





Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina

Eloísa Martín

Introducción

A la hora de referirnos a la denominada religiosidad popular encontramos relatos de milagros y de los distintos modos de solicitarlos y agradecerlos (Chapp, 1991; Santamaría 1991a), así como diferentes jerarquías de seres “sobrenaturales” o “sagrados” a quienes son dirigidos esos pedidos (Carvajal, s/d; Cortazar, 1944; Chertudi y Newbery, 1966-1967, 1978; Pitluk, 1995; Prelorán, 1994; Terrera, 1969). A ellos se les suman las fiestas patronales (Ameigeiras, 1992; Aznar, Bilbao y González, 1967; Cerruti y Pitta, 1996; Colatarci, 1994; Kussrow, 1980; Lafón, 1967; Pitluk, 1995, Martín, 2001), sistemas de reciprocidad que incluyen la promesa y el sacrificio (Alabí, 1996; Chertudi y Newbery, 1966-1967, 1978), peregrinaciones a lugares sagrados (Ameigeiras, 1994, 2001; Chertudi y Newbery, 1978), una idea de justicia que no siempre se acoge a la dominante, universal y abstracta (Chumbita, 2000; Carassai, 2000; Frigerio y Rivero, 2003; Kraustofl, 2002; Pascual, 1991; Silla, 1998). Estas caracterizaciones nos permiten, más allá de las adscripciones denominacionales específicas y de los diferentes enfoques analíticos, delimitar un corpus bibliográfico bajo la clasificación de religiosidad popular.

Sin embargo, el concepto de religiosidad popular, tal como ha sido utilizado por la bibliografía, plantea algunos problemas. La advertencia planteada por Rubem César Fernandes (1984: 239-242), al analizar la bibliografía brasileña, sobre las dificultades inherentes al concepto, bien

* Este artículo fue finalizado durante el período que pasé como investigadora visitante en la Universidad de Bergen (Noruega), merced a una beca de la Fundación Grupo Coimbra, disfrutando de excelentes condiciones de trabajo e interlocución en el Departamento de Antropología Social.

puede aplicarse aquí. Para el autor, religiosidad popular 1) es un concepto demasiado amplio, que comporta diferencias regionales y variaciones según tradiciones religiosas; 2) no es un término nativo¹ y se presenta como ajeno a su objeto, pues no sólo nadie se identifica como “practicante de religión popular”, sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración;² 3) es utilizado con sentidos diversos, que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al “pueblo” o, aun, a lo ajeno a la jerarquía eclesial.

Asimismo, la elaboración de definiciones operacionales de religiosidad popular, adaptadas a cada objeto de investigación, no sólo no resuelven los problemas colocados por el concepto sino que las profundizan, abonando una especie de sentido común académico que acaba por dificultar el análisis, sea oscureciendo la variabilidad de prácticas presentes en cada contexto empírico, sea volviendo cada caso tan específico que acaba volviendo superflua la utilización del concepto.

Autores como Enzo Pace (1987), Daniel Levine (1992), Maria Massolo (1994), Pedro Oliveira (1997) y Pierre Sanchis (1998) también han señalado las dificultades planteadas por las definiciones de religiosidad popular y han propuesto algunas salidas. Una posible solución es la que el propio Fernandes (1984) plantea, a partir de una combinación entre el eje de análisis horizontal –que privilegia el igualitarismo y la existencia de un “ecumenismo popular”– y el eje vertical –basado en la oposición “dominante-erudito/dominado-popular”. Pace identifica la religiosidad popular con las prácticas autónomas, subjetivas y emocionales, independientemente de las atribuciones de clase y contraponiéndolas a las “formas oficiales para la producción de lo sagrado” (Pace, 1987: 8). Levine (1992: 11-14), por su parte, atendiendo a las configuraciones de religión y poder, encuentra en la religiosidad “de base” una nueva perspectiva para leer “desde abajo” el patrón de relaciones institucional-populares y los cambios religiosos y culturales; mientras que Oliveira (1997:

1. Aun cuando he podido comprobar una reapropiación, a posteriori, de algunos agentes religiosos en el culto de la Hermana Irma, en un barrio de clase media en la ciudad de Buenos Aires, donde definían como “popular” la devoción y el culto a ella y a otros “santos”, como el Gauchito Gil, Pancho Sierra o la Difunta Correa. No sería del todo erróneo pensar que la definición (y su legitimación) surge a causa de una serie de documentales y de dos colecciones de libros cuyos títulos hacían referencia a la “religiosidad popular”.

2. Fernandes (1984: 251) señala la ambivalencia presente en los estudios sobre religiosidad popular en Brasil entre un “romanticismo” que valoriza la religiosidad popular y un “iluminismo” que impone un distanciamiento con las prácticas rituales populares, y afirma la necesidad de educación de quienes lo practican.

45) intenta resolver las dicotomías mencionadas entendiéndolas como "oposiciones dialécticas". Sin embargo, ninguno de ellos proporciona una respuesta totalmente satisfactoria a las controversias colocadas por el concepto porque, sugiero, sus discusiones giran en torno del adjetivo "popular", dando por sentada una noción de religión definida implícitamente como un dominio autónomo con funciones y normas específicas. Esto acontece aun en el caso de Levine, quien al proponer un cruzamiento entre "religión" y "política" no sólo refuerza la idea moderna de sociedad dividida en esferas sino que su análisis concluye en una reedición de la oposición dominante-erudito/dominado-popular.

Como afirma Johannes Fabian (1998: 34), hablar de "popular" supone siempre una confrontación, un antagonismo: de ahí que resulte difícil escapar de caracterizaciones dualistas. Sin embargo, aun cuando las relaciones de poder sean parte fundamental en la definición del adjetivo "popular" y del recorte de la realidad que intenta describir, quizá allí radique la principal dificultad a la hora de construir un concepto con un grado de abstracción suficiente que haga de él una herramienta útil para el análisis. Así, en todos los casos recién mencionados, los intentos de resolver los inconvenientes planteados por el concepto focalizan sus esfuerzos en el segundo término del par conceptual: es sobre la idea de *popular*, como algo diferente de una religión más amplia, institucionalizada, abarcadora, que se discute el concepto y se plantean, repetidamente, definiciones dicotómicas.

Propongo, entonces, que una salida de las *impasses* colocados por las definiciones consolidadas de religiosidad popular puede encontrarse, quizá, si nos concentramos en el primero de los términos, esto es, si prestamos atención a cómo se define —implícita o explícitamente— lo que en principio podríamos denominar la *religión* en los sectores populares.³

Siguiendo a Talal Asad (1993: 29), no sería posible valernos de una definición previa y universal de religión "no sólo porque sus elementos y relaciones constitutivas son históricamente específicos, sino porque su definición es en sí misma el producto histórico de un proceso discursivo". En la misma línea, Otávio Velho (1995) y Emerson Giumbelli (2002) afirman que es necesario desustancializar e historizar el concepto de religión. De esta manera, si la religión es producto de un proceso discursivo y, tal como plantea Bruno Latour (1994), existe en el régimen de

3. Entendemos por "sectores populares" a la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos.

imposibilidad que hace a la modernidad, se vuelve necesario analizar las prácticas —designadas como “religiosas” desde lugares empíricos específicos— a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas nativas.

