

De la homogeneidad a la diversidad: las actuales transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina

*Dr. Fortunato Mallimaci**

Resumen. O texto demonstra, ancorado em numerosas pesquisas realizadas com populações urbanas, as principais transformações que vem ocorrendo na modernidade religiosa da Argentina, caracterizadas pela perda de certezas, pelo declínio do Estado do Bem-Estar e pela fragilização das instituições históricas, fornecedoras de sentido. Depois de muito tempo de monopólio católico, vem surgido, um campo religioso heterogêneo ativo, pluralista e marcado pela diversidade, sobressaindo-se as experiências emocionais e a recomposição individual, provenientes de distintas tradições religiosas.

Palavras-chave: câmbio religioso, monopólio religioso, diversidade religiosa.

I. RELIGION Y MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN EPOCAS DE INCERTIDUMBRE

La actual situación del campo religioso en Argentina nos lleva a plantear ciertas reflexiones. Por un lado es necesario afirmar que frente a aquellos que suponían que con el correr de los años el fenómeno religioso desaparecería o sería solo residual en grupos a extinguirse, la realidad nos muestra que asistimos hoy a la emergencia de nuevas sensibilidades religiosas.

Las transformaciones que vivimos, lejos de ser coyunturales, muestran la emergencia de una nueva sociedad construida sobre valores, mentalidades e imaginarios que provienen de situaciones anteriores pero que también dan paso a nuevos actores y nuevos sueños nacidos al calor de estas transformaciones. Frente a esto, una pregunta es central ¿Quiénes darán sentido a los profundos interrogantes del corazón y de la mente a millones de hombres y mujeres hoy y en el mediano plazo? ¿Serán estos perdurables o debemos comenzar a acostumbrarnos a que sólo se da sentido momentáneamente?

* Fortunato Mallimaci é professor na Universidade de Buenos Aires.

Hoy vivimos en una sociedad de fronteras móviles y flexibles. Definir entonces en estas nuevas experiencias lo religioso no es tarea fácil. No caeremos en la tentación positivista puesto que sabemos que el mismo intento de definirlo es parte del conflicto de intereses que están en juego. La lucha por las palabras es la lucha por el poder de denominación. Las definiciones corrientes sobre cualquier objeto son parte del objeto que se pretenden investigar. Por eso preferimos hablar de campo religioso.

Recordemos que los estudios sistemáticos de los fenómenos religiosos fuera de los ámbitos eclesiásticos comienzan a mediados del siglo XIX en Europa en el contexto de crecimiento y consolidación de la ilustración, donde el concepto central es el de la fe positivista en el progreso indefinido, construyéndose los paradigmas que con el tiempo se harán dominantes y hegemónicos en los círculos académicos.¹

El postulado fundador de una sociología de la religión fue la afirmación de la incompatibilidad a largo plazo de la religión y la racionalidad moderna, especialmente en su versión positivista. Se estudiaba algo que con el tiempo iba a desaparecer. En esto nos parecíamos a los campesinistas, puesto que ellos también, según la teoría, tenían como objeto de estudio algo que iba a desaparecer.

Los quiebres de certezas nos están llevando a replantearnos supuestos que creíamos inamovibles. ¿Cómo interpretar el nuevo interés por lo religioso en América Latina sin perder el rigor de los análisis socio — históricos que nos muestran el largo proceso de autonomía — conflicto — toma de distancias y secularización de las sociedades con respecto a las instituciones y autoridades eclesiásticas? ¿Cómo dar cuenta de las nuevas relaciones entre lo religioso y lo político sin caer en los adjetivos comunes de fanatismo, fundamentalismo, vuelta al medioevo? ¿Cómo, cuándo y por qué fueron cambiando las mentalidades en este siglo XX, poniendo en duda anteriores certezas y abriendo las posibilidades a nuevas interpretaciones?

Somos conscientes que las definiciones son históricas, sociales y culturales. Más aún cuando se trata de una temática de la cual — hasta el momento — ninguna sociedad ha logrado escapar. La tentación de imponer “una definición” es fuerte. Y en esto entran en juego diferentes actores sociales: sean

¹ Sobre los desafíos de los actuales paradigmas vistos a partir de los métodos cualitativos y los problemas teóricos — epistemológicos que ello plantea ver: Irene Vasilachis de Gialdino, *Métodos cualitativos* I, BsAs: CEAL, 1992. Coincidimos con la autora que define a los paradigmas como: “los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad”. Distingue tres: “el positivista, el materialista dialéctico y el interpretativo”.

sectores dominantes, una expresión religiosa que se considera la “única y verdadera” o investigadores que detrás del escudo “científico” consideran sus argumentos como los únicos “racionales y valederos” o los medios que día a día crean nuevos significantes?

En una visión histórica de largo plazo debemos ser capaces entonces de comparar los momentos y descubrir aquello transitorio de lo permanente. Creemos que debemos ser cuidadosos de no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, especialmente las cristianas, con la desaparición de lo religioso a secas. En muchos estudios sociológicos, se analizó ese fenómeno como pérdida de creencias o lenta extinción del cristianismo y dado el etnocentrismo se amplió a todo lo religioso, sin visualizar que lo que estábamos viviendo era una lenta pero continua transformación del espacio religioso.

