

# Introducción

## Antropología de la Diversidad Religiosa



por **Nicolás Viotti y Rodrigo Toniol**

**Nicolás Viotti**

Escuela IDAES, Universidad Nacional de San Martín

orcid.org/0000-0002-1868-5453

nicolas.viotti@gmail.com

**Rodrigo Toniol**

IFCS, Universidad Federal de Río de Janeiro

orcid.org/0000-0002-1169-5253

rodrigo.toniol@gmail.com

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Viotti, Nicolás; Toniol, Rodrigo (2021). “Antropología de la Diversidad Religiosa”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 116-122.

El paisaje religioso de las sociedades latinoamericanas se ha caracterizado por una gran diversidad de prácticas y formas de vínculo con algún tipo de fuerza o agencia ubicada más allá de lo humano. Este dossier procura insistir en el debate contemporáneo sobre el lugar de lo religioso en nuestras sociedades y lo hace queriendo reivindicar las miradas antropológicas y etnográficas como un lugar particularmente fecundo desde donde analizar y producir debates académicos y públicos. En este sentido, confiamos en las perspectivas que piensan a la religiosidad desde la vida cotidiana, situadas en contextos ecológicos y que asumen la realidad de las descripciones “nativas” en sus propios términos como una herramienta con gran capacidad para dar cuenta de la complejidad de lo religioso.

Los colectivos indígenas, afro o incluso el mundo campesino de origen europeo dan cuenta de un enorme abanico de formas de socialidad con fuerzas no-humanas. Esas prácticas no suelen inscribirse en modelos normativos explícitos, tampoco en corpus textuales canónicos, ni en vínculos trascendentes, sino en regímenes inmanentes y códigos implícitos. También han dado cuenta de esa diversidad las prácticas religiosas del llamado mundo popular urbano, en donde las ciencias sociales vieron hasta hace muy poco un reservorio de racionalidades “otras” a la racionalidad instrumental y secular que caracterizaría los modos de pensamiento letrados e intelectualizados de las sociedades modernas.



Por otro lado, existe una enorme complejidad de formas de creencia vinculadas con las denominadas religiones mundiales: los diferentes cristianismos, el judaísmo y el islam. Estas expresiones suelen estar basadas en textos sagrados, sistemas normativos explícitos estables, aparatos institucionales sofisticados y modelos cosmológicos trascendentes (en su mayoría monoteístas); sin embargo, su vida cotidiana también supone modos de vínculo con algún tipo de fuerza o entidad no-humana que constituye la condición de posibilidad de su carácter “religioso”. En última instancia, más recientemente se delinea todo un espacio de la religiosidad que se identifica con la “espiritualidad” y que suele desconfiar de los modelos jerárquicos de las instituciones religiosas modernas. Ese movimiento emerge tanto dentro de las mismas denominaciones religiosas (el pentecostalismo, el catolicismo de tipo carismático o los movimientos de renovación en el islam y el judaísmo), como en nuevas expresiones sin marco religioso heredado (por ejemplo, las llamadas espiritualidades Nueva Era que reivindican nuevos modos de vínculo sacralizados con la naturaleza, el entorno y la propia “interioridad” inspiradas eclécticamente en neoorientalismos o neoindigenismos).

Si bien todos estos procesos son un rasgo constitutivo de las sociedades latinoamericanas, el estatuto de lo “religioso” ha ocupado un lugar ambiguo en las miradas académicas sobre el fenómeno. Esta ambigüedad se encarna en una particular configuración de nuestro espacio intelectual en donde lo religioso oscila entre ese lugar “tradicional”, siempre sospechoso de cierto “folklorismo” o de “irracionalidad”, y una zona que analiza la religión como una “esfera” relativamente independiente de la vida social. De este modo, la religión como objeto de reflexión incluyó análisis de racionalidades con cierta distancia de la propia (la de los investigadores que suelen pertenecer a un mundo secular y universitario) y un recorte identificado estrictamente con lo “religioso” tal como lo movilizan colectivos identificados como tales, en general adscritos a grupos corporativos con diferente grado de organización.