La lectura de los estudios producidos y publicados en los últimos veinticinco años en la Argentina puede ayudarnos en este sentido.⁴ He reunido las monografías en cuatro grupos, cada uno de los cuales se caracteriza por una definición específica de religiosidad popular.⁵ El primero identifica la religiosidad popular con la religiosidad del “pueblo”, presentándola en un eje de análisis vertical donde aparece en el polo “dominado”, mientras la Iglesia, el Estado o la burguesía capitalista se presentan como “dominantes”, desde una fuerte impronta católica, sea en el esquema analítico, sea en los objetivos pastorales de sus investigaciones. El segundo conjunto coloca su foco en las “funciones” que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población: como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, material y espiritual. Un tercer grupo propone la existencia de “otra lógica” para analizar fenómenos religiosos en las clases populares en la Argentina: no como un modo de resistencia a la dominación ni como una forma de lidiar con las carencias, sino desde su positividad creadora. Pese a que las lecturas aquí presentadas tuvieron mayor preponderancia en diferentes momentos, en ningún caso se trata de una clasificación “evolucio-

4. Aun cuando, enseguida, me refiera a monografías sobre casos argentinos, la problemática que planteo en este punto no se limita a la bibliografía producida en este país. Las referencias temáticas y las perspectivas teóricas también pueden ser encontradas en la producción de otros países y regiones. Cristián Parker (1993a, 1993b, 1994) analiza la producción latinoamericana en su conjunto. Massolo (1994) lo hace comparando bibliografía latinoamericana y europea. Renzo Pi Hugarte (1994), Fernandes (1984) y Manuel Mejido (2002) hacen lo propio con la producción bibliográfica de Uruguay, Brasil y Estados Unidos, respectivamente.

5. Es claro que los aquí presentados son agrupamientos ficcionales, pues autores que han sido reunidos bajo una u otra categoría escriben desde momentos históricos, perspectivas teóricas y/o motivaciones institucionales diversas. Es apenas un ordenamiento posible de la producción analizada, que procura iluminar y pretende resolver las *impasses* planteadas por el concepto de religiosidad popular. Asimismo, mi esfuerzo por ser exhaustiva en cuanto al universo publicado estuvo, desde el inicio, condenado al fracaso: aun dejando de lado tesis, ponencias en congresos y otros materiales inéditos, la bibliografía recogida se limita a la disponible en las bibliotecas públicas de la ciudad de Buenos Aires, a mi acceso a algunas bibliotecas privadas y a la buena voluntad de algunos de los autores que me facilitaron sus trabajos. De este modo, y aun con posibles omisiones, considero que es posible presentar un cuadro bastante preciso de la producción académica local sobre el tema que estamos tratando.

nista" en la trayectoria del conocimiento, apenas porque todos coexisten aún hoy, sino porque muchas veces, especialmente en los trabajos de cuño etnográfico, los aportes de autores cuyos análisis teóricos quizá hoy leeríamos más críticamente resultan fundamentales para la comprensión de casos contemporáneos.

Por último, y a modo de conclusión, propongo una cuarta lectura que, partiendo de una mirada crítica sobre el concepto de religión, retoma los aportes de la bibliografía analizada, los problematiza y plantea la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana.

La religiosidad popular como "religión del pueblo"

Durante los años 60 se produjo un importante conjunto de estudios sociológicos que, apunta Jorge Abelardo Soneira (1993), independientemente del objeto o la metodología, tenían un interés específico: servir a la acción pastoral de la Iglesia Católica argentina. Son los estudios de Aldo Büntig (1969, 1970, 1973), Aldo Büntig y Carlos Chiesa (1972) y Enrique Dussel y María Mercedes Esandi (1970), que conforman el núcleo de lo que Alejandro Frigerio (1993) denomina, en contraste con una sociología de la religión, una sociología religiosa, llevada a cabo por autores católicos y sacerdotes, con el objetivo de colocar al servicio de la pastoral los resultados de sus investigaciones. Si bien Frigerio coloca esta tendencia dentro de un *continuum* histórico, como predominante entre las décadas del 60 y del 80, recientemente los trabajos de Rodolfo Merlino y Mario Rebey (1993) y los de Rubén Dri (2003)⁶ muestran que esa tendencia no ha sido abandonada por completo.

Estos trabajos parten de las definiciones eclesiales, tanto en su vertiente conservadora como en la liberadora, para definir religiosidad popular en contraposición binaria con la institución Iglesia y con los sectores dominantes. Así, describen las prácticas que procuran "encauzar" y "purificar" para "desmagificar el mundo eliminando no al verdadero Dios, sino a las desnaturalizaciones del poder sagrado" (Büntig, 1969: 70),

6. Si bien los trabajos de Dri no se encuadran dentro del esfuerzo pastoral institucional y sus desarrollos son, además, de signo contrario al de la institución eclesial, el interés catequético y las características teóricas de sus desarrollos me persuaden de colocarlo en este apartado.

poder definido como de “contenido religioso y cristiano” (ídem: 16).⁷ De hecho, en realidad, estos autores analizan específicamente casos de “catolicismo popular” y no de religión o religiosidad popular, definiéndolo como moralmente neutro, ritualístico, utilitario y sin un sentido de Iglesia en cuanto “pueblo de Dios” (Büntig y Chiesa, 1972: 76-79). Elementos y gestos devocionales ajenos al canon católico son considerados “supersticiones” o “supervivencias” de tipo “folclórico”, desviaciones “del sentimiento religioso que lleva a crearse obligaciones falsas, temores infundados o confianza en cosas vanas” (Büntig, 1969: 41).

En estos trabajos, la definición de “pueblo” muestra la misma ambivalencia que ya señalara Peter Burke (1989), entre considerarlo, en una versión positiva, expresión del espíritu nacional y, en una versión negativa, como atrasado, natural simple e irracional. Así, esta misma perspectiva, aunque con signo político contrario, la comparten los trabajos de Dri, para quien los santos⁸ pueden clasificarse como “símbolos” o como “fetiches” (Dri, 2003: 10), donde sólo los primeros tienen una función positiva, que le permite al sujeto proyectarse en ellos, mientras que los demás sólo refuerzan situaciones de dominación. Para Dri (ídem: 20), la “fe en el símbolo [San Cayetano o la Virgen de Itatí, por ejemplo] es fe en sí mismos, en su fuerza, en cuanto unido al símbolo”. El principal inconveniente que plantea esta interpretación es que niega la lógica nativa, sobreimprimiéndole un enfoque teórico valorativo que parece clasificar a los devotos en “alienados” y “sujetos”, donde sólo estos últimos tendrían la capacidad de ver en los santos símbolos que les permitan trascenderse. Sin embargo, como veremos más adelante, la agencia humana es condición excluyente para la acción de los santos al mismo tiempo que es al santo al que el devoto le debe y le agradece el favor recibido.

Los trabajos recién mencionados quizá sean la muestra más evidente de una tendencia generalizada en la producción académica local sobre religión, que focaliza sus esfuerzos a partir de considerar a la Iglesia Católica un actor sociopolítico fundamental en la Argentina. Investigaciones sociohistóricas han dado cuenta de cómo la Iglesia, muchas veces aliada con el Estado, busca (y, en algún sentido, consigue) imponerse

7. Aunque con una perspectiva catolocéntrica, debe reconocérseles a estos trabajos un esfuerzo sistemático en la recolección de datos.

8. Es necesario dejar en claro que, en adelante, utilizaré el término “santo” para referirme de forma genérica a cualquiera de los seres extraordinarios o divinos que integran el panteón popular, sean éstos canonizados o no, incluyendo aquí también las advocaciones de la Virgen y a los muertos milagrosos.

como fundamento de la identidad nacional, catolizando también al Estado (Zanatta, 1996; Martín, 2000). Estos estudios, que apuntan a la relevancia política que se le atribuye a la Iglesia, analizan sus estrategias oficiales para mantener y ampliar sus bases socioculturales, apoyándose o distanciándose de los distintos gobiernos, pero siempre apelando al Estado como interlocutor y contraparte.

Los estudios de Rubén Dri (1987, 1996, 1998), María Alicia Gutiérrez (1998), Fortunato Mallimaci (1986, 1992, 1993, 1996a, b y c) y Abelardo Soneira y Jorge Lumerman (1986) entre otros, verifican la sucesión de períodos en los que la Iglesia y el Estado se constituyen como actores recíprocamente pertinentes: Mallimaci muestra cómo el catolicismo integral, aliado al Ejército, se convertirá en pilar de la identidad nacional en ciernes. Dri, por su parte, describe cómo el Episcopado argentino tuvo un papel protagónico en el sostén al último régimen militar y apoyó las leyes que indultaron, durante el gobierno de Menem (1989-1999), a los militares juzgados y condenados por la violación sistemática de los derechos humanos. Como parte de este mismo esfuerzo, el trabajo de Ana María Ezcurra (1988) da cuenta de las distintas corrientes dentro del Episcopado y, más recientemente, el de Juan Esquivel (2005) muestra cómo las políticas de una Conferencia Episcopal Argentina homogénea son traducidas, de formas diversas, en cada una de las diócesis.