Recordemos que lo religioso es una realidad al mismo tiempo institucional, social, cambiante, histórica y simbólica. El esfuerzo de sistematización por expertos — sean especializados, científicos, magos, hechiceros, artistas o “surgidos en la calle” — y la lucha entre ellos por darle el significado “último, verdadero, único” a los hechos de la cotidianidad, nos permiten descubrir la pluralidad de opciones que hoy recorren nuestros países y que todo estudio debe tener en cuenta.²

Los hombres y mujeres de hoy no creen (o dudan) más o menos que hace cien o mil años. Creen (y dudan) de manera diferente. Por eso un investigador afirma que “al identificar la religión con la continua experiencia de la trascendencia, el hombre de los tiempos modernos es tan religioso como lo era en el pasado, aunque el tipo de trascendencia que le preocupa difiere bastante de los períodos anteriores de la historia. Se puede afirmar que si lo sobrenatural es solo una modalidad de reconstrucción de la trascendencia, su decadencia en la sociedad moderna revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religión en sí”.³

Estas situaciones analizadas anteriormente deben ser entendidas en un momento donde un tipo de racionalidad moderna hegemónica se encuentra en una profunda crisis de identidad y mutación y se ofrecen diversas alternativas

² Roland J. Campiche. *Un enfoque sociológico en torno al campo religioso en Cristianismo y sociedad*. Mexico: n° 104, 1990. Este autor sobre la definición dice: “la definición deberá apartarse de las seducciones de una concepción religiosa de la ciencia (Dar una explicación sin faltas) y de las de la irracionalidad vinculada con la observación de la irreductibilidad de lo religioso”.

³ Nikos Kokosalakis. *Orientaciones cambiantes en sociología de la religión en Cristianismo y Sociedad*. Mexico: n° 104, 1990. La edición es dedicada a la Sociología, Religión, Estado.

(internas y externas) para su superación. Como dice Daniele Hervieu, se trata de “especificar lo que es, sociológicamente hablando, el proceso religioso de la conjuración social de la incertidumbre... en las condiciones particulares de la modernidad”.

Los nuevos movimientos religiosos, nos dice la misma autora “manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo”.⁴

II. CARISMA Y CAMPO RELIGIOSO AMPLIADO

El “carisma”, esa “calidad extraordinaria” se ha presentado y se presenta de manera diferenciada al interior de los grupos religiosos. Este carisma puede pertenecer al propio individuo (carisma personal del profeta) o puede ir transmitiéndose a lo largo del tiempo de manera institucionalizada (carisma de la función del especialista).

Frente a los “especialistas” religiosos, los “laicos” son definidos en forma negativa: los que “no tienen ningún poder sagrado”. Esto no significa que no sean parte en el conflicto por el poder religioso. Por el contrario, los laicos ejercen una presión constante sobre los detentores del poder religioso. Puede darse el caso que en nombre de su carisma personal un laico entre en conflicto directo con el especialista religioso legítimo: el se opone proféticamente al sacerdote que legitima su carisma de función refiriéndose al carisma personal de un fundador.

La realización social de ese don extraordinario, fuera de lo cotidiano, que es el carisma personal significa que el profeta pueda obtener y conservar el reconocimiento social de los fieles que lo acompañan a través de su convencimiento y su palabra. Pero para ello debe manifestar el carácter sobrenatural de su misión a partir de signos excepcionales, por milagros. Es necesario también que sea capaz de construir junto a él una comunidad emocional de discípulos y de hacerlos permanecer juntos en el tiempo.

Así deben entenderse las críticas hacia el poder clerical tanto dentro como fuera del campo religioso y la crisis de representatividad que está hoy viviendo ese clero:

la preservación del monopolio del poder religioso depende de la capacidad de la institución de hacer admitir a los laicos lo bien fundado

⁴ Daniele Hervieu Leger. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, 1986, p. 227.

de su exclusión (del poder simbólico). Para que estos no contesten la concentración del poder religioso en manos del clero, es necesario que estén plenamente convencidos que ese poder y esa competencia son, por naturaleza, accesibles solamente a un pequeño grupo de hombres seleccionados. Es necesario que el propio clero crea en su poder simbólico. Pero la crisis actual del clero pone al desnudo el quiebre de esos dos elementos constitutivos del poder sacerdotal.⁵

Cuando hablamos de campo religioso nos referimos a un espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de la interpretación entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que “compran” aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productoras (sacerdote, pastor, profeta, hechicero, mago, etc) entran en competencia para detentar el capital y poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. En todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad y por la imposición de la definición. Por eso se debe evitar el error positivista de la definición previa.

Los límites de este campo religioso son los que hoy están en discusión en A.Latina. Límites que se expanden por diversos lados. Uno es hacia el campo medical y el cuidado de la salud. Toda la discusión que escuchamos entre “ciencia médica” y “charlatanismo mágico” puede ser interpretada por el control de ese campo. Lucha simbólica por imponer la definición entre el médico, el curandero, el psicoanalista, el sacerdote, el manosanta, el hechicero, todos dicen curar... todos intentan imponer su definición de enfermedad...