Asumir el proyecto de organizar un dossier sobre la antropología de la diversidad religiosa nos lleva a reflexionar sobre la crisis del concepto de religión que ha impactado en las ciencias sociales. Esa crisis parece haber surgido antes en el mundo cotidiano y empírico que en el propio ámbito de los científicos sociales interesados en el tema. Innumerables etnografías llevadas a cabo en las últimas décadas nos ofrecen variados ejemplos de cómo nuestros “nativos” se han desmarcado de la categoría “religión” para dar cuenta de prácticas e instituciones que continúan insistiendo en múltiples formas de vínculo con agencias o fuerzas suprahumanas. Mientras algunos académicos insisten en utilizar la idea de religión, una parte de los “religiosos” propone su propia substitución y se refieren a “espiritualidad”, “modo de vida” y “experiencia”. Nuestra respuesta a este dilema ha sido apostar a textos etnográficos que pudiesen ofrecernos salidas para el conjunto de las cuestiones derivadas de esta problemática, considerando las propias categorías utilizadas en cada caso y dejando la cuestión abierta a un diálogo que requiere tanto una reflexión analítica como una lectura comparada de los trabajos etnográficos clásicos y en proceso.

### **La mirada etnográfica**

Una perspectiva etnográfica sobre la religión resulta clave en tanto es allí donde vemos la posibilidad de abrir la “caja negra” de lo que muy habitualmente aparece o bien como un espacio ininteligible (la religión en tanto fenómeno

irracional, indescifrable, etc.) o, en su defecto, como lo que se explica por razones externas a la misma: las funciones sociales (de cohesión y diferenciación) o las psicológicas-cognitivas (de “dar sentido a la vida” o satisfacer necesidades individuales). Una perspectiva etnográfica que se concentre en las prácticas y las categorías vividas podría ser una herramienta muy útil, al suspender las referencias externas a la propia práctica religiosa, ya sean estas de tipo sociológico o psicológico. Esto implica centrarse en lo vivido, en los modos de corporificación, en las mediaciones situadas entre personas y fuerzas y agentes no humanos, así como en los entornos ecológicos y semióticos que le dan sustento.

Si algo deja claro el énfasis de la perspectiva antropológica y etnográfica sobre el problema de la religión (y tal vez sobre el problema de la “creencia” en general) es que a diferencia de otras ciencias sociales que tienden a rigidizar el concepto en sentidos particulares, ésta asume que existe una dificultad en definir lo religioso. Es decir, entendemos que la mirada antropológica pone particular énfasis en que la propia categoría debe ser permanentemente discutida, tanto en su génesis histórica moderna y, sobre todo, como una categoría que posee alcances situados y es el resultado de sentidos prácticos.

Sin embargo, y más allá de la dimensión construida y contingente del término y su campo semántico más extendido (que incluye categorías como “espiritualidad”, “magia”, etc.), reivindicamos que desde una estricta definición analítica el espacio de lo “religioso” posee una larga tradición en nuestras disciplinas. Por ello, el problema no es sólo práctico e histórico, sino analítico. En lugar de deshacernos del problema de lo religioso, entendemos que es mejor mantener una definición amplia que registre allí los procesos básicos de vinculación, comunicación y abstracción simbólica, mucho más allá de los usos prácticos y situados del término. Entendemos que es mejor mantener la tensión inherente a la reflexión sobre la religión en las ciencias sociales, y en la antropología en particular, subrayando siempre su carácter construido y situado. Al mismo tiempo, creemos que es también una buena oportunidad para reflexionar sobre la religiosidad como un concepto que recorta problemáticas más generales, que tienen que ver con la producción de conocimiento sobre el entorno, las formas de hacer/entender el mundo (incluso si involucra agencias más que humanas) y la relación entre acción humana y procesos simbólicos, semiológicos o pragmático-ontológicos.

### **Antropología y pluralismo**

Una mirada rápida sobre el horizonte religioso-espiritual actual parece confirmar lo que de un modo pionero el antropólogo Pierre Sanchis señaló hace ya algunas décadas: el llamado “campo religioso” es cada vez menos el campo de las religiones. Desde nuestra forma de verlo, esto puede ser interpretado en dos sentidos.