Así, estos estudios apuntan a las estrategias oficiales a través de las cuales la Iglesia intenta mantener y ampliar sus bases socioculturales, apoyándose o distanciándose de los distintos gobiernos, pero siempre apelando al Estado como interlocutor y contrapartida. Aunque muchos de ellos también reconocen explícitamente las variaciones que la Iglesia alberga en su interior, todos trabajan en el nivel ideológico y con foco en la jerarquía eclesial, dejando por explorar espacios que a veces indican pero no desarrollan, principalmente el de las interacciones efectivas de la Iglesia con la sociedad y el del policentrismo que deriva de la complejidad interna de la Iglesia como actor sociopolítico.⁹ Coincidiendo con

9. Existen trabajos que han privilegiado el desarrollo de corrientes que dentro del catolicismo renuevan las prácticas y experiencias de sus fieles, como muestran los de Abelardo Soneira (1996) y Verónica Giménez Beliveau (1998). Sin embargo, las conclusiones a las que apuntan estos estudios se sitúan en el mismo nivel analítico que los anteriores: a la existencia de cambios que afectan el rumbo político cultural de la Iglesia Católica, en tanto se la presupone un actor sociopolítico fundamental. Estas aspiraciones son legítimas, pero la urgencia por determinar este rumbo los lleva a olvidar, por un lado, las meditaciones, la complejidad y los tiempos en que esos procesos llegarían a afectar los rumbos

María Julia Carozzi (2006b), es posible pensar que parte de esta superrepresentación de estudios sobre la Iglesia Católica y su relación con el Estado responda a una táctica para legitimar un objeto de estudio en el contexto de unas ciencias sociales que consideran la religión un tema marginal

Volviendo al análisis de las monografías sobre religiosidad popular, si el primer grupo aquí presentado, cuyos autores estaban ligados a la Iglesia, pretendía profundizar en las “bases” a través de pastorales, lo que en la “cúpula” (ideológica y también de la jerarquía social) ya estaría consolidado —el catolicismo como dador de identidad nacional y la Iglesia como actor sociopolítico fundamental y fundante de la nación—, los trabajos de Dri realizan una crítica de tal situación de privilegio institucional que resulta y/o es consecuencia necesaria de la alienación (económica, educativa, espiritual) de las camadas más pobres.

La influencia del catolicismo en los estudios sobre religiosidad popular no se ha limitado a los intereses pastorales de algunos autores. En el caso de los estudios sobre devociones populares en la Argentina, han sido privilegiadas nociones de raigambre católica. El trabajo de Susana Chertudi y Sara Newbery (1966-1967, 1978) puede ser incluido en este grupo: no sólo porque las autoras atribuyen a una tradición religiosa católica la emergencia del culto a los difuntos en cuanto santos¹⁰ sino por el lenguaje en que sus interpretaciones son formuladas (Carozzi, 2005). La propia idea de la muerte trágica como propiciadora, a través del sufrimiento, de la “santificación” tiene una raíz cristiana¹¹ que no siempre es posible constatar empíricamente. Propongo, entonces, que no es la muerte la que “santifica” a los difuntos, pues para los nativos “cualquier muerto” es capaz de obrar en el mundo de los vivos (esto es, entre otras cosas, “hacer milagros”), sin por ello vol-

de la Iglesia y, por otro, que no todo lo que sucede en el interior del catolicismo es inmediatamente determinante en esos rumbos.

10. Si bien es posible pensar, siguiendo a Velho (2004), en una cultura bíblica presente en la Argentina, la escasa e irregular presencia eclesial, especialmente en el interior del país durante el siglo XIX (Mallimaci, 1992: 202-203), vuelve necesaria una mayor y más detallada etnografía que dé cuenta de lo que parecería ser apenas una declaración de principios, quizá más acorde con una preconcepción de algunos intelectuales de la Argentina como país netamente católico que una constatación extraída de observaciones basadas empíricamente.

11. El culto a los santos católicos se originó, afirma Peter Brown (1981: 70 ss.), alrededor de las tumbas de los mártires en la Antigüedad tardía: su “muerte especial”, con ribetes dramáticos debido al sufrimiento, los volvía sagrados y capaces de obrar milagros.

verse "santo"¹² Tomando distancia de los análisis referidos, en el último acápite volveremos sobre una definición de sacralidad que puede originarse por caminos que no niegan, pero que van más allá de la muerte trágica-purificadora.¹³

En este sentido, la influencia del catolicismo en las perspectivas, el lenguaje utilizado y el contenido de lo que se entiende por "religión" se evidencia también en los trabajos sobre "devociones populares", entre los que se encuentran los de Miranda (1963), Vessuri (1971), Chertudi (1975), París (1988), Santamaría (1991b), Krause Yornet (1994), Cirio y Rey (1995), Silla (1998), entre otros. Éstas son analizadas en términos, más o menos procesuales, de "santificación", calcados del patrón de canonización de la Iglesia: los milagros relacionados de modo directamente proporcional a la santidad, la existencia de una jerarquía de seres sagrados que replica la católica, la acción de los santos entendida en términos de mediación, la pregunta frecuente a los nativos por "la historia" del santo, etc. En la mayoría de los casos analizados dentro de la bibliografía argentina, la tendencia catolicocéntrica que señalo no siempre es sintónica con la experiencia nativa y termina tiñendo los análisis. Este problema se ve agravado porque en gran parte de la producción, incluida la antropológica, predominan discusiones sobre autores y "teorías", mientras son escasas las descripciones etnográficas que permitan percibir si de hecho se verifica esa matriz católica en la (re)producción de lo sagrado en los sectores populares.

Una salida posible para esta *impasse* sería la sugerida por autores como Carozzi (1986) y Losada (1996), de ampliar y diversificar la perspectiva de matriz católica en los análisis, incluyendo las cosmologías afro o indígenas, tan válidas como la católica y hasta posiblemente más ricas para dar cuenta de la diversidad y las jerarquías de los seres sagrados. A diferencia de lo acontecido con el pentecostalismo que, por ejemplo, ocupa dos de los siete capítulos de un libro dedicado a la religiosidad popular en la Argentina (Chapp *et al.*, 1991), en las publicacio-

Prácticas de sagrado

12. No es mi intención polemizar aquí sobre las posibles "causas" de la santidad: de hecho, los devotos no se cuestionan el origen de la sacralidad de sus santos, pues los dones no necesitan de otra justificativa que su uso apropiado y "justo". En lugar de preguntarnos por una ontología de lo sagrado, me parece más fértil analizar las prácticas de sacralización, sobre las que volveré al final de este artículo.

13. Este argumento ya ha sido anticipado (Martín, 2003b, 2006). Por otra parte, Tânia Freitas (2000, 2003), al analizar el culto de bandidos sanguinarios en un cementerio de Natal (Rio Grande do Norte, Brasil), da cuenta de que hay algo más que la muerte trágica; que hay algo en la vida del santo que por exceso, por transgresión, lo vuelve sagrado.

nes argentinas es notable la ausencia de estudios sobre umbanda dentro de la literatura clasificada de “religiosidad popular”, que son catalogados, en general, como parte de las “religiones afrobrasileñas”, reforzando la perspectiva catolicocéntrica del análisis sobre religiosidad popular. Considero, sin embargo, que la propuesta de Carozzi y Losada involucra dos riesgos: polarizar en una nueva “denominacionalización” –cuyas dificultades han sido señaladas por Brandão (1980) y Velho (2004), entre otros– o deslizarla hacia el sincretismo, donde la porosidad entre las “religiones” no acaba ni con el énfasis denominacional (en la búsqueda del componente “original” por detrás de la “máscara”), ni con una lectura segmentarizada de fenómenos que empíricamente exceden las clasificaciones analíticas rígidas.