Otro lugar hacia donde se expande es el de dar sentido a la conducta en la vida cotidiana y en la orientación de la visión del mundo. Diversidad de experiencias que incluye desde los clérigos, con sotana o no, hasta los miembros de la multiplicidad de grupos religiosos, psicoanalistas, psicólogos, médicos (médicos de medicina psicosomática y alternativas), sexólogos, profesores de expresión corporal, de deportes, de combates asiáticos, los trabajadores sociales, funcionarios públicos...

Y el último tiempo este campo se está ensanchando hacia el campo político que también vive una profunda reestructuración debido a los cambios estructurales en el estado y la sociedad y donde la legitimidad religiosa es ya parte del discurso político cotidiano. Esto lleva por un lado a la discusión sobre cuáles son los límites de uno y otro campo. Por un lado los que monopolizan el campo político descalifican toda nueva presencia política proveniente de otros

⁵ D. Hervieu, op.cit.

campos (en este caso el religioso) con los (des)calificativos de fundamentalismo, fanatismo, obscurantismo, ignorancia en el tema, etc.

Desde el campo religioso también se trata de una discusión abierta sobre si se debe y cómo participar. Aquí todo tipo de alianzas son posibles según las estrategias particulares de cada uno de los actores en el momento de la confrontación según la lógica de costos-beneficios.

Debemos recordar también que toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva. En relación constante con el pasado, el grupo religioso se define objetiva y subjetivamente, como una línea creyente. Como nos recuerda Hervieu Leger

la descomposición de la memoria colectiva de las sociedades modernas resulta, de hecho, de la conjugación de dos tendencias que son solo aparentemente contradictorias: la primera es una tendencia a la dilatación y a la homogeneización de la memoria y por otro la fragmentación al infinito de la memoria y de los individuos y los grupos.⁶

III. EL QUIEBRE DE CERTEZAS EN ARGENTINA

Las principales instituciones históricas que habían dado sentido a los argentinos durante el origen, desarrollo y apogeo del Estado de Bienestar (de los años 20 a los 70) habían sido el propio Estado garantizando la satisfacción de las necesidades básicas a la gran mayoría de los ciudadanos especialmente en lo referido a educación, salud, trabajo y transportes; las FFAA y la Iglesia Católica consideradas (luego de la eliminación y deslegitimación del imaginario liberal y socialista) como fundadoras y garantes de la argentinidad y dadoras de identidad integradoras y totalizadoras; los sindicatos que nucleaban a la gran mayoría de los empleados y trabajadores del país a través no sólo de la lucha por el salario y el puesto de trabajo sino de sus servicios de salud, vivienda, vacaciones y garantes también de una identidad nacional; los partidos políticos populistas como el radicalismo y el peronismo que no sólo se expresaban como herramientas electorales sino que daban respuestas sociales, culturales y de presencia territorial — sectorial en todo el país.

Hoy, estas instituciones formadoras de imaginarios múltiples aparecen cuestionadas, desacreditadas y perdiendo legitimidad en el conjunto de la población. Del Estado de bienestar característico de la Argentina de los 40 a los 70 que permitió movilidad e integración social a la gran mayoría de los

⁶ Hervieu Leger. *Catolicismo: desafío de la memoria en Sociedad y Religión* nº 14/15, 1996. De la misma autora, *La religion pour memoire*. Paris: Le Cerf, 1993.

ciudadanos se pasa a un estado de malestar con una cada vez mayor cantidad de excluidos y discriminados. El actual 30% de hombres y mujeres desocupados, subocupados y en situación de pobreza es uno de los principales emergentes de esa nueva situación.

Las FFAA dadoras de identidad, sentido y orden en una sociedad inmigratoria durante casi un siglo hoy han perdido toda legitimidad. Luego de los sucesivos golpes de Estado y de su participación en la dictadura más sangrienta que conozca el país (1976-1983) hoy solo puede continuar su existencia participando junto a las FFAA de U.S.A. y la ONU en la gestación del nuevo "orden internacional": guerra del Golfo, Yugoslavia, Chipre y en Haití. Un símbolo: en 1901 se dicta la ley del Servicio Militar Obligatorio para todos los hombres de 20 años. En 1994, luego de sucesivos escándalos, es eliminada por decreto presidencial. De ahora en más, para "defender a la patria" se deberá pagar un salario.

Los sindicatos y especialmente los dirigentes sindicales son otro de los instrumentos hoy menos creíbles en todas las encuestas de opinión. No sólo debido a la cada vez menor sindicalización sino que son cada vez menos los obreros formales. El cuentapropismo, la desocupación y la precariedad laboral crecen en una sociedad fragmentada.

La Iglesia Católica, formadora durante décadas de la "identidad nacional" es hoy cuestionada como entidad burocratizada y jerarquizada; contestada por su alianza histórica con las FFAA, desafiada ante el crecimiento de la disidencia religiosa y solicitada por amplios sectores populares para que denuncie la situación social de pobreza y exclusión. Un tipo de catolicismo, el integral, ya no da respuestas y es el carisma el que crece vertiginosamente.⁷ Así hoy se da el siguiente proceso:

A) los barrios y periferias de las ciudades se están así transformando en un activo mercado religioso con ofertas y demandas diferenciadas.