El primero se refiere a la crisis de legitimidad y reconocimiento del propio concepto de religión que se tornó inadecuado, aunque fuera necesario, para designar un sentido común que se expresa a través de “espiritualidades”, “modos de vida” y “vivencias” que configuran un cierto régimen de creencia (entendida como una forma de hacer mundo). El segundo se refiere a la aparente crisis de las instituciones

religiosas tradicionales que, poco a poco, han ido perdiendo su hegemonía como mediadoras de la experiencia de lo “sagrado” y su autoridad en la reproducción de la creencia. A este aspecto se suma, también, la cuestión sobre cuán importantes han sido esas instituciones en el pasado inmediato. Un tema que requiere mayores indagaciones desde la antropología histórica y los estudios comparados.

Estos cambios, a su vez, produjeron un desplazamiento en la atención de los científicos sociales sobre la religión como productora de identidades específicas hacia sus interfaces con otras esferas de la vida social. Un desplazamiento que le da un nuevo vigor a los estudios sobre religión y evidencia la disolución de los fenómenos religiosos en otras lógicas (terapéuticas, culturales, económicas, políticas, etc.). Este doble movimiento impone a los analistas un esfuerzo reflexivo para dar cuenta del desajuste entre la realidad empírica, descrita en las etnografías de prácticas, instituciones, grupos y experiencias religiosas, y los conceptos de “religión”, “secularización”, “espacio público” elaborados y definidos a partir de otra configuración social y otro contexto histórico. Este es el desafío que tomamos como punto de partida.

A diferencia de las miradas que asumen explícita o veladamente a la religiosidad como una “esfera” independiente de la vida social, una perspectiva etnográfica que no se concentra exclusivamente en grupos, instituciones o identidades religiosas sino en los procesos de vínculo entre personas y agencias o fuerzas no-humanas abre otra agenda en el análisis de lo religioso. De este modo, la perspectiva antropológica no es sólo una mirada sobre la religiosidad en lo cotidiano, sino una forma descentrada de imaginar la relación entre humanos y más que humanos y las formas de hacer mundo mucho más allá de los límites de las religiones institucionalizadas. Esta perspectiva asume un compromiso con la diferencia, con la multiplicidad y con una desconfianza sistémica con respecto a las miradas homogeneizadoras.

Este compromiso con la diferencia es un punto de partida para pensar de otro modo las relaciones entre prácticas religiosas y las diferentes racionalidades que las acompañan en el espacio público, sobre todo en sociedades democráticas que valoran el pluralismo. A diferencia de las perspectivas que reflexionan sobre el pluralismo como la convivencia de “identidades religiosas” o de “instituciones” en diálogo, una mirada antropológica sobre la vida cotidiana y los modos de vínculo con lo suprahumano amplía y trae al primer plano prácticas religiosas que suelen quedar subsumidas o invisibilizadas en las miradas convencionales sobre el pluralismo.

Los modos de vida que movilizan los *terreiros* de religiones de matriz afro en la vida de los barrios, las prácticas “espirituales” que se despliegan en redes y talleres propios de sensibilidades Nueva Era, los usos que las ONG, ámbitos gubernamentales o líderes comunitarios hacen de la “espiritualidad indígena”, las prácticas devocionales con santos católicos y muertos sacralizados, son todos ejemplos de prácticas religiosas que no ocupan un lugar central en las imágenes habituales sobre el denominado “pluralismo religioso”. Este casi siempre es reducido al diálogo ecuménico de líderes, referentes e intelectuales que son parte de instituciones religiosas altamente burocratizadas. Por el contrario, los trabajos que componen este dossier muestran ejemplos de prácticas y mundos religiosos

que poseen alta significación social y que tal vez son mucho más relevantes para la vida cotidiana de las personas que los debates formales sobre el pluralismo.

Los trabajos entonces muestran una serie de problemáticas emergentes que discuten algunos de los supuestos de la homogeneidad de los modos seculares de existencia y, al mismo tiempo, ponen en tensión el católico-centrismo que simultáneamente hace “periféricas” otras prácticas no católicas y lee toda religiosidad bajo el paradigma del dualismo institución/experiencia.