La religiosidad popular como respuesta funcional a situaciones de carencia

Las lecturas agrupadas aquí vinculan la religiosidad popular con su “función” en relación con los segmentos más pobres de la población, generalmente en un contexto urbano. Evaluadas, por un lado, en términos negativos como resultante de situaciones de pobreza, las prácticas religiosas operan como una forma de lidiar con situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de las instituciones que se entienden como responsables de satisfacerlas, Estado e Iglesia. Los trabajos de Esquivel y Giménez Beliveau (1998), Giménez Beliveau y Esquivel (1996), Esquivel *et al.* (2002), Mallimaci (1996c, 1998, 2002), entre otros, pueden ser clasificados dentro de este conjunto.

Para Giménez Beliveau y Esquivel (1996: 126), “marginalidad” y “necesidades básicas insatisfechas” son motivos que refuerzan “el interés por lo sagrado” en los sectores populares del Gran Buenos Aires, en un contexto donde el Estado y los partidos políticos aparecen deslegitimados y el “monopolio católico” es contestado. Por su parte, Esquivel *et al.* (2002: 35) afirman que “las grandes Iglesias resultan incapaces en la actualidad de establecer únicamente el universo de sentido que dé respuestas a las demandas de los sujetos”. En esta línea, santos populares, peregrinaciones, curanderos o los nuevos movimientos religiosos aparecen como respuestas “a las situaciones de angustia, privación y desesperanza que viven varios sectores sociales” (Mallimaci, 2002: 29).

Autores como Kraustofl (2002), Dri (2003) y Lozano (2003, 2004) entienden la religiosidad popular como bandera de reclamos o resistencia, frente a la dominación capitalista, al poder del Estado o al control ecles-

sial, imponiéndoles un significado a las prácticas que difícilmente aparezca en términos nativos y volviendo la religiosidad popular un epifenómeno, una función derivada de necesidades políticas, económicas o, aun, espirituales. Un paso adelante en esta tensión es el que da Carozzi (2006b) mostrando cómo un mismo fenómeno (el caso de María Soledad Morales, asesinada en la provincia de Catamarca y, enseguida, difunta milagrosa) puede dar lugar, a la vez, a respuestas religiosas y de protesta, sin que ello implique necesariamente que la religión popular suponga formas veladas de expresar las mismas situaciones de dominación que el movimiento de protesta intenta resolver. Siguiendo lo propuesto por Claude Grignon y Jean Claude Passeron (1992), Daniel Míguez y Pablo Semán (2006: 15) mantienen una posición semejante cuando, refiriéndose a la cultura popular, afirman que si las prácticas de los sectores populares (al igual que las de los demás estratos sociales) surgen de grados relativos de libertad, tienen, así, una relevancia y una funcionalidad que no se limita a lo meramente resistencial: "Tienen un valor político porque no se acomodan al deber ser, pero no surgen de un proyecto de contestación aunque lo ejerzan".

Vale la pena detenernos por un momento en este punto. Coincidiendo con Carozzi (2006a), considero necesario relativizar la supuesta "ola" de canonizaciones populares que habría tenido lugar en la Argentina durante los años 90 y que algunos autores relacionan con los vaivenes económicos sufridos por una amplia parcela de la población. Al contrario, tal como sugieren Carozzi, Semán (2001) y Martín (2006), ni una etapa de "crisis" ni situaciones estructurales de privación nos dicen sobre la especificidad del culto a los santos: a diferencia de lo que ocurre entre los sujetos de las clases medias, quienes "en última instancia" recurren a las religiones para otorgar sentido y/o resolver situaciones de pérdida, luto o desesperanza, en la experiencia de los sujetos de los sectores populares:

Cualquier éxito y cualquier tropiezo envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente. Sólo la interpretación modernocéntrica puede entender que la religiosidad aumenta entre los sectores populares como efecto exclusivo del aumento de situaciones infelices. (Semán, 2001: 56-57)

Asimismo, de acuerdo con Carozzi (2005, 2006a), las características que adquieren las devociones a difuntos milagrosos, las divergencias entre "escenas santificadoras" —qué hace de quién un santo o no—, res-

ponden más a continuidades geográficas que a rupturas temporales. En este sentido no habría, así, más santos o, aun, santos con características diferenciales en los años 90, que durante todo el siglo XX o incluso en el siglo XIX. Según Martín (2006), la crisis que estalla a fines de 2001 aparece más como un motivo de ruego a los santos que como una variable que incida en algún tipo de crecimiento en la devoción. Como otras catástrofes —una inundación, una sequía, un grave incendio—, la “crisis económica” aparece como la cuestión del momento a ser resuelta y no implica cambios ni aumento en las prácticas religiosas *per se*: al contrario, permite ver que éstas persisten en el tiempo, adaptándose a los motivos del momento histórico.

Dentro de este grupo de trabajos, pero no sólo aquí, es recurrente la separación entre “creencia” —que es homologada a discurso y éste, a su vez, a dogma católico— y “práctica”, entendida como la aplicación de esos dogmas o el “contraste” con ellos. Los trabajos de Ameigeiras (1989a, 1989b), Cirio y Rey (1995), Esquivel y Giménez Beliveau (1998), Esquivel *et al.* (2002), entre otros, adoptan el concepto de religión de Clifford Geertz (1991: 89 ss.) como un sistema de símbolos que genera disposiciones prácticas, y de la división que este autor realiza entre religión “pura” y “aplicada”, homologada una vez más a la oposición entre “creencias” y “prácticas”. Esta división parte no sólo de opciones ideológicas o teóricas sino también de la forma en que los datos que dan cuerpo a los análisis han sido colectados y de la utilización preferencial de la entrevista como herramienta para ello.¹⁴

Lejos de ser una preocupación nativa, la separación entre la regla, el dogma y el comportamiento no sólo representa un problema en la perspectiva de quienes escriben las reglas (la Iglesia) o de algunos analistas cuyos presupuestos son afines, sino también al catolicismo, a una definición de religión de matriz católica. Siguiendo lo planteado por Carozzi (2002a), esta separación no derivaría, apenas, de los límites que impone el uso exclusivo de ésta o cualquier otra herramienta de recolección de datos, sino de los deslizamientos entre “creencia” y “discurso” que, en gran medida, subyace en esa preferencia por la entrevista y que confiere al discurso la cualidad de volverse representante de una “interioridad” con la que el entrevistado se identificaría, dando

14. El trabajo de Esquivel *et al.* (2002) se basa en datos recogidos a través de encuestas en las que se pregunta, reiteradamente, por “creencias” (en “Dios”, en el “horóscopo”, en los “curanderos”, etc.). Evidentemente, el análisis posterior está fundamentado sobre esta división.

cuenta de una "verdad" inaccesible de otra manera. Esta tendencia se verifica, también, en la multiplicidad de análisis que se focalizan sobre agentes y discursos más o menos institucionalizados y no sobre las "experiencias" de los sujetos y sus interacciones. En contrapartida, trabajos de cuño etnográfico, como veremos en el apartado siguiente, dan cuenta de que el dogma, si no es ignorado, tiene una presencia ubicua en las prácticas cotidianas.¹⁵⁾

La religiosidad popular como "otra lógica"

Las monografías reunidas en este tercer grupo consideran la religiosidad popular como dueña de "otra lógica", definida por Cristián Parker (1993a: 192) como "alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto". Otra lógica "que no es ciertamente antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento —y en este sentido no es prelógica, para usar la expresión de Lucien Lévi-Bruhl— sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema, mucho más empírico y simbólico a la vez, mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista" (ídem: 370).¹⁶

El diálogo de los autores argentinos con el trabajo de Parker, así como la influencia de la antropología brasileña, ha permitido superar uno de los obstáculos del concepto, tal como fue planteado al inicio, al definir a la religiosidad popular fuera de la dicotomía institucional/popular, de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes, como lo demuestran los trabajos de Ameigeiras (1992, 1994,

15. La crítica al énfasis en el discurso, sin embargo, no debe hacernos caer en una polarización en lo extradiscursivo o en una romantización de lo emocional como más "verdadero" o "auténtico". En este sentido, es necesario incorporar al análisis consideraciones que tengan en cuenta las experiencias cotidianas y ordinarias y lo que Robert Desjarlais (1992: 14) denomina "las bases sensoriales de un cuerpo actuante", las formas culturales tácitas, valores, sensibilidades, formas locales de ser y hacer (ídem: 65), que no deben ser entendidas como "libres" ni particularmente "espontáneas", pues son conducidas por dinámicas sociales que influyen el núcleo de la experiencia y, por ende, pasibles de ser aprehendidas por el investigador en la convivencia cotidiana con los nativos.