Lo nuevo al fin del milenio es que el antiguo monopolio católico en sectores populares se está quebrando. La disidencia religiosa estaría así mostrando la protesta simbólica de amplios sectores populares frente a su situación actual

⁷ Sobre el catolicismo integral son importantes los aportes del sociólogo Emile Poulat destacándose el libro: *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman, 1977. Una visión de largo plazo sobre la presencia del integralismo católico en la sociedad y poder en Argentina: F. Mallimaci. La Iglesia argentina ante el liberalismo en F. Mallimaci, comp., CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX Cono Sur, Salamanca: Sigüeme, 1994. Una visión actualizada: Mallimaci, F., Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente en *Sociedad y Religión*. Buenos Aires: n° 14/15, 1996.

y buscando felicidades — bienes simbólicos de salvación — en identidades religiosas alternativas a la oficial e institucional. Por otro lado esto significa que cada vez es menor la “clientela religiosa cautiva”.

Estos datos pueden verse en el primer trabajo cuantitativo y sistemático de fines de los 90 sobre el mapa actual de las creencias en un determinado lugar del país.

Eligen dentro del conurbano bonaerense (viven allí 9.000.000 personas), un municipio llamado Quilmes (poco más de 500.000 habitantes), y emprenden la ardua tarea de realizar una encuesta representativa del conjunto de la población. Conocemos así por primera vez como se combinan comportamientos y creencias religiosas por condiciones de sexo, de estratificación social y según el nivel de pertenencia institucional.⁸

Investigación que no busca “tener la única verdad” sino, como manifiestan los autores “creemos que existe una necesidad de aportar números para acompañar los trabajos que profundizan los cambios en la vida cotidiana de los sujetos. Es en ese sentido y no en la búsqueda de “verificar” o “refutar” ideas o hipótesis, que se planteó la investigación”.

Los resultados que los jóvenes investigadores nos presentan son concluyentes: una abrumadora mayoría de la población (93,6%) cree en Dios. A su vez el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria con el 77% de la población. Se percibe un crecimiento del protestantismo con un 10,2% del total pero que analizado según estratos sociales — y esto es otro de los grandes aportes del libro — muestra que en los sectores bajos ese porcentaje se eleva al 22%.

Por otro lado el estudio nos muestra que “la búsqueda de sentido” atraviesa a todos los estamentos sociales y que las creencias se expanden por todo el tejido social. Vemos como aquellos que manifiestan no pertenecer a ninguna religión (el 10,2% de toda la población) consumen creencias en curanderos, adivinos y astrólogos en igual o mayor porcentaje que aquellos que se reconocen como católicos o evangélicos.

Profundizando sobre las creencias, el libro nos aporta valiosa información sobre el tipo de participación religiosa en las instituciones. Sabemos que el 7,2% de los católicos participa del culto casi siempre, mientras que un 45,1% lo hace de vez en cuando y un 37,8% de los católicos dice que no participa en actividades religiosas. Estas cifras son bien diferentes en los grupos evangélicos, mostrando la mayor ligazón que existe entre adhesión y participación. Mientras que sólo el 2,3% de los católicos forma parte de núcleos activos, esto

⁸ García – Esquivel – Hadida. *Quilmes: creencias y prácticas*. Buenos Aires: Eudeba, en prensa.

se eleva al 25,1% en el caso de los evangélicos. Por otro lado el 15,4% de los evangélicos asiste casi siempre al culto y un 18,4% no participa en las actividades religiosas.

El campo religioso se está convirtiendo así en un lugar de lucha por la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso, es decir la delimitación de las competencias. Campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación del mundo y donde todos (actores religiosos, políticos, culturales, los medios, el mundo académico) ponen en práctica definiciones rivales y antagónicas sobre la salud, la curación, el cuidado del cuerpo y del alma.

En este campo de “cura de almas ensanchado” y de fronteras imprecisas de hasta donde abarca lo religioso, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre nuevos agentes por la redefinición de los límites de la competencia. Quien puede decir esto es magia, secta, brujería, no científico, religión? El mundo social es el lugar de luchas a propósito de las palabras que deben su gravedad — y a veces su violencia— al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte y que cambiar las palabras que utilizamos en la vida cotidiana es ya cambiar las cosas.

El actual surgimiento de nuevas creencias en Argentina nos hace ya hablar de un “mercado de bienes simbólicos” que puso fin al antiguo monopolio católico en sectores populares. Se ha pasado del monopolio católico a la hegemonía católica sobre la sociedad. Es un cambio a no olvidar en los análisis y que este libro muestra claramente. Es importante ver los grupos religiosos al interior de un conjunto de relaciones sociales entre actores religiosos (especializados y no especializados) que tienen detrás un “modelo estructural” prefijado.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu haciendo analogía con el proceso de producción económica habla de “mercado de bienes simbólicos de salvación”. Los actores religiosos se convierten en productores, distribuidores y consumidores de dichos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Siguiendo el esquema weberiano de rutina y burocratización afirma que:

la gestión del depósito de capital religioso (...) asegurando la conservación o restauración del mercado simbólico sobre el cual él tiene valor no pueden estar aseguradas sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, es decir ordinaria, que es necesaria para asegurar su propia reproducción.⁹

⁹ Pierre Bourdieu. “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue française de sociologie*, XII-3, 1971.