Mariana Abalos Irazábal y Pablo Maximiliano Ojeda, por ejemplo, retoman la problemática de las religiones de matriz afro. Irazábal se detiene en los modos de activismo religioso en el conurbano combinando tanto el trabajo de campo más convencional en *terreiros* de religión afro con la actividad *online*. El trabajo no sólo presenta una mirada innovadora en sentido metodológico, sino que aborda un tema aun poco explorado localmente, como son los vínculos entre afrourbanismo y política. Por su parte, Ojeda se detiene en la trayectoria vital de un paje de santo afrourbanista analizando su historia de vida y una experiencia de la diversidad que no sólo es religiosa sino también sexo-genérica. Su trabajo profundiza en un tipo de articulación entre religión afro y construcción de género que poseen pocos trabajos en el contexto argentino y que revela un camino fecundo sobre cómo las religiosidades y sexualidades “minoritarias” se intersectan.

Por otro lado, dos de las contribuciones dan una muestra sobre las fronteras extendidas de la problemática “espiritual” como categoría central de la vida social contemporánea. El trabajo de Abdala se detiene en cómo la espiritualidad estilo Nueva Era atraviesa espacios de sociabilidad femenina como los talleres de parto en la provincia de Santa Fe. Al centrarse en la importancia nativa de la categoría “energía”, muestra cómo los términos “humanizar”, “respetar” y “empoderar” son parte de un campo semántico emergente de resocialización de lo femenino, un tema altamente relevante para entender los procesos de construcción de género y de lo femenino hoy. De este modo, tanto Abdala como Ojeda subrayan hasta qué punto las prácticas religiosas y espirituales están ensambladas con la sexualidad y la construcción de género de modos complejos y diversos, los que van mucho más allá de los sentidos comunes que asocian lo “religioso” con lo “represivo”. Abdala muestra, además, cómo muchas veces no son necesarias instituciones jerarquizadas en la difusión de nociones y prácticas y que incluso es muy posible que los cambios religiosos más importantes hoy estén discurriendo por canales más capilares y organizados en otras morfologías sociales (sobre todo la de los encuentros informales y las redes).

La definición de la “espiritualidad” reaparece de otro modo en el trabajo de Camilo Roselli, Camilo Mendoza Zamudio, Felipe Correa y Pablo Hernández dedicado a reflexionar sobre cómo la “espiritualidad” es un término que puede producir malentendidos cuando se consideran mundos diferenciados. Los usos que se hacen del término “espiritualidad” en el Estado colombiano (sobre todo en las comisiones de paz del pos-conflicto) y como categoría nativa de colectivos indígenas de la Amazonia resultan dos extremos de contraste particularmente interesantes. Los autores señalan que la categoría no debe asumirse acríticamente, sino que es necesario explorar cómo se produce, se moviliza y se utiliza por parte de diferentes actores e instituciones: los organismos gubernamentales

importan una mirada cristiana misionera y en las organizaciones indígenas usan el término para promover públicamente una nueva agenda que reivindica el cuidado de la vida, el territorio y el “buen vivir”.

Finalmente, dos trabajos se concentran en el análisis detallado de procesos de vínculo con personas “sacralizadas”, subrayando la importancia de los enfoques sobre las mediaciones entre personas humanas y suprahumanas en el análisis de lo religioso y la centralidad de la vida cotidiana en la conformación de esos vínculos. Por un lado, Rodolfo Puglisi indaga en la devoción al cura Brochero en Córdoba, poniendo el foco en la materialidad de las reliquias como “objetos poderosos”. Por otro lado, Luis Hernández describe formas de sacralización en torno a la figura de Hugo Chávez en un barrio popular de Caracas, a partir de lo que considera “prácticas de ritualización”. Además de mostrar los modos de vínculo y rituales entre “devotos” y “seguidores” de una persona suprahumana, Hernández avanza en un pliegue muy novedoso sobre la dimensión cosmizada de la política en el mundo popular urbano venezolano.