16. Basándose en casos de devociones católicas en Estados Unidos durante el siglo XX, Robert Orsi (2005) define religión como "una red de relaciones entre el cielo y la tierra" que liga a los seres humanos con diferentes figuras sagradas, en la misma línea que, anteriormente, antropólogos brasileños habían definido una "mentalidad cosmológica" (Duarte, 1986: 243), un "realismo mágico" (Fernandes, 1984: 116) o una "religión cósmica" (Oliveira, 1997: 49).

2001), Colatarci (1994), Semán (2000a y b; 2001), Silla (1998, 2003) y Martín (2001, 2003a), entre otros. Estos desarrollos rompen con la división entre religiosidad popular e Iglesia-institución como eje de análisis. A partir de los trabajos precedentes vemos que no se trataría de devolver, analíticamente, una unidad perdida, pues en la experiencia de los sujetos tal separación nunca tuvo la incidencia que algunos autores le adjudican. Estudios como los de Ameigeiras (1987, 1989a, 1997), Semán (2000b) y Martín (2001) dan cuenta de que muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular no son totalmente ajenas a la presencia de alguna institución religiosa; estas relaciones acontecen de modos mucho más complejos que los de dominación/resistencia. De esta manera, estos trabajos muestran que es posible y necesario pensar la religiosidad popular no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen. En esta línea, las denominaciones religiosas –la pregunta reiterada por la “identidad”, la “adscripción” o “pertenencia” religiosa presente en muchos de los trabajos agrupados en las dos categorías anteriores– adquieren, dentro de esta perspectiva, otro sentido: toda religión es sagrada –jerárquicamente sagrada, con poderes específicos– en la experiencia de los sujetos de los sectores populares y, por ello, las diferentes denominaciones pueden ser integradas y compatibilizadas (dentro de esos arreglos jerárquicos y específicos) sin que implique una afiliación múltiple ni ecumenismo, tal como da cuenta Semán (2001: 57-58). Las fuerzas de lo sagrado tienen, entonces, una potencia real en el mundo que es anterior a cualquier religión. Incluso Dios puede aparecer como un producto secundario, histórico y de factura humana, en cuanto pertenece a una religión –a cualquiera de ellas– pues desde esta perspectiva, todas son sagradas (Martín, 2006: 48-50).

En diversos trabajos, Semán (2000a y b, 2001) afirma la necesidad de valorar las prácticas religiosas en los sectores populares en su positividad creadora, cuya lógica cultural es definida en términos de “visión cosmológica popular” en tanto presupone la inmanencia y la superordinación de lo sagrado en el mundo. En la visión cosmológica que el autor describe, las relaciones entre el cielo, la naturaleza y los seres humanos se articulan en una única totalidad y no existe un desmembramiento de la unidad “simbiótica” de lo profano y lo sagrado, que son conjugados en un todo cósmico y armónico.

Dentro de lo que Semán (2001) ha denominado “visión cosmológica” –pero que también se verifica de maneras diversas en los trabajos de Ameigeiras (1994, 2001), Giménez Beliveau (1998), Mazur (2001), Mar-

tín (2001)—, es posible atribuir a lo sagrado el origen y la resolución de los problemas de cada día, y podemos entender los pedidos y las promesas a los santos dentro del abanico de opciones cotidianas. Los milagros refieren, así, a acontecimientos ordinarios y las promesas no piden al santo cambiar las leyes del mundo. En este sentido, la acción de los santos es considerada como la posibilidad, el permiso, la ayuda —menos extraordinaria que necesaria— para que las cosas buenas acontezcan o las malas dejen de acontecer. En la colaboración mancomunada entre los hombres y los santos, las gracias y los milagros son posibles como parte del orden "natural" del mundo y no como algo excepcional.

Por su parte, los santos no necesariamente se ajustan al modelo de virtud católico: diversos autores (Carozzi, 1986, 2006a; Carassai, 2003, Frigerio y Rivero, 2003) dan cuenta de que, en la experiencia de los devotos, los santos son capaces de ofenderse o de actuar aun en contra de sus fieles si las promesas no son cumplidas, si se les "falta el respeto" o si rompen las reglas de etiqueta. A algunos santos se les adjudica un celo mayor con respecto a la exigencia en el cumplimiento de las promesas o el respeto a las interdicciones, pero ningún devoto ve en ello algo "malo" sino una muestra de justicia. De este modo, lo "justo", lo "mejor para mí", no remite necesariamente a conceptos de la ley dominante o de la moral católica definida a priori, a la que hay que respetar, sino a un entramado de reciprocidades donde lo "bueno" y lo "malo" también son integrados a la relación devocional. Si, como afirma Georges Bataille (1997), el cristianismo reduce lo sagrado a lo infinitamente bueno y a Dios, y equipara las fuerzas negativas, lo impuro, el mal y lo demoníaco a la ausencia de Dios relegándolo, así, a la esfera de lo profano, estos autores muestran cómo, en las prácticas cotidianas de los hombres y las mujeres de los sectores populares, se le devuelve a lo sagrado su polivalencia: los santos "no realizan solamente el «bien» tal como podemos entender en el sentido genérico y abstracto de amar al prójimo, de no desearles mal" (Semán, 2000b: 178). A ellos también puede acudir para solicitar "justicia" y felicidad personal, aunque ello implique un perjuicio directo o indirecto para terceros.

Aun dentro de esta perspectiva, algunos autores dan cuenta de que los límites entre las distintas esferas de actividades, en las prácticas nativas, parecen diluirse. Diversos trabajos refieren las interfases o "hibridaciones" entre la religión y 1) la música o la danza (Ameigeiras, 2001; Martín, 2001), 2) la política (Silla, 1998, 2003; Semán 2000b; Martín, 2001, 2003a), 3) las cuestiones étnicas (Cirio y Rey, 1995), 4) la economía (Cerruti y Pitta, 1995, 1996), o 5) el psicoanálisis (Semán, 2000b). Para definir religiosidad popular, entonces, no es suficiente con referir-

la, por oposición o por omisión, a la Iglesia, a sus dogmas o a cualquier otra denominación. Antes es necesario analizar las prácticas nativas —designadas como “religiosas” o “populares” desde lugares empíricos específicos— a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que nos permitan dar cuenta de esos “híbridos” de religión, política, etnicidad, música, género, etcétera.

La lectura de este conjunto de autores nos permite salir de las falsas diadas polares (popular/institucional, popular/dominante) que atraviesan gran parte de la bibliografía sobre religiosidad popular, pero no debe hacernos caer en una homogeneización de la experiencia religiosa, aun cuando sea en términos de “otra lógica”, diferente de la dominante y positiva en su originalidad. En este sentido, el riesgo que se corre, además, al referir a un único horizonte de sentido —el cosmológico, la “otra lógica”—, es reducir la producción académica a “fórmulas repetitivas que rápidamente se agotan en el relato patrón de las promesas realizadas y de las gracias recibidas” (Fernandes, 1990: 107; mi traducción) perdiendo de vista las peculiaridades que adquieren, en las prácticas específicas, los lazos que unen a los seres humanos con los santos. Si bien es importante evitar una mirada eurocéntrica para fenómenos locales, es necesario tener cuidado para no provocar un deslizamiento hacia un culturalismo latinoamericanista que postule una “cultura latinoamericana” reificada, cuyo acervo alimenta las distintas versiones regionales y nacionales, cada uno de los “casos” analizados que constituirían, apenas, variaciones de esa cultura.