Los diferentes grupos y sectores sociales, especialmente los populares encuentran en el proceso religioso oportunidad de dotar de significado las experiencias, posesiones (materiales y simbólicas) y expectativas que corresponden a su particular posición en la sociedad, en especial en un momento de quiebre de antiguas certezas. Se crean así ofertas y demandas religiosas que pueden dar un sentido de justificación o de cuestionamiento a las prácticas sociales cotidianas. “Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos que corresponden a los dos grandes tipos de situaciones sociales, a saber: las demandas de legitimación del orden establecido propias de las clases privilegiadas y las demandas de compensación propias de las clases desfavorecidas...”

En el caso de los sectores populares esas demandas “reposan sobre una promesa de redención del sufrimiento, y sobre un llamado de la providencia capaz de dar sentido a aquello que son a partir de aquello que van a ser”.¹⁰

Estos dos grandes tipos de situaciones sociales no nos deben hacer olvidar los fraccionamientos y heterogeneidades que nos ofrece hoy el mercado de bienes simbólicos de salvación, especialmente a nivel popular, donde las ofertas y demandas son múltiples y por ende los procesos de pertenencia, conversión, resignificación e identificación son complejos y variados.

B) El pluralismo religioso, ayer presente en sectores medios y altos (protestantismos históricos, judaísmo, islamismo, ortodoxos) es hoy también una realidad en los sectores populares. Caminar por barrios, asentamientos, villas, alrededores de las ciudades es encontrarse con un activo y pujante grupo de personas ligadas a sus actividades religiosas y sociales especialmente en grupos pentecostales.

Creo que aún no hemos tomado cuenta del cambio fundamental que este pluralismo cultural está significando en la sociedad argentina. Pluralismo que al no ser aceptado produce el estigmatismo de aquellos que son vistos como “alterando” el orden de las cosas, “atentando contra la identidad nacional”, “destruyendo la moral y las buenas costumbres”. El campo religioso — y donde muy pocos son cuidadosos al juzgar y definir — es uno de los más propicios para realizar estas estigmatizaciones.

Adentrarnos a analizar la realidad religiosa supone prevenirse entonces teórica y metodológicamente. La prensa, los diarios, algunos libros, ciertos medios de comunicación, intelectuales, funcionarios, eclesiásticos, dirigentes políticos, no dejan de hablar de un “crecimiento de las sectas”, de “una invasión

¹⁰ Pierre Bourdieu. “Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber” en *Archives Europeenes de Sociologie*, tomo 12, n° 1, 1971.

de las sectas”, de “conspiraciones externas para destruir nuestros valores de argentinidad “ ¿Es esto así? ¿Qué queremos decir cuando hacemos tales afirmaciones? ¿Desde dónde las hacemos?

La palabra secta ha tenido siempre una carga peyorativa. En terreno católico se designaba todo aquello que, cercano o lejano, venía de ella sin ser de ella. En otras palabras, toda forma de “disidencia” que se apartaba de “la gran, única y verdadera Iglesia”. Las sectas son, siempre, “los otros”, “las otras”. Teníamos así dos parámetros: dogmas y cantidad de adeptos. El no conformismo doctrinal — “herejías que se oponían a la ortodoxia” —, y el tamaño mas pequeño — lo que se abre del todo es por definición mas chico.

Para aquellos que provenían de otra historia y otra realidad social y cultural, esta definición era impensable. Nos referimos a todos aquellos de aires culturales anglo— sajones. Así dos sociólogos alemanes de formación protestante (Max Weber y Ernest Troeltsch) realizaron la distinción (sin juicio de valor apriori) entre Iglesia y secta que tanto ha marcado la reflexión sociológica contemporánea. Ellos mostraron como en una sociedad de tradición cristiana, había al menos dos maneras de ser cristiano: por nacimiento o por conversión, por situación familiar o por “consentimiento de la gracia”. Cada una de estas formas tienen su concepción del estado, la sociedad y el rol que cumple lo religioso. Además son concepciones cambiables, construídas y en conflicto con otras. ¿Una forma era superior a la otra, es superior a la otra? Problema de conciencia y de sociedad, no de sociólogo.

Dos autores norteamericanos mostraron, luego de un seguimiento exhaustivo de grupos, que se debe tener tanto en cuenta las respuestas a las carencias que brindan los grupos como los vínculos personales y las redes sociales que se crean para el reclutamiento. Afirman que: “más que ser atraídos al grupo por el atractivo de su ideología, la gente es atraída a la ideología por sus lazos con el grupo”. Nuevamente, en estos tiempos, pareciera que la “comunidad emocional” prima sobre el “programa”.¹¹

C) Cuentapropismo e individuación religiosa

Esto no deja de ser un nuevo interrogante para los estudiosos puesto que nos encontramos con hombres y mujeres que construyen sus creencias sin participación de especialistas o que participan en más de un grupo o movimiento religioso, desafiando — una vez más — nuestras categorías y nuestra tendencia a etiquetar. Los jóvenes investigadores que realizaran el actual estudio, descubrieron rápidamente esta situación. Así un 74% de los habitantes de

¹¹ R. Stark y W. Braimbridge. “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, nº 6, 1980.

Quilmes acuerda que no hay “necesidad de sacerdotes y pastores en tanto cada individuo puede encontrarse con Dios directamente”.