El análisis de Alejandro Frigerio funciona en este dossier como una síntesis teórico-metodológica, ya que es el resultado de un diálogo local de largo aliento y el resultado del intercambio con otros contextos nacionales, sobre todo brasileros y mexicanos, sobre muchos de los problemas que inspiran este dossier. Asimismo, es un buen punto de partida para un debate mayor sobre la invisibilidad de la diversidad y la necesidad de un replanteamiento general sobre nuestras herramientas de análisis. Frente al paradigma católico-céntrico dominante, anclado en la agenda de un enfoque institucionalista de lo religioso –que puede ser explícito e implícito (incluso presente en trabajos etnográficos)– propone la necesidad de un “paradigma de la diversidad religiosa”. Ese paradigma permitiría mostrar una relevancia contemporánea e histórica mayor de algunas prácticas religiosas menos visibles a la habitualmente pensada en nuestras sociedades. Para lograr este objetivo sugiere que es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas y considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales, sino también (y tal vez con más relevancia social) en redes capilares más allá de ellas.

En la edición y selección de trabajos tratamos inicialmente de dar cuenta de un clima contemporáneo sobre la producción en la antropología de la religión a nivel regional con la intención de reflexionar sobre la importancia de una perspectiva etnográfica como recurso analítico y político. El volumen de trabajos recibidos, sin embargo, se concentró mayoritariamente en reflexiones localizadas en Argentina y desarrolladas por investigadores e investigadoras formados en Argentina. Lo que inicialmente parecía un sesgo muy local, se convirtió en un valor particularmente significativo. A diferencia de otros contextos nacionales como Brasil, Colombia o México, para mencionar tres espacios relevantes en la producción antropológica, la reflexión etnográfica sobre la religión, si bien cuenta con referentes clave por lo menos desde la década de 1980, es aun un campo en consolidación. Por esta razón, si bien el dossier posee una orientación a trabajos localizados en Argentina, con excepción de los trabajos de Roselli,

Mendoza Zamudio, Correa y Hernández en Colombia y de Hernández en Venezuela, esta inclinación es también síntoma de un campo en expansión que nos parece importante hacer notar. Sobre todo, porque el caso argentino reviste una singularidad que lo convierte en un ejemplo paradigmático de la necesidad de un descentramiento de las miradas homogeneizadoras con trabajos detallados que reflexionen sobre la diversidad religiosa y la multiplicidad de formas de racionalidad. A diferencia de otros contextos nacionales de la región, en Argentina la diversidad religiosa (como también la étnica) se ha hecho invisible a la mirada de las elites culturales, asumiendo la hegemonía de una secularización relativamente más presente que en otros países o dándole una prioridad cultural al catolicismo y, sobre todo, a una versión secularizada del mismo.

Si bien no todos los trabajos que constituyen este dossier presentan análisis comparativos sistemáticos, es decir que en su mayoría se centran en grupos, modos de vínculo o prácticas muy restringidas, todos ellos visibilizan cómo la religiosidad posee gran capacidad de hacer mundos, de producir identificaciones, de configurar modos de vida en procesos concretos. Por lo tanto, todos ellos visibilizan creativamente la diversidad religiosa realmente existente, más allá de los procesos convencionalmente identificados con la “religión” que se deducen de grandes denominaciones inspiradas en adhesiones a “grupos corporativos” e “identidades religiosas”.

Esperamos que este conjunto de trabajos muestre la producción de investigadores de diferentes generaciones, contextos académicos y con muy diversos objetos de reflexión etnográfica que abordan sensibilidades religiosas y espirituales reconociendo la importancia de las miradas situadas. Creemos que esas miradas, no son sólo una reivindicación de la sociabilidad, la experiencia y la importancia de las categorías nativas sino que, leídas en conjunto, pueden ayudar a consolidar una perspectiva descentrada sobre lo “religioso” que incluso posee la capacidad de asumir lo relativo y lo borroso que esa dimensión pueda tener. En otros términos, nos gustaría recuperar una perspectiva que entendemos privilegia la mirada antropológica como un replanteamiento que va más allá de la mirada restringida sobre la “religión”, que se proponga como registro de la fuerza que tiene “lo religioso” para producir relaciones sociales y mundos de vida diversos.