin embargo, como nos lo muestran los acalorados debates en torno del colegio San Andrés, nunca debemos asumir la pasividad de los

«fieles». Ni la comunidad presbiteriana de Buenos Aires, ni los seguidores de Claudio María Domínguez, ni los migrantes alemanes a Chile entre los que se movió Von Barchwitz, ni los conversos y conversas de la misión pentecostal en Gualeguaychú, por ejemplo, se limitaron a tomar aquello que se les ofrecía como «lo religioso». Por el contrario, tomaron selectivamente aquello que les interesaba, cuestionaron a los líderes religiosos cuando les pareció necesario, adaptaron a sus vidas aquello que les resultaba útil y descartaron otras cuestiones, reinterpretaron sus enseñanzas construyendo su propia vivencia de la religión y lo religioso y crearon liderazgos diferentes. Toda esta negociación, que se opaca si nuestro foco se deposita exclusivamente en la historia institucional, nos revela (una vez más) a la religión como una forma notoriamente eficaz de construcción de la persona (Hervieu-Léger 2004, pág. 136), justamente porque el lazo que se establece entre lo sagrado y lo cotidiano permite una resignificación trascendente de todo cuanto sucede en la vida de los sujetos, le asigna nuevos sentidos, algo que comparten Elisa Curra en Gualeguaychú en los primeros años del siglo XX con los participantes de la Soka Gakkai en Buenos Aires en los inicios del siglo XXI. Y si bien aquella frontera entre un «nosotros» y unos «otros» que la comunidad y la institución religiosa ayudan a construir resulta fundamental, una y otra vez encontramos que los fieles o seguidores nos hablan de una diversidad en su interpretación, su vivencia y su práctica religiosa que tiene poco que ver con aquello que las élites o dirigencias plantean que ocurre o debe ocurrir.

La discusión en torno de la secularización y la construcción de la laicidad que ha acaparado la atención de los estudiosos de la religión en las últimas décadas ha llevado a la costumbre de buscar en cada caso distinguir y hasta oponer lo secular y lo religioso. Sin embargo, creemos que este libro muestra una y otra vez que esto no se corresponde con la experiencia vivida de los sujetos, y que desatender esta realidad esconde a nuestra investigación el motivo mismo de la *eficacia* de lo religioso. Curiosamente, la centralidad que las instituciones han tenido en el debate en torno de la secularización nos obliga a buscar en los márgenes y las fronteras aquello que se encuentra en el corazón mismo de la experiencia religiosa. El desafío está en marcha.