Es interesante ver “encuestas muy serias” donde al sumar proporciones nos encontramos que los números superan el 120% o 130% dado que la gente responde — sin problemas — que participa en peregrinaciones a la Virgen de Luján, es bautizado católico, participa en “campañas pentecostales” y asiste — a veces — a ceremonias de cultos afro— brasileños. Si a esto le sumamos aquellos que leen o creen o se dejan influenciar por el horóscopo, ¿que conclusiones podemos sacar? ¿Problema de la gente o de nuestras categorías de análisis? ¿No será que seguimos pensando que uno nace, vive y muere en la misma religión? ¿O utilizaremos el concepto de sincrético para designar a aquellos que — según nosotros — tienen mezclas en sus creencias religiosas?

Esta situación ha dado origen al menos a dos hipótesis. Una la de la religión a la carta o del bricolage o del cuentapropismo religioso. Es decir que cada hombre y mujer toma del mercado de bienes simbólicos aquello que o le apetece en cada momento concreto o es una necesidad sentida como tal en una determinada circunstancia. De este modo lo religioso formaría parte del conjunto de símbolos, signos y objetos diversos que se toman, utilizan, se dejan y se vuelven a tomar cuando se lo necesita.¹²

Otra hipótesis, parte de constatar la misma realidad pero trata de buscar un universo globalizador, explícito o implícito, en las elecciones que realiza el individuo. Sería indagar si en esta recomposición de lo religioso hay también búsqueda de lugares (grupos, pares, comunidades) que brindan identidad emocional junto con afirmación identitaria. Es decir, el cuentapropismo religioso, existe sí, pero es una búsqueda hasta que se encuentra un lugar de acogida que pone fin — provisional o definitiva — al tránsito religioso. Será alguna de ambas o las dos cosas al mismo tiempo?

IV. LA IRRUPCIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Pero el pluralismo religioso en la Argentina no se acaba en los diferentes grupos cristianos provenientes, aunque con características propias, de la disidencia protestante sino en innumerables experiencias religiosas a las cuales es muy difícil ponerles nombre.

Uno de los principales problemas con que nos encontramos los que estudiamos los grupos religiosos, es la generalización. ¿Cómo designar a lo nuevo que hoy está aconteciendo sin caer en vaguedades? En la sociología hay

¹² F. Mallimaci. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio en Oro-Steil (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

términos aceptados, mientras otros resultan cargados de sentidos peyorativos y no dan cuenta de la aparición de grupos desconocidos antes de la década del 70. Además surgen nuevos interrogantes ligados al tipo de reclutamiento, estrategias de contención y procesos de conversión.

La aparición de nuevas experiencias religiosas (o mejor dicho, en algunos casos revitalización de movimientos ya presentes en la sociedad argentina), más que el retorno de la magia, o la invasión de las sectas o la otra cara de la pobreza económica, o la pérdida de la identidad nacional¹³ debe verse como el quiebre de ciertas certezas dominantes y la búsqueda de nuevos elementos que den sentido a la vida cotidiana de miles de hombres y mujeres angustiados frente a lo que sucede a su alrededor.¹⁴

La reestructuración de las creencias debe ser analizada también junto a otros movimientos innovadores que hoy están marcando la realidad mundial y que también repercuten en la Argentina. El sociólogo alemán E. Troeltsch fue uno de los primeros (y quizás hasta ahora el único) que intentó descifrar el mundo cristiano desde una perspectiva de sociología histórica, sincrónica y diacrónicamente, es decir combinando tipologías desde la aparición del cristianismo en los comienzos de nuestra era hasta la realización de su estudio a comienzos del siglo XX.

Presta rigurosa atención al tipo de organización que se crea según la concepción que se tenga de Jesús (como hombre) y de Cristo (como Hijo de Dios) y la particular relación que se tendrá con las creencias, la sociedad, la economía y el mundo exterior según el tipo de organización elegida. Cada tipo de organización creará un tipo de compromiso, acuerdo, negociación con el resto de la sociedad y el Estado lo cual le permitirá al mismo tiempo llegar a una mayor cantidad de gente. Así nace la clásica tipología sociológica de “iglesia, secta y mística” que el autor aplica sin juicio de valor y en el largo plazo.¹⁵

¹³ Sobre las posturas de los diversos grupos católicos con respecto a los nuevos movimientos religiosos y la disidencia: F. Mallimaci, *Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos en Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, CEAL, nº 90, BsAs, 1993.

¹⁴ La discusión sobre la identidad nacional es recurrente en la historiografía argentina. Visiones liberales, marxistas, nacionalistas, críticas y académicas están a la disponibilidad de cada corriente. Una de estas visiones, aunque limitada a una sola perspectiva y su repercusión en el campo político en: David Rock, *El autoritarismo en la Argentina*. BsAs: Espasa Calpe, 1993.

¹⁵ Ernest Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*. New York : George Allen and Unwin Ltd, 1931. F. Mallimaci, E. “Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo” en *Sociedad y Religión*, nº 4, Bs. As., 1987.

La mundialización ha permitido también que las creencias religiosas ya no sólo tengan espacio territorial sino que circulen por las calles y los medios de comunicación de la “aldea global”. Ultimamente asistimos a la emergencia de los llamados — a falta de un término mejor — Nuevos Movimientos Religiosos, Cultos o Grupos Religiosos Libres, fruto — ya no de la expansión de las religiones conocidas — sino del quiebre de certezas y de sentido.¹⁶

Estas nuevas — en el sentido de innovación — manifestaciones religiosas son complejas y toman diversas formas según contextos, culturas y situaciones individuales. Las figuras del convertido, del que está en búsqueda continua como del indiferente forman parte de la actual modernidad religiosa.¹⁷ Estas experiencias se asientan en todos los grupos sociales. Responden también a las situaciones de exclusión, angustia, privación y desesperanza que viven vastos sectores sociales. Se trata de espacios y redes que pueden o no institucionalizarse y llegan a difundir sus creencias en un sinfín de revistas, libros, publicidades escritas, radiales o televisivas, frente a públicos en búsqueda de respuestas a sus crisis y problemas.¹⁸

Dos autores mostraron, luego de un seguimiento exhaustivo de grupos, que en un estudio en profundidad se debía tener tanto en cuenta las respuestas a carencias y angustias que brindan los grupos como los vínculos personales y redes sociales que se crean para el reclutamiento. Afirman que: “más que ser atraídos al grupo por el atractivo de su ideología, la gente es atraída a la ideología por sus lazos con el grupo”. Nuevamente, y es una constante en la mayoría de

¹⁶ Thomas Robbins. The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion en *Journal for the scientific study of religion*, 1988, 27(1). El autor nos muestra los cambios que supone en la concepción de la religión y de la sociedad, la aparición y expansión de los Nuevos Movimientos Religiosos. “Los estudios de los NMR estimulan teórica y epistemológicamente en la sociología de la religión, creando lazos con otras áreas de la sociología (temas médicos, movimientos sociales, sociología de las organizaciones, psicología social, control social y sobre el poder) expandiendo la oportunidad de análisis comparativos, poniendo en tela de juicio modelos recibidos como el de secularización, de relación iglesia-secta y forzando a una reconsideración sobre el rol del sociólogo de la religión y la naturaleza de la objetividad en la disciplina”.

¹⁷ Daniele Hervieu Leger. *Le pelerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999. La autora profundiza sobre esta tipología en la situación europea.

¹⁸ En la Argentina la revista *Uno mismo*, entre otras, es la que más seriamente busca presentar estos diferentes grupos “new age”, de la “era de Acuario”, especialmente aquellos ligados a concepciones orientalistas y cuidados del cuerpo y la mente. *Una síntesis de la misma, Uno mismo*, número 100, especial aniversario, noviembre 1991, Buenos Aires. La lectura de diarios y revistas populares o no, muestra una creciente publicidad de personas y grupos dando “respuestas” a los más diversos problemas, mostrando un mercado abierto a todo tipo de competidores y especuladores.

los estudios que hemos realizado en el marco de los seminarios de investigación de la Universidad de Buenos Aires, en el “proceso de conversión” se priorita la “comunidad emocional” al programa o credo religioso.¹⁹

SINTETIZANDO

La situación argentina nos muestra que no estamos frente a un fenómeno pasajero de cambios de creencias y pertenencias religiosas sino ante una profunda reestructuración del campo cultural, en este caso el religioso y ante el surgimiento de nuevas creencias que se expresan — en el caso argentino — tanto al interior del catolicismo (grupos carismáticos, grupos emocionales y éticos) como en otras manifestaciones religiosas especialmente las evangélicas pentecostales, los cultos afros, las experiencias tipo new age, etcétera.

La “disidencia religiosa” es hoy una realidad que ha quebrado el monopolio católico. Pero nuevamente aquí debemos ser cuidadosos. El catolicismo sigue siendo religión hegemónica (podemos definir la Argentina como una sociedad secularizada con fuerte presencia de la cultura católica) con posibilidades de reconversión interna y el crecimiento del evangelismo, por ejemplo, es un fenómeno — al menos por el momento -con límites sociales, culturales y políticos precisos.

Esta “disidencia religiosa” puede profundizar la democracia dada las nuevas sensibilidades que crean y de las posibles articulaciones que pueden darse aceptando y valorando las diferencias o pueden ser elementos de conflictos en barrios, escuelas o partidos políticos si cada uno intenta crecer deslegitimando al resto, naturalizando la fragmentación y la exclusión o reafirmando la exclusividad identitaria.

Estas experiencias de una sociedad secularizada a su vez podrán ser valorizadas si pensamos la transformación social no sólo desde el ángulo estrecho del estado y el mercado, sino también desde la amplitud y diversidad de la sociedad civil.

¹⁹ R. Stark y W. Braimbridge. *Network of faith in American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6, 1980. Sobre el proceso de conversión y emergencia de nuevos grupos en Argentina contamos con la siguiente bibliografía: Daniel Miguez. “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, n° 16/17, 1998. Aldo Amegeira. “Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros en la Iglesia de los Santos de los Últimos días” en *Sociedad y Religión*, n° 12, BsAs, 1994. Frigerio-Carozzi-Tarducci-Forni-Mallimaci-Pessina-Soneira-Tort-Wynarczyk, “Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales”, *CEAL*, BsAs, n° 89-90, 1993. Chapp-Iglesias-Pascual-Roldan-Santamaria, “Religiosidad popular en la Argentina”, *CEAL*, n° 332, 1991. En las diversas Jornadas de Alternativas Religiosas en Sectores Populares (1990 al 1998) se han presentado numerosos trabajos sobre grupos particulares.

La pluralidad religiosa no significa automáticamente la aceptación del pluralismo como valor ciudadano. Hay resabios de intolerancia aún presentes en nuestra sociedad que buscan eliminar, estigmatizar y desconocer a “el otro” y la “otra”. El estudio del campo religioso nos ayuda a identificar esos “nudos” de conflicto. Hoy no se cree más o menos que hace cien años, se cree de manera diferente dado la creciente desregulación del mercado religioso. Crece así una tensión que atraviesa el conjunto de experiencias religiosas entre las dimensiones éticas individuales versus las comunitarias y entre las referencias emocionales versus las culturales.

Es difícil dar cuenta de la totalidad de estos fenómenos. En las investigaciones aparece esa pluralidad de significados y la cada vez mayor construcción individual o familiar de las creencias. Nos encontramos con hombres y mujeres que construyen su propia sociabilidad religiosa, que toman de tal o cual experiencia religiosa y/o cosmovisión del mundo, aquello que más les satisfaga para su vida cotidiana.

Estamos en presencia de un proceso de individuación religioso donde la identidad deja de ser dada, única, homogénea y para toda una vida para ser ahora construida, diversa, heterogénea y con la posibilidad de optar por una o varias experiencias institucionales durante el transcurso de los años. Al mismo tiempo que disminuye la práctica institucional crece el movimiento en religión. Este proceso de individuación no significa automáticamente eliminación de la mediación institucional sino que nos exige nuevos aportes teóricos y metodológicos para profundizar en estos nuevos procesos.

ABSTRACT

Based on many researches amongst urban population, this article shows the main changes that have taken place in the Argentinian religious field. These changes are related to the loss of certainties, to the fall of the welfare state and to the weakening of historic institutions in charge of the warranty of meaning. After a long time of catholic monopoly, in the contemporary world, arises a heterogeneous, active and plural religious field, characterized by diversity, emphasizing emotional experiences and the individual shaping of the self, based on various religious traditions.

RÉSUMÉ

Le texte demontre à partir de nombreuses recherches réalisées sur des populations urbaines, les principales transformations qui surgissent dans la modernité religieuse en Argentine, caractrisée par la perte de certitudes, par la déclin de l'état providence et par la fragilisation des institutions historiques elements qui donnaient un sens aux pratiques sociales. Après un temps considerable de monopole catholique, on voit surgir, dans l'actualité, un champ religieux hétérogène et actif, pluraliste et marqué par la diversité, d'où apparaissent les expériences de l'emotion de l'individu, à patir de diverses traditions religieuses.

BIBLIOGRAFIA

- Amegeira, Aldo. (1994). "Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros" en la Iglesia de los Santos de los Últimos días en *Sociedad y Religion*, n° 12, BsAs.
- Bourdieu, Pierre. (1971). "Genese et structure du champ religieux" en *Revue française de sociologie*, XII-3.
- . (1971). "Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber" en *Archives Europeenes de Sociologie*, tomo 12, n° 1.
- Campiche, Roland J. (1990/1990). "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso" en *Cristianismo y sociedad*, n° 104, Mexico.
- Chapp et alli. (1991). *Religiosidad popular en la Argentina*. CEAL, n° 332.
- Frigerio et alli. (1993). *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*. CEAL, BsAs, n° 89-90.
- García – Esquivel – Hadida. (en prensa). *Quilmes: creencias y prácticas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gialdino, Irene Vasilachis de. (1992). *Métodos cualitativos*. I.BsAs: CEAL.
- Kokosalakis, Nikos. (1990). "Orientaciones cambiantes en sociología de la religion" en *Cristianismo y Sociedad*, n° 104, México,.
- Leger, Daniele Hervieu. (1986). *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, p. 227.
- . (1999). *Le pelerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- . (1996). "Catolicismo: desafio de la memoria" en *Sociedad y Religion* n° 14/15.
- . (1993). *La Religion pour memoire*. Paris: Le Cerf.
- Mallimaci, F. (1994). "La Iglesia argentina ante el liberalismo en F. Mallimaci", comp., CEHLA, *Historia General de la Iglesia en America Latina*, tomo IX Cono Sur, Salamanca: Sigueme.
- . (1996). "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente" en *Sociedad y Religion*. Buenos Aires, n° 14/15.
- . (1997). "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio" en Oro-Steil (Orgs.) *Globalização e religião*, Petropólis: Vozes.

- . (1993). “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos” en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. CEAL, n° 90, BsAs.
- . (1987). “E. Troelstch y la sociología histórica del cristianismo” en *Sociedad y Religión*, n° 4, Bs. As.
- Miguez, Daniel. (1998). “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, n° 16/17.
- Poulat, Emile. (1977). *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman.
- Rock, David. (1993). *El autoritarismo en la Argentina*. BsAs: Espasa Calpe.
- Robbins, Thomas. (1988). “The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion” en *Journal for the scientific study of religion*, 27(1).
- Stark, R. y Braimbridge, W. (1980). “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6.
- . (1980). “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6.
- Troelstch, Ernest. (1931). *The social teaching of the christian churches*. New York: George Allen and Unwin Ltda.