Hacia una nueva perspectiva para el análisis de la religiosidad popular: las prácticas de sacralización

Frente a los tres conjuntos de trabajos precedentes, es necesario volver aquí a la cuestión colocada al inicio de este artículo: las dificultades que una definición implícita de religión imprime al concepto de religiosidad popular.

Como fue presentado en el apartado anterior, las prácticas llevadas a cabo por los sujetos de los sectores populares, si no niegan la especificidad diferencial de lo “sagrado” (aun cuando no necesariamente lo denominen de este modo), nos muestran que lo que los autores del primer y segundo grupo diferencian, separan y clasifican como “sagrado” y “profano” coexisten y se combinan de modos bastante más flexibles que los identificados por éstos. Y si bien las lecturas que identifican una perspectiva cosmológica dan cuenta de las interrelaciones entre esferas, de

las transversalidades y de la comunicabilidad entre los mundos "de abajo" y "de arriba", es posible dar un paso más hacia un abordaje que no sustituya un dualismo por otro (Velho, 1997) y que, como plantea Velho (2005), consiga aprehender tal especificidad diferencial no como discontinuidad, ruptura u oposición sino en las pequeñas diferencias en un mundo continuo. Lo sagrado, entonces, puede ser definido como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados, y que, lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido y actuado por los nativos en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en performances rituales.

Así, propongo entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado.

Frente a las dificultades del concepto de *religión*, hablar de sagrado posee inicialmente, al menos tres ventajas heurísticas: 1) no tiene las connotaciones de esfera y, como afirma N.J. Demerath III (2000), no ha sido afectado por el paradigma moderno de la secularización; 2) mantiene un carácter moralmente ambiguo, esto es, no se lo confunde con el bien absoluto ni basa su legitimidad en un conjunto de normas éticas, y 3) no necesita acudir a adjetivos o complementos para designar prácticas diferentes a las dominantes, como en el caso de la "religiosidad popular".

Ahora bien, al de *sagrado* podrían oponérsele reservas similares a las señaladas para el concepto de religión: las definiciones clásicas establecidas por Émile Durkheim (1995), Rudolf Otto (1998) y Mircea Eliade (1994) se construyen sobre un modelo dualista que circunscribe lo sagrado a un orden radicalmente otro, interdicto a lo profano. Y ahora no hablamos de esferas sino de géneros de naturaleza distinta, de heterogeneidades absolutas, donde el tránsito entre ambos implica ora la sacralización de uno, ora la profanación del otro (Durkheim, 1995: 33-37).¹⁷ Para Otto, lo sagrado es universal, no depende de la agencia humana y es producto de la combinación de la razón pura (en el sentido kantiano) y de elementos no racionales, sentimentales, que se experimentan frente al objeto numinoso. Eliade (1992: 19) retoma lo desarro-

17. Roger Caillois (1996), quien sustenta la misma división, afirma que la transgresión es permitida sólo en cuanto prescripta ritual y socialmente para el ámbito de la fiesta.

llado por Otto y refuerza la dicotomía sagrado/profano a partir del concepto de hierofanía: “La manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»”. Más recientemente, Catherine Clément y Julia Kristeva (2001: 38) retoman el concepto kantiano de sublime,¹⁸ para describir lo sagrado como algo que no es “demostrable, visible, pronunciable” sino “sentido, realizado, entendido”, un orden de otra naturaleza que mantiene su “esencia” en cuanto se mantiene separado, interdicto.

Sin embargo, “sagrado”, aquí, utilizado como adjetivo, no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo y, por ello, no “extraordinario” ni radicalmente otro. Así, es posible entender las prácticas de sacralización en términos de lo que Latour (2002: 55) denomina *fe(i)tiche*: “Esos seres descolocados, que nos permiten vivir, esto es, pasar continuamente de la construcción a la autonomía sin jamás creer en una ni en la otra. Gracias a los *fe(i)tiches*, construcción y verdad [así como construcción y realidad] permanecen sinónimos”. A partir de la propuesta de Latour, no perdemos de vista la cuestión de la agencia humana directa, activa, constitutiva, ni de la posible transitoriedad del status de “sagrado” (cualquiera que sea el contenido específico que adquiera), reconociéndoles a los seres, lugares y tiempos sagrados tanto el origen humano como su autonomía.¹⁹

Hablar de prácticas de sacralización nos permite, entonces: 1) evitar las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano, y definen lo popular en contraposición a lo institucional, lo oficial o lo dominante; 2) eludir el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas, focalizando en los procesos y no en ontologías; 3) permitir acceder a los “híbridos”, que no son tales: las prácticas nativas combinan “religión” con política, arte, música, economía, de forma que exceden al modelo modernocéntrico de división en esferas; 4) volver visibles los conflictos, no ape-

18. Kant define lo sublime no como una propiedad de los objetos sino como una disposición del ser humano. Para reconocerlo es necesario, por lo tanto, remitirse a los efectos que produce: lo sublime conmueve y genera sentimientos ambiguos de horror y melancolía, de admiración silenciosa y de lo magnífico (Kant, 2004: 5).

19. Sería posible cuestionar, en este punto, por qué no utilizo directamente *fe(i)tichización* en lugar de *prácticas de sacralización*. Mi opción radica en que, para Latour (2002: 46), *fe(i)tiche* puede aplicarse a todas las actividades humanas, no apenas a las referidas a los dioses, lo cual le restaría las implicancias específicas que los santos adquieren en este proceso.

nas entre la Iglesia y los laicos, sino en el propio núcleo de las prácticas de sacralización: así, no es necesario descartar los casos que no se adecuan al modelo clásico de devoción ni imponerles definiciones o lógicas ajenas, y 5) designar una práctica específica (lo que es diferente a afirmar que "todo es religión"), pero no abstracta: su contenido es definido por los nativos.

Pensar en términos de prácticas de sacralización renueva las posibilidades para un campo de estudios que, centrado en una relación devocional caracterizada mayormente por las relaciones de reciprocidad entre santos y devotos, parecía agotado, abriendo un nuevo abanico de posibilidades para el análisis.

Referencias bibliográficas

- ALABÍ, A. (1996), "La tierra en la ciudad o «Pachamama, bendecime el auto»", en F. Guzmán, A. Alabí, F. Losada y M. Espíndola, *Entre el cielo y la Pachamama*, San Salvador de Jujuy, Unidad de Investigación Lingüística y Literatura, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 49-83.
- AMEIGEIRAS, A. (1987), "Una aproximación sociológica a la fiesta del Señor de los Milagros de Mailín en el Gran Buenos Aires", *Sociedad y Religión*, 5, pp. 37-53.
- - (1989a), "El catolicismo popular en el proceso de integración cultural de los migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires", *Stromata*, XLV, 3-4 Buenos Aires, Universidad del Salvador, pp. 423-439.
 - (1989b), "El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, XXXVIII, 386, Buenos Aires, pp. 403-412.
 - (1992), "Cultura y religiosidad popular: el entramado sociocultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires", *Stromata*, XLVIII, 2-4, Buenos Aires, Universidad del Salvador, pp. 409-417.
 - (1994), "«Práctica religiosa y catolicismo popular». La novena al Señor de los Milagros de Mailín en el conurbano bonaerense", *Stromata*, L, Buenos Aires, Universidad del Salvador, pp. 221-235.
 - (1997), "La religiosidad popular", en A. Soneira (comp.), *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Fundación Hernandarias-Docencia, pp. 187-222.
 - (2001), "«Con el Cristo a cuestras». Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 16, 47, pp. 181-197.
- ASAD, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press.
- AZNAR, P., A. BILBAO y M. GONZÁLEZ (1967), "Descripción de los elementos de la

- fiesta", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, X, partes 1 y 2, Buenos Aires, pp. 290-310.
- BATAILLE, G. (1997), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- BRANDÃO, C.R. (1980), *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*, São Paulo, Brasiliense.
- BROWN, P. (1981), *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Christianity*, University of Chicago Press.
- BÜNTIG, A. (1969), *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1 / Sociológico*, Buenos Aires, Bonum.
- (1970), *Magia, religión o cristianismo*, Buenos Aires, Bonum.
- (1973), *Religión-enajenación en una sociedad dependiente. Análisis interdisciplinar de grupos de "católicos normales" argentinos*, Buenos Aires, Guadalupe.
- y C. CHIESA (1972), *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 6 / Pastoral*, Buenos Aires, Bonum.
- BURKE, P. (1989), "A Descoberta do Povo", en *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 31-49.
- CAILLOIS, R. (1996), *El hombre y lo sagrado* (1939), México, Fondo de Cultura Económica.
- CARASSAI, S. (2003), "San La Muerte, el «santo non santo»: pertenecer tiene sus privilegios", en R. Dri (coord.), ob. cit., pp. 145-196.
- CAROZZI, M.J. (1986), "De los santos porteños", *Sociedad y Religión*, 3, pp. 58-65.
- (2002a), "Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión", *Religião e Sociedade*, 22, 1. Río de Janeiro, pp. 77-91.
- (2002b), "La religiosidad popular en las políticas del patrimonio cultural", *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 13, Buenos Aires, pp. 5-9.
- (2004), "Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 6, 6, pp. 11-30.
- (2005), "Revisitando la Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Buenos Aires, INAH.
- (2006a), "Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del 90", en D. Míguez y P. Semán (coords.), *Entre santos y piques. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos.
- (2006b), "Otras religiones, otras políticas: prácticas religiosas y movimientos sociales", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 8, 8, Porto Alegre, ACSRM.
- CARVAJAL, J. (s/d), *La Telesita: culto santiagueño*, mimeo.
- CERRUTI, Á. y C. PITTA (1995), "Los hombres emigran, los santos también. Migración y experiencia religiosa de los campesinos chilenos en el territorio del Neuquén 1880-1930", *Mitológicas*, 10, Buenos Aires, CAEA, pp. 43-52.

- (1996), "La fiesta de San Sebastián: expresión religiosa de los migrantes rurales chilenos en el territorio del Neuquén, Argentina, entre 1880-1930", *Mitológicas*, 11, Buenos Aires, CAEA, pp. 73-77.
- CHAPP, M.E. (1991), "La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico", en M.E. Chapp *et al.*, ob. cit., pp. 9-44.
- *et al.* (1991), *Religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- CHERTUDI, S. (1975), "La leyenda folclórica en la Argentina", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IX, Buenos Aires, pp. 69-75.
- y S. NEWBERY (1966-1967), "La Difunta Correa", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 6, Buenos Aires, pp. 95-178.
- (1978), *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul.
- CHUMBITA, H. (2000), *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina*, Buenos Aires, Vergara.
- CIRIO, N.P. y G. REY (1995), "El culto a San Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense", *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy, pp. 57-59.
- CLÉMENT, C. y J. KRISTEVA (2001), *O Feminino e o Sagrado*, Río de Janeiro, Rocco.
- COLATARCI, M.A. (1994), "Aportes para el estudio de las celebraciones vigentes en la Puna Jujena (República Argentina)", *Mitológicas*, 9, Buenos Aires, CAEA, pp. 15-46.
- CORTAZAR, A.R. (1944), "La fiesta patronal de Nuestra Señora de la Candelaria en Molinos (Salta)", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV, Buenos Aires, pp. 271-287.
- DEMERATH, N.J. III (2000), "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), pp. 1-11.
- DESJARLAIS, R. (1992), *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- DRI, R. (1987), *Teología y dominación*, Buenos Aires, Nueva América.
- (1996), *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires, Biblos.
- (1998), *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires, Biblos.
- (coord.) (2003), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires, Biblos.
- DUARTE, L.F.D. (1986), *Da Vida Nervosa em as Classes Trabalhadoras Urbanas*, Río de Janeiro, Graal.
- DURKHEIM, É. (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), México, Diálogo Abierto.
- DUSSEL, E. y M.M. ESANDI (1970), *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 5/Histórico*, Buenos Aires, Bonum.
- ELIADE, M. (1994), *Lo sagrado y lo profano* (1964), Barcelona, Labor.

- ESQUIVEL, J. (2005), *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en los tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Universidad de Quilmes.
- ESQUIVEL, J., F. GARCÍA, M.E. HADIDA y V. HOUDIN (2002), *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- ESQUIVEL, J. y V. GIMÉNEZ BELIVEAU (1998), "Entre cruces y galpones. Un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires", *Revista de Ciencias Sociales*, 7-8, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 189-226.
- EZCURRA, A.M. (1988), *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur.
- FABIAN, J. (1998), *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville-Londres, University Press of Virginia.
- FERNANDES, R.C. (1984), "«Religiões Populares»: uma visão parcial da literatura recente", *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez, pp. 238-273.
- (1990), "O Peso da Cruz", *Religião e Sociedade*, 15, 2-3, Río de Janeiro, pp. 94-121.
- FORNI, F. (1986), "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", *Sociedad y Religión*, 3, Buenos Aires, pp. 4-24.
- FREITAS, E.T. (2000), "Violência e Sagrado: O que no Criminoso Anuncia o Santo?", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 2, 2, 191-203, Porto Alegre, ACSR.
- (2003), "Mortes banais, mortos especiais: devoções populares no nordeste do Brasil", *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 15, pp. 9-13.
- FRIGERIO, A. (1993), "Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales", en A. Frigerio (org.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 14-30.
- y C. RIVERO (2003), "San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares", trabajo presentado en el 51º ICA - Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, V. (1998), "Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del estar bien en dos grupos católicos emocionales", paper presentado en las IV Jornadas de Investigación en Sociología de la Cultura, Universidad de Buenos Aires.
- (2002), *La imagen de la mujer en las comunidades católicas: entre la tradición y el cambio*, III Congreso Virtual de Antropología, http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/veronica_gimenez_beliveau.htm.
- y J. ESQUIVEL (1996), "Las creencias en los barrios, o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del gran Buenos Aires", *Sociedad y Religión*, 14-15, Buenos Aires, pp. 117-128.
- GEERTZ, C. (1991), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

- GIUMBELLI, E. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar.
- GRIGNON, C. y J. PASSERON (1992), *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GUTIÉRREZ, M.A. (1998), "Economía, política y religión: un análisis de la Argentina de los 90", paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo.
- KANT, I. (2004), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1763) México, Fondo de Cultura Económica.
- KRAUSE YORNET, M.C. (1994), "Las ánimas: un subsistema autónomo de la religión popular", *Mitológicas*, 9, Buenos Aires, pp. 65-72.
- KRAUSTOFL, E. (2001), "Religiosidad popular e identidad. El culto al Gauchito Gil", *Avá*, 3, Posadas, pp. 121-132.
- (2002), *San La Muerte. Culto y representación mágico-religiosa de una autotonia "misionera"*, Posadas, Editorial Universitaria de Misiones.
- KUSSROW, A.Q. de (1980), *La fiesta de San Baltasar. Presencia de la cultura africana en el Plata*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- LAFÓN, C. R. (1967), "Fiesta y religión en Punta Corral (provincia De Jujuy)", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, X, partes 1 y 2, Buenos Aires, pp. 256-289.
- LATOUR, B. (1994 [1991]), *Jamais fomos modernos*, Río de Janeiro, Editora 34.
- (2002), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (1996), São Paulo, Bauru-EDUSC.
- LEVINE, D.H. (1992), *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press.
- LOSADA, F. (1996), "Discurso religioso andino. Retórica y visión del mundo", en F. Guzmán, A. Alabí, F. Losada y M. Espíndola, *Entre el cielo y la Pachamama*, San Salvador de Jujuy, Unidad de Investigación Lingüística y Literatura-Universidad Nacional de Jujuy, pp. 85-108.
- LOZANO, C. (2003), "Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca", ponencia presentada en las VII Jornadas de Historia de las Mujeres - II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.
- (2004), "La vida es un racimo de ilusiones", *Mora*, 10, Universidad de Buenos Aires.
- MALLIMACI, F. (1986), "Estudios sobre el catolicismo argentino", *Sociedad y Religión*, 3, Buenos Aires, pp. 45-52.
- (1992), "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- (1993), "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos", en A. Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, t. II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1996a), "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una

- mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión*, 14-15, Buenos Aires, pp. 71-94.
- (1996 b), "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de Ciencias Sociales*, 4, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
 - (1996c), "Iglesia, Estado y sociedad en la Argentina: desde la caída del peronismo hasta la caída del peronismo (1955-1976)", en A. Soneira (comp.), *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Fundación Hernandarias-Docencia, pp. 167-182.
 - (1998), "Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del Estado de bienestar", paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo.
 - (2002), "Prólogo", en J. Esquivel, F. García, M.E. Hadida y V. Houdin, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 13-31.
- MARTÍN, E. (2000), "La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica", *Imaginário*, 6, Universidade de São Paulo.
- (2001), "«Genuinamente correntina.» Um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí", disertación de maestría (Antropología Social), Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
 - (2003a), "Entre el legado y la inculturación: dinámicas de la correntinización de la devoción a la Virgen de Itatí", *Temas de Patrimonio*, 7: *El espacio cultural de los ritos, mitos, leyendas, celebraciones y devociones*, Buenos Aires, pp. 296-312.
 - (2003b), "Religiosidad popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina", *Estudios sobre Religión*, 15, pp. 1-9, Buenos Aires.
 - (2004), "«No me arrepiento de este amor.» Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 6, 6, Porto Alegre, ACSRM, pp. 101-116.
 - (2006), "No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina", tesis de doctorado en Antropología Social, Río de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.
- MASSOLO, M. (1994), "El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes", en A. Frigerio y M.J. Carozzi (orgs.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 101-119.
- MAZUR, E. (2001), "Cura e Mediação Social: Um estudo de Caso no Interior da Argentina", disertación de Maestría en Antropología Social, Río de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.
- MEJIDO, M. (2002), "The Illusion of Neutrality: Reflections on the Term «Popular Religion»", *Social Compass*, 49, 2, pp. 295-311.
- MERLINO, R. y M. REBEY (1993), "Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur", *Sociedad y Religión*, 10-11, Buenos Aires, pp. 113-127.

- MÍGUEZ, D. (2003), "La vida religiosa de las subculturas delictivas", trabajo presentado en el 51° ICA - Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.
- y P. SEMÁN (2006), "Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales", en D. Míguez y P. Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, pp. 11-32.
- MIRANDA, J. (1963), "San La Muerte", *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, 4, Buenos Aires, pp. 81-93.
- OLIVEIRA, P.R. de (1997), "Adeus à Sociologia da Religião Popular", *Religião e Sociedade*, 18, 2, Río de Janeiro, pp. 43-62.
- ORSI, R. (2005), *Between Heaven and Earth. The religious worlds people make and the scholars who study them*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- OTTO, R. (1998), *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios* (1917), Madrid, Alianza.
- PACE, E. (1987), "New paradigms on Popular Religion", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 64, 1, pp. 7-14.
- PARÍS, M. de (1988), *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- PARKER, C. (1993a), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- (1993b), "Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina", en A. Frigerio (org.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 123-150.
- (1994), "Sociología de la religión en América Latina: ¿Sociología o seligión?", en A. Frigerio y M.J. Carozzi (orgs.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 167-191.
- PASCUAL, M. (1991), "Cultos anómicos", en M.E. Chapp *et al.*, ob. cit., pp. 62-67.
- PI HUGARTE, R. (1994), "Los estudios sobre religión en el Uruguay", en A. Frigerio (org.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 93-122.
- PITLUK, M.R. (1995), "La celebración de San Roque en Rodeo Colorado", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XX*, Buenos Aires, pp. 69-80.
- PRELORÁN, M. (1994), "«A Dios rogando y con el mazo dando»: grupos de oración en La Matanza", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 9, Buenos Aires, pp. 41-46.
- SANCHIS, P. (1998), "O futuro da «Igreja Popular» no Brasil", paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo.
- SANTAMARÍA, D. (1991a), "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", en M.E. Chapp *et al.*, ob. cit., pp. 9-23.
- (1991b), "Cultos sacrificiales", M.E. Chapp *et al.*, ob. cit. pp. 45-52.
- (1991c), "Pentecostalismos (I)", M.E. Chapp *et al.*, ob. cit., pp. 68-77.
- SEMÁN, P. (2000a), "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares", *Apuntes de Investigación*, IV, 5, pp. 70-94.

- (2000b), "A «fragmentação do cosmos»: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires", tesis de doctorado en Antropología Social, Porto Alegre, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.
- (2001), "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 3, 3, Porto Alegre, ACSRM.
- SILLA, R. (1998), "La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 13, Buenos Aires, pp. 23-30.
- (2003), "Santos e contrabandistas: a nacionalização de São Sebastião e a fronteira austral argentino-chilena", *Mana*, 9, 2, pp. 153-181.
- SONEIRA, J. (1993), "Sociología y pastoral en el catolicismo argentino", en A. Frigerio (ed.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 31-45.
- (1996), "La Renovación Carismática en la Argentina: entre el carisma y la institución", paper presentado en las VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Porto Alegre.
- y J.P. LUMERMAN (1986), *Iglesia y nación. Aportes para un estudio de la historia -contemporánea- de la Iglesia en la comunidad nacional*, Buenos Aires, Guadalupe.
- TERRERA, G.A. (1969), *Folklore de los actos religiosos en la Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- VELHO, O. (1995), "Religião e modernidade: roteiro para uma discussão", en *Besta Fera: recriação do mundo*, Río de Janeiro, Relume Dumará, pp. 207-219.
- (1997), "Globalização: Antropologia e Religião", en A. Oro y C. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 43-62.
- (2004), "El cautiverio de la Bestia", en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 409-442.
- (2005), "Is Religion a Way of Knowing?", conferencia presentada en el seminario Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement, St. Andrews University-Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics (CASKE).
- VESSURI, H. (1971), "Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: ensayo en categorías sociales y morales", *América Latina*, 14, 1-2, Río de Janeiro, pp. 40-68.
- ZANATTA, L. (1996), *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina

Alejandro Frigerio

Introducción

Utilizando datos derivados del caso religioso argentino, este artículo se propone repensar el rol del catolicismo dentro del campo religioso latinoamericano. Se argumenta que para evaluar más adecuadamente el tipo de influencia que ejerce dentro de éste es necesario, en primer lugar, reconsiderar el concepto de monopolio religioso y examinar más finamente sus distintos efectos sobre variables que a menudo son consideradas coextensivas: creencias, identidad, legitimidad. En segundo lugar, es necesario debatir la utilización ubicua y acrítica del paradigma bergeriano de la religión en general, y del catolicismo en particular, como un “dosel sagrado”. Para ello se propone la utilización de algunas proposiciones derivadas del paradigma norteamericano de la elección racional, particularmente las que se refieren a la naturaleza de los monopolios religiosos y al proceso de secularización. En tercer lugar, se afirma que una definición clara del concepto de identidad y una explicitación de la/s teoría/s desde la/s cual/es se la analiza, que incluya una diferenciación entre sus distintos niveles (personal, social y colectivo), ayudaría a entender mejor los alcances y las limitaciones del “monopolio católico” en nuestro continente. Finalmente, se evalúan una serie de datos del Word Values Survey sobre la evolución de las creencias y las prácticas religiosas argentinas entre 1984 y 1999 para mostrar que la realidad parece ser algo diferente de lo usualmente asumido desde la perspectiva dominante del monopolio católico.

Visión dominante del monopolio religioso católico

Es bastante común, en el estudio académico de la religión en la Argentina y otros países del Cono Sur, la idea de que tradicionalmente